

الدكتور عبد الرحمن بدوي

موسوعة الفلاسفة

الجزء الثاني

المؤسسة
العربية
للدراسات
والتأليف

جميع الحقوق محفوظة

**المؤسسة العربية
للدراسات والنشر**

بناية برج الكارلوتون - ساقية الجنزير - ت ٨٧٩٠٠/١
برقياً: موكيال - بيروت - ص.ب: ١١/٥٤٦٠ بيروت

الطبعة الأولى
١٩٨٤

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

موسوعة الفلاسفة

الجزء الثاني



الي



من

الدكتور عبد الرحمن بدوي

المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر

Shiabooks.net





شارتر (مدرسة)

L'Ecole de Chartres

كانت مدينة شارتر (في جنوب غربي باريس، على ٩١ كم) مركزاً عقلياً ممتازاً في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. وأول اسم مشهور في الفلسفة بين رجال مدارس شارتر هو برنار دي شارتر Bernard de Chartres (المتوفى بين سنة ١١٢٤، ١١٣٠) بيد أنه لم يصلنا شيء من كتاباته، وإنما نعرف طرفاً من نشاطه وآرائه عن طريق ما كتبه جان دي سالسبوري في كتابه Metalogicon. كان برنار مدرساً ممتازاً، وكان يشبه حال المحدثين تجاه القدماء بحال أقزام يقفون على أكتاف عملاقة، فتكون نظراتهم أوسع وأنفذ، لا بسبب طول قامتهم، وإنما لأنهم مرفوعون على كواهل عملاقة سبقوهم. ومن حيث المذهب، كان برنار يعدّ أعلى أنصار الأفلاطونية في عصره، لكننا لا ندري، بسبب افتقارنا إلى النصوص، أي نوع من الأفلاطونية كان يعتقد. بيد أننا نعلم أن أفلاطونيه استمدت من مصادر عديدة، بالإضافة إلى محاورات أفلاطون: مثل أوغسطين، وبوثيوس وسنكا.

وأهم منه تلميذه: جليبر دي لا بوريه Gilbert de la Porrée (١٠٧٦ - ١١٥٤) الذي خلفه رئيساً لمدارس شارتر، ودرّس في باريس سنة ١١٤١، وتوفى وهو أسقف على بواتييه. ويعد، هو وإيلارد، أقوى عقليتين في القرن الثاني عشر، وإذا كان إيلارد يتفوق عليه في المنطق، فهو يتفوق على إيلارد في علم ما بعد الطبيعة. وينسب إليه كتاب «في المادويه السنة De sex principiis» وهو تفسير ميتافيزيقي لكتاب «المقولات» لأرسطو. وقد قسّم المقولات العشر إلى

قسمين: في الأول جمع الجوهر والكم والكيف والإضافة، وفي الثاني جمع المقولات الست الباقية. وهو يسمي كل المقولات: صوراً لأنه أفلاطوني واقفي النزعة في مشكلة الكليات. ويعد القسم الأول من المقولات «صوراً محاشية» formae assistentes ويعني بها المبادئ التي هي إما الجوهر نفسه، أو محاشية في الجوهر بما هو جوهر، بصرف النظر عن علاقاتها مع غيرها. فالكلم كم لجوهر، والكيف كيف لجوهر.

لكن آراءه الميتافيزيقية إنما توجد في شروحه على بوثيوس، خصوصاً في شرحه على رسالة «التلث» De Trinitate وفيه يميّز بين الجوهر substances وبين القوائم substances: الأولى هي التي تحلّ فيها أعراض، أما الثانية فلا تحمل أعراضاً ولا تحتاج إلى أعراض لكي تبقى. فالأفراد جواهر، أما الأنواع والأجناس فهي قوائم.

ويميز بين الصور، بالمعنى الأفلاطوني، والصور بالمعنى الأرسطي: الأولى ليست في أجسام، بينما الثانية هي في أجسام، الأولى محضة سرمدية، والثانية مرتبطة بأجسام. إن الثانية نسخ وأشباح من الأولى.

وقد خلفه على رئاسة مدارس شارتر: تيري دي شارتر Thierry de Chartres وهو الأخ الأصغر لبرنارد شارتر. وقد خلف لنا كتاباً عنوانه «الفنون السبعة» Heptateuchon وكان الأساس في تدريسه. ولا يعرف تاريخ وفاته بالذقة، لكنه توفي قبل سنة ١١٥٥.

وقد حاول تيري تفسير عليّة الخلق في «الأيام الستة» التي خلق فيها الله السماء والأرض وما بينهما فقال إن الله خلق المادة في اللحظة الأولى، واتخذ كل عنصر مكانه المناسب لطبيعته، وترتبت العناصر الأربعة: التراب، الماء، الهواء، النار على شكل كرات متداخلة بعضها في بعض. والنار، وهي أخفها، تحيط بسائرهما، وهي لا تستطيع التحرك إلى الأمام، ولهذا تدور

Review, t. XXX (1920), pp. 321- 342.

. وعن سائر مفكري شارتر، راجع :

- Berthaud: Gilbert de la Porrée et sa philosophie. Poitiers, 1892.
- J.M. Parent: La doctrine de la création dans l'école de Chartres. Paris et Ottawa, 1938.
- H. Flatten: Die philosophie des Wilhelm von Conches. Koblenz, 1929.
- R. Demimind: Jean de Salisbury. Paris, 1873.

شبنجلر

Oswald Spengler

فيلسوف حضارة الماني، احدث تأثيراً هائلاً بكتابه «انحلال الغرب».

ولد في بلاكنبورج (اقليم هارتس Harz في وسط المانيا)، في ٢٩ مايو سنة ١٨٨٠، وتوفي في ٨ مايو سنة ١٩٣٦ في منشن.

وكان ابوه يدعى برنهر، اما امه فمن اسرة جرتسوف Grantzow وكلاهما كان مسيحياً بروتستنتياً. وامضى اوزفلد دراسته الثانوية في مدينة هله Halle. ثم دخل جامعة برلين حيث تخصص في العلوم الطبيعية وبعد ذلك دخل جامعة منشن (ميونخ). ثم عاد الى برلين ثم الى هله مرة اخرى. وكان الاساتذة الذين حضر دروسهم اساتذة ممتازين، نذكر منهم: برنشتين، ودورن، وارهرد، وهاميم، والويس ريل، وتيودور لپس Lipps، وهانز فاينجر.

وامضى حياته بعد ذلك في مدينة منشن وحيداً في عزلة هائلة وحرية كاملة منقطعاً للبحث والقراءة والتأليف، وكان كتابه «انحلال الغرب» مصدر ثروة كفلت له المعاش طوال حياته.

وتوفي شبنجلر في مدينة منشن في ٨ مايو سنة ١٩٣٦.

فلسفة التاريخ

تمثل اشبنجلر التطور المائل في النظر الى فلسفة التاريخ، الذي احدثه فلهلم دلتاي، وتأثر بفلسفة الحياة التي سادت المانيا في اوائل هذا القرن. فرأى ان يحدث في فلسفة التاريخ ثورة

حول نفسها. وحركتها الدائرية الأولى الكاملة كونت اليوم الأول، الذي فيه بدأت النار في إضاءة الهواء، ومن خلال الهواء، أضادت الماء والتراب. هكذا حدث في اليوم الأول للخلق. ويستمر تيريري في بيان ما تم في الأيام الخمسة الأخرى، محاولاً التوفيق بين تعاليم العلم الطبيعي (الفيزياء) وبين ما ورد في مطلع سفر «التكوين» من الكتاب المقدس معتمداً في فيزيائه على شرح خلقيدوس Chalcidius على محاوره «طيماسوس» لأفلاطون ويتجل في تأويله لعملية الخلق تفسير ذو نزعة ميكانيكية جذرية بالتبوية.

ومن الشارترين أيضاً جيوم دى كونس Guillaume de Conches (١٠٨٠-١١٤٥). وله كتاب بعنوان: «فلسفة العالم، philosophia mundi» وهو دائرة معارف فلسفية وعلمية، وله حواش على «طيماسوس» لأفلاطون وعلى «التعزية بالفلسفة» لبوتثيوس.

لكن ربما كان أجدر هؤلاء الشارترين بالذكر هو جان دى سالسبوري Jean de Salisbury (حوالي ١١١٠ - ١١٨٠) وهو انجليزي لكنه تعلم في فرنسا، وتدرج في المناصب اللاهوتية فيها حتى صار أسقفاً لشارتر. وتوفي وهو في هذا المنصب. وله كتابان رئيسيان هما: Polycraticus وMetalogicon، وفيهما كشف عن ثقافة ممتازة عامرة بأوفى حب للوضوح الذهني، وكرامية للأسلوب الخطابي والتفخيم اللفظي.

ونراه لا ينساق وراء طغتنات عصره: فهو في مشكلة الكليات يتوقف عن الحكم ويراه غير قابلة لأي حل.

مراجع

المصدر الرئيسي هو كتابات جان دى سالسبوري، وهي منشورة في مجموعة ميسي اللاتينية Migne: «الأباء اللاتين» Patrologia Latina ج ١٩٩. كذلك نشر C. G. Webb كتابيه نشرة نقدية:

- a) Polycraticus, 2 vols. Oxford, 1909.
- b) Metalogicon, Oxford, 1909.

أما عن مجموع حركة شارتر، فراجع:

- A. Clerval: Les Ecoles de Chartres au moyen âge, du V^e au XVI^e siècle. Paris, 1895.
- R.L. Poole: «The Masters of the Schools of Paris and Chartres in John of Salisbury's time» in Engl. Histor.

نفسى عما اذا كان هذا التحقيق يتم بالفعل او يمكن فقط ان يتم، فموقفى سيكون موقف العالم الطبيعي الذي يشتمل بالعلم البحث، ويتساوى ذاتيا بالنسبة الى الضرورة في العلية الطبيعية - ولا توجد علية غيرها - ان تظهر هذه الضرورة غالبا او ان لا تظهر على الاطلاق، اي ان هذه الضرورة مستقلة عن المصير. فان هناك آلافاً وآلافاً من التركيبات الكيميائية التي لا تتم بالفعل ولن تتحقق بالفعل يوماً ما، ولكنه قد بُرهن على انها ممكنة الوجود، وبالتالي توجد - بالنسبة الى نظام الطبيعة الثابت، لا الى سبب الكون المتغير. وكل مذهب في الطبيعة مكون من مجموعة حقائق، اما التاريخ فيقوم على وقائع والوقائع تتوالى، بينها الحقائق يستتب بعضها من بعض. وهكذا يختلف «مضى» عن «كيف» ابرقت الساء: تلك واقعة يمكن ان يشار اليها بالبنان دون ما حاجة الى الكلام. . . اذا ابرقت ارعدت: تلك حقيقة تحتاج في التعبير عنها الى قضية. وهكذا يمكن التجربة الحية أن تستغني عن الألفاظ، بينها المعرفة العقلية المنظمة مستحيلة بدون اللفظ. وفي هذا المعنى قال نيتشه: إن «القابل للتعريف هو وحده الذي لا تاريخ له». وبينما التاريخ حادثة حاضرة ذات اتجاه نحو المستقبل ونظرة الى الماضي، نرى الطبيعة من وراء كل زمان مطبوعة بطابع الامتداد دون الاتجاه، وفيها تسود الضرورة الرياضية، بينما، في التاريخ، تسود، الضرورة الاسيانية.

ثم يميز شبنجلر ثانياً بين التاريخ والتاريخ أي كتابة التاريخ. فالتاريخ غير التاريخ بل إن الواحد لا يكاد يقوم الا على اساس انكار الآخر. وذلك لان التاريخ صيرورة خالصة، بينما التاريخ لا يمكن ان يقوم الا بتحويل شيء من هذه الصيرورة الخالصة الى ثبات. وكلما كان الجزء المتحول من التاريخ اكبر، كانت عملية التاريخ ايسر.

واكد شبنجلر التعارض بين فكرة الصيرورة وبين مبدأ العلية والحق في هذا التوكيد، واخذ على السابقين انهم لم يعترفوا بهذا التعارض اعترافاً قوياً واضحا بكل ما يحتويه من ضرورة عميقة.

ذلك ان الحياة - في نظر شبنجلر - هي الصورة التي عليها يتم تحقيق الممكن. واذا كانت الحياة كذلك، فيجب ان تعتبر كأنها كائن مؤجه غير قابل للنقص في اية لحظة من ملاحه، وانه مثقل بالمصير.

ان العلية هي المعقول والقانون وما يمكن التعبير عنه، وهي علامة وجودنا الواعي العقلي كله. اما المصير فاسم لهذا

كوبرنيكية، وذلك باطراح النظرة التقليدية الى التاريخ كتيار مستمر متواصل من العصر القديم فالمصور الوسطى فالعصر الحديث، وان ينظر الى التاريخ بدلا من ذلك على اساس انه مؤلف من دوائر حضارة مغلقة. يقول شبنجلر: «لم يبق اذن إلا القيام مرة ثانية بما قام به كوبرنيكوس من قبل، حين حرر النظر باسم المكان اللامتناهي. ان الروح الغربية قد قامت بهذا التحرر منذ زمان طويل فيما يتعلق بالطبيعة، يوم ان تركت نظام الكون كما تصوره بطلميوس الى نظام الكون كما تصوره اليوم صحيحا وحده بالنسبة الينا. فلم نعد نرى في الوضع الذي يتصادف ويوجد فيه انعكاس على كوكب من الكواكب الاساس للصورة التي عليها يتصور الكون.

«إن التاريخ العام قادر، بل في حاجة الى التحرر من الوضع الذي تصادف ووجد المؤرخ نفسه فيه، وهو «العصر الحديث». فالقرن التاسع عشر يبدو لنا اغنى واهم بكثير جدا من قرن كالقرن التاسع عشر قبل الميلاد. ولكن القمر يبدو لنا ايضا اكبر من المشتري ومن زحل. وبينما نجد ان زمانا طويلا قد مضى منذ ان تخلص الفيزيائي من فكرة الابتعاد النسبي، لا نزال نرى المؤرخ حيث كان: فريسة لهذه الفكرة السابقة المتسلطة على وهمه».

الا فليتحرك المؤرخ من هذا الوهم، بأن يجعل بينه وبين التاريخ الحديث مسافة كافية لان تجعله ينظر الى هذا التاريخ باعتباره شيئا بعيداً كل البعد، غربياً كل القرابة، وباعتباره مدة من الزمان ليس لها وزن اكبر مما لغيرها من مدد الزمان، دون ان يخضع لقاعدة من قواعد هذا المثل الاعلى او ذاك مما يشوهه ويزور في طبيعته، ودون ان يرجعه الى نفسه ويدخل فيه رغباته وهوموه وعواطفه الشخصية التي تغلبها عليه حياته العملية، مسافة اقرب - على حد تعبير نيتشه الذي لم يستطع مع ذلك ان يحققها تمام التحقيق - تسمح باحراك الواقع الانساني من بُعد شاسع جدا، بالقاء نظرة عبر الحضارات كلها بما فيها الحضارة التي ينتسب اليها، وكأنه ينظر فيها وراء سلسلة من قمم الجبال تمتد في الافق البعيدة.

ويبدأ شبنجلر ثورته الجديدة هذه بوضع تمييز بين «التاريخ» وبين «الطبيعة». ويلخص شبنجلر الفارق بين التاريخ وبين الطبيعة تلخيصاً عاماً فيقول: «إن التاريخ مطبوع بطابع الحدوث مرة ما، اما الطبيعة فمطبوعة بطابع الامكان باستمرار. فظالما كنت انظر صورة الكون المحيط بي كي اعرف تبعاً لاية قوانين يجب ان تتحقق هذه الصورة، دون ان اسائل

الذي يوهنا بان تاريخنا بعيدا حافلا بالأحداث ممتداً الى عدة آلاف من السنين، كتاريخ مصر أو الصين، يركّز ويضغظ. في بضعة حوادث عارضة مشتتة، بينما تاريخ قريب نافلة الأحداث لا يكاد يمتد إلى عشرات قليلة من السنين، كتاريخ عصر نابليون، يتفتح ويتضخم كما تتضخم الأشياخ فيبدو أحفل من التاريخ الأول بمرات ومرات! وبينما لم نعد نتوهم أن السحابة البعيدة تسير بسرعة أقل من السحابة القريبة، وأن القطار يزحف بطيئاً وهو يخترق منطقة بعيدة، لا زلنا مع ذلك نتخيل بل ونؤمن بأن سرعة التاريخ القديم: من هندي وبابلي ومصري - أقل في الواقع من سرعة ماضينا القريب»

هذا هو الوهم الاول الذي كشف عنه اشبنجلر لدى المؤرخين الأوروبيين المحدثين.

وهم ثان لا يقل أثراً في تشويه صورة التاريخ عن الوهم الاول، وهو ذلك الوهم الذي يُخَيِّلُ لنا ان التاريخ العام يسير على خط افقي ممتد يمثل «انسانية» واحدة تتقدم باستمرار. وفي تيار هذا الوهم انساق نفر من المفكرين والفلاسفة والمصلحين الذين رأوا فيه تحقيقاً وتأييداً ومعيناً على تصور ما يحملون به من مثل عليا.

فعلينا ان نتخلص من هذين الوهمين. هنالك سري ان التاريخ يتكون من كائنات عضوية حية هي الحضارات، وكل حضارة منها تشبه الكائن العضوي تمام الشبه، فتاريخ كل حضارة هو كتاريخ الانسان او الحيوان أو الشجرة سواء بسواء. والتاريخ العام هو ترجمة حياة هذه الحضارات.

وعلينا ان نعين سياق الحضارات، لنذكر كيف تنبثق فجأة، وتمتد في خطوط رائعة، وتتصلق، واخيراً تختفي وتغوص من جديد في الوحدة والنوم.

وهاك بيان كيف تولد حضارة من الحضارات:

يقول اشبنجلر: «تولد الحضارة في اللحظة التي فيها تستيقظ روح كبيرة وتنفصل عن الحالة الروحية الأولية للطفولة الانسانية الابدية كما تنفصل الصورة عما ليس له صورة، وكما ينبثق الحد والفناء من اللاحدود والبقاء. وهي تنمو في تربة بيئة يمكن تحديدها تمام التحديد، تظل مرتبطة بها ارتباط النبتة بالأرض التي تنمو فيها. وتغوت الحضارة حينها تكون الروح قد حققت جميع ما بها من امكانيات على هيئة شعوب ولغات ومذاهب دينية وفنون ودول وعلوم. ومن ثم تعود الى الحال الروحية الأولية».

اليقين الباطن الذي يجب على الانسان ان لا يصفه وان لا يعبر عنه.

فلسفة الحضارة

وقد وصف اشبنجلر الصورة التي يتجل عليها التاريخ العالمي بعبارة جميلة فقال: «فيض لا نهائي من الصور اللانهائية التي تظهر ثم تختفي، وترتفع ثم من جديد تغوص، وتخلط هائل فيه ترف آلاف الالوان والاضواء بيدوفريسة لاشد انواع الاتفاق والصدفة نزاه وسورة. تلك هي الصورة الاولى للتاريخ العالمي كما تترامى منتشرة على شكل كل واحد امام اعيننا الباطنة. ولكن العين المرفقة النفاذة الى اعماق اعماق الاشياء لا تلبث ان تميز في هذه الفوضى المطلقة صوراً ظاهرة وان عليها غشاء ثقيل لا تريد التخلص منه الا بعناء، صوراً يغيب من ينبوعها كل صيرورة وكل تطور انساني».

وهذه الصور هي الظواهر الاولى لتاريخ الانسانية.

وقد اخذ اشبنجلر فكرة الصورة الاولى (او الظاهرة الاولى) هذه عن جيته.

وقد تجلّت الصورة الاولى للرجل الأوروبي أول ما تجلّت على شكل «كتلة هائلة لا يحصرها المدى من الكائنات الحية الانسانية، وسيل جارف ينبع من هاوية الماضي السحيق حيث يفقد شعورنا بالزمان كل قدرة على التنظيم، وحيث قذف بنا الخيال الجامح - او الجزع - في شيء يشبه السحر، إلى صور العصور الجيولوجية الأرضية كي يخفى من ورائها سرّاً لا يمكن النفوذ اليه، وتيار زاخر يضل في بدياء مستقبل مظلم كهذا الاظلام ليس فيه ثمة مجال للزمان - واماوج من الاجيال العديدة واثبة الحركة تهدر صاخبة على السطح الهائل، ونصال براقعة ثم منتشرة في الفضاء المحيط، واضواء خاطفة تنرجع وترقص من فوقها، محدثة تشويشا واضطرابا في المرأة الصافية، تتحول وتستحيل، وتبرق ثم تختفي. ثم حاول ان ينظمها فتصورها منقسمة الى ثلاثة اقسام سماها: العصور القديمة، والعصور الوسطى، والعصور الحديثة. فاخذ من حضارته محوراً ثابتاً من حوله يدور التاريخ. ولم لا، وحضارته هي المركز الذي منه ينظر، والاتق الذي يحده، في الواقع، بصره، والشمس المركزية التي منها ينتشر الضوء على كل الوجود! أي أن الذي يتحدث هنا هو الغرور الذي تملك الرجل الأوروبي، فلم يردعه شك ولا تواضع، بل اندفع يلوّك في عقله هذا الشبح، شبح «التاريخ العام» - واي «تاريخ عام»! إنه ذلك التاريخ

في اواخر القرن الثامن عشر بأوروبا. وتشعر الروح حينئذ بالحنين، في شيء من الحزن، الى طفولتها الاولى - كما هو واضح في النزعة الرومنطيقية.

واخيرا، وبعد ان اصبحت منهكة القوى، خالية من العصارة، قد نصب منها دم الحياة، تفقد الحضارة الرغبة في الوجود فتطمح، كما هي الحال في ايام الرومان بالنسبة الى الحضارة القديمة (اليونانية الرومانية) - الى النور الباهر الذي غمرها منذ ميلادها حتى ذلك الحين، الى حيث تجد ملاذاً لها في الظلمة التي تكشف حياة الارواح الاولى وفي بطن امها الاولى التي فيها نشأت، في القبر. فهي روح اوشكت على الفناء، فلا تحزن الا لما هو تعبير عن الموت والفناء، الى الظلال الحزينة الشاحبة، والى الليل المظلم المشرف على الهاوية، والى الاحلام التي تملئها الكهوف المعتمة الفاترة، فتستهويها حينئذ نزعة دينية صوفية غامضة، شابهة شيء من الجزع العميق والشعريرة الجوفاء - كما كانت حال الروح القديمة (اليونانية - الرومانية) في اواخر ايامها حينما استهوتها ديانات مترا وايزيس والشمس، فاندفعت تشد السلوى والراحة في ظلالها الزرقاء، وتشعر بالنشوة تغمرها من فيض الحانها الخافتة خضت الموت.

ولكل حضارة اسلوبها المتميز من اسلوب غيرها تمام التمايز، اسلوب نستطيع ان نتلسمه في كل مظهر من مظاهرها فتجده واضحا فيه كل الوضوح: من فن ودين وعلم وسياسة وتركيب اجتماعي.

ويستعمل شينجلر منهج التماثل، المستخدم في علم الحياة، ليبين ان كل الظواهر والصور الدينية والفنية والعلمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية «متعاصرة» بين جميع الحضارات في نشأتها وتطورها وفنائها - وان التركيب الباطن لاية حضارة هو عين التركيب الباطن لكل الحضارات، بل ولا توجد ظاهرة واحدة ذات قيمة عميقة في الصورة التاريخية لحضارة ما دون ان يوجد ما يناظرها تماماً في غيرها من الحضارات ولهذا الأمر نتيجتان على جانب كبير من الأهمية: الأولى انه يصبح في وسعنا ان نتجاوز حدود الحاضر وان نتنبأ تنبؤاً دقيقاً يقينياً بما ستكون عليه حال الأدوار التي لم تمر بها الحضارة الغربية بعد، من حيث صورتها الباطنة وعصرها وسياق تطورها، ومعناها، ونتائجها، كما يستطيع الكيميائي ان يحدد سابقا بالدقة ما سيحدث لمركب من المركبات لو اجريت عليه كذا وكذا من العمليات، او كما يعرف الفيزيائي ما سيجري للجسم ابتداءً من نقطة معلومة.

ولما كانت الحضارة كالكائن العضوي الحي فانها تمر بنفس الأدوار التي يمر بها هذا الكائن الحي ابان تطوره: فلكل حضارة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها، او ان شئت فمثل ادوار الحضارة بأدوار السنة وقل حينئذ ان لكل حضارة: ربيعها، وصيفها، وخريفها، وشتاءها.

ولكل دور من هذه الادوار من الخصائص ما للفصول السنوية التي تناظرها من خصائص، او ما لأدوار حياة الانسان المناظرة لها من خصائص ومميزات. فحضارة كالحضارة الغربية (او الأوروبية الاميركية) تبدو لأول مرة على الاضواء الخافتة الاولى في فجر العصر الروماني القوطي حوالي سنة ٩٠٠ ميلادية، تبدو طفلة لم تشعر بعد بقواها. فتقدمت الى النور في خوف واستحياء. ولكن كانت تشع من نظراتها تعبيرات عن قوى كامنة زاهرة في باطنها، مؤذنة بنمو فذ سريع، وسرعان ما اهتزت تربة بيتشاهي وتشمل اقلها بمد من بروفانس التروبادور حتى كاتدرائية الاسقف وفرد في هيلدسهايم Hildesheim فزكت وترعرعت وبدت الحضرة في كل مكان وهكذا رفّت روح الربيع على هذه البيئة، فاشاعت فيها قشعريرة الخلق والحياة المليئة، فأصبح كل شيء يؤذن بميلاد روح جديدة، روح استيقظ حينئذ شعورها، في شيء من الغموض والقلق والاستحياء والجزع، فبدأت وتنازل كل العناصر الشيطانية المظلمة التي فيها وفي الطبيعة الخارجية، وكأنها تنازل خطيئة، كي تسعى قليلاً قليلاً في نضوج مستمر الى التعبير الواضح المضي عن وجود استطاعت اخيراً ان تظفر به وان تدركه. وكلما غمت واقتربت شيئاً فشيئاً من صيفها تحدت ملاعها واستقرت اللغة التي تعبر بها عن نفسها، وتمايز الطابع الخاص بها في الاوضاع التي تحققها، واصبحت كل لحظة من لحاتها مختارة دقيقة، فيها خفة وفيها وضوح، كما نراه واضحاً في الآثار الفنية التي تعبّر عن هذه الفترة من تطور الحضارة، مثل رأس امينيمحت الثالث (في التماثل المنسوب الى الهكسوس بتانيس) في الحضارة المصرية، وكاتدرائية ايا صوفيا في الحضارة العربية، ولوحات تسيانو في الحضارة الغربية.

فاذا ما وصلت الحضارة إلى قمة تطورها وحقت كل ما فيها من امكانيات واستنفدت قواها الخالقة، بدأت شيخوختها وانتقلت من حالة الحضارة بمعناها الدقيق الى حالة المدنية، فينطفئ النور الذي كان متوهجاً بها من قبل، شيئاً فشيئاً، ولا يرسل الاشعاعاً فيه من القوة الحقيقية اقل مما يدل عليه المظهر، يحاول ان يخلق أثراً عظيماً - كما هي الحال في النزعة الكلاسيكية

يجعلوا منها وحدة شمورية تامة، وأن يكونوا منها
امبراطورية عديدة، وأن يلبقوا بها أعلى درجة قَدْر لها
الوصول إليها.

وثمت حضارة أخرى، توسّطت في الزمن بين
الحضارة العربية والحضارة الغربية، وتلك هي الحضارة
المكسيكية، وهي حضارة سيئة الحظ، قد عانت موتاً مبكراً
قاسياً على يد الحضارة الغربية، فلم يقدر لها أن تكشف
عن كل إمكانياتها.

وأخيراً جاءت الحضارة الغربية، أو الأوروبية
الأميركية، ابتداءً من عهد أوتو الأكبر. فحوالي سنة
١٠٠٠ بعد الميلاد شعرت الشعوب الأوروبية بجنسياتها:
هذا ألماني، وذاك إيطالي، وآخر فرنسي الخ. بعد أن
كانت هذه الشعوب لا تشعر بجنسياتها باعتبارها فرجة أو
ليباردين أو قوطاً.

أما الرموز الأولية لهذه الحضارات العليا فهي كما يلي
بالنسبة إلى أربع منها:

١- الحضارة الأوروبية الأميركية رمزها: المكان
اللامتناهي الخالص؛

٢- الحضارة العربية رمزها: الكهف أو السرداب أو
التجويف الداخلي؛

٣- الحضارة المصرية رمزها: الطريق.

٤- الحضارة القديمة (اليونانية الرومانية) ورمزها:
الجسم المتكامل.

ويتابع شبنجلر- في تحليل أوفى على الغاية من
العمق والبراعة - تحلي هذا الرمز الأولي في مختلف مظاهر
كل حضارة من هذه الحضارات الأربع.

مؤلفاته

١٩٠٤: «هيرقليطس. دراسة في الأفكار الرئيسية
الديناميكية في فلسفته» Heraklit. Eine Studie
über den energetischen Grundgedanken
sciner Philosophie. وقد طبع أولاً في هله على
الزالة عند الناشر كيمر C. A. Kaemmerer .
ثم طبع مرة أخرى في مجموع خطبه ومقالاته التي
ظهرت سنة ١٩٣٧ عند الناشر بك C. H. Beck

هي الحضارة الصينية على نهر هونجهاو الأوسط حوالي
سنة ١٤٠٠ ق. م. ؛ والثالثة هي الحضارة القديمة
(اليونانية الرومانية) على بحر إيجه حوالي سنة ١١٠٠ ق.

٠٤

ولكن الاكتشاف الخطير الذي قام به شبنجلر في
ميدان الحضارات هو اكتشافه وجود حضارة ذات رقعة
موزعة بعض التوزع، حدّها الشمالي مدينة الرها،
والجنوبي سوريا وفلسطين وهما موطن «العهد الجديد» (من
«الكتاب المقدس») وكتاب «المشاة» عند اليهود، وتقوم لها
الاسكندرنية بمثابة الطليعة. وتحد من الشرق بتلك المنطقة
التي سيطرت عليها الديانة الزردكية بعد يقظتها، تلك
اليقظة التي تشهد عليها بقايا الآثار الأفسنية (الابستاقية)،
والتي ولدت فيها الديانة المانوية، وفيها كُتب «التلمود».
وفي أقصى الجنوب توجد المنطقة التي ستكون مهد الاسلام
في المستقبل والتي مرّت بمصر فروسية بلغ أوجه من
النضوج. ولا تزال نجد حتى اليوم في هذه البيئة أطلال
القصور والحصون التي فيها حدثت حروب ومعارك حاسمة
بين دولة «أكسوم المسيحية على الشاطئ الإفريقي، ودولة
الخميريين اليهودية على الساحل العربي المقابل، وهي
حروب زاد أوارها السلاح السياسي الذي استخدمته كل
من روما وفارس. وأخيراً نجد في أقصى الشمال مدينة
بيزنطة التي كانت خليطاً عجيباً من الحضارة القديمة
(اليونانية الرومانية) المتأخرة، والفروسية القديمة التي لا
نجد لها غير صورة غامضة في النظام الحربي البيزنطي.

هذا العالم المختلط المشتت المتشعب الأطراف لم
يستطع أن يشعر بوحدة إلا على يد الاسلام. وهذا هو سرّ
نجاحه المائل السريع، فإن العلة في هذا النجاح هي ان
الاسلام هو وحده الذي استطاع أن يجعل هذه البيئة
الشاسعة الموزعة تشعر بأنها تكون وحدة، وهي وحدة الحضارة
التي تربطها كلها في ذلك الزمان.

وعن الاسلام، نشأت الحضارة العربية التي بلغت
أوجَ نضوجها الروحي حينما أغار المتبربرون الأوروبيون على
هذه البيئة قاصدين بيت المقدس: فالمدنية الاسلامية حتى
الحروب الصليبية تمثل الصورة العليا لهذه الحضارة، التي
سمّاها شبنجلر باسم «الحضارة العربية». ولعل السبب في
تسميته إياها بهذا الاسم الذي لا ينطبق إلا على جزء منها
أن العرب هم الذين استطاعوا، على يد الاسلام، أن

القدم هي بيثة الحضارة البابلية القديمة، التي أصبحت منذ ألف سنة مسرحاً لكثير من الفزاة حتى سادها الشعب الفارسي، وهو شعب فطري، فلما جاءت سنة ٣٠٠ قبل الميلاد بدأت في هذه البقعة يقظة هائلة لدى الشعوب الشابة، التي تقطن فيها بين سينا وجبال إيران، وتكلم باللغة الآرامية، حينئذ قامت صلة جديدة بين الله والإنسان وشعور كوني جديد نحو كل الأديان القائمة، أديان أهرمن ويزدان، ويعل، واليهودية، ودفع إلى الخلق والتجديد. لكن حدث في هذه اللحظة أن ظهر المقدونيون، وهم طائفة من المغامرين، فغزوا هذه المنطقة؛ وتكونت حينئذ طبقة رقيقة من الحضارة القديمة على سطح هذه البقعة كلها حتى الهند والتركستان. وهنا حدث التشكل الكاذب: فقد جاءت موقعة اكثيوم بين انطونير واكتافوس، وكان الواجب أن يتصر انطونير، لا اكتافوس. وعلى كل حال فإن هذه المعركة كانت في الواقع معركة «بين الروح الأيلونية (اليونانية الرومانية) وبين الروح العربية (أو الصحراوية) كما يسميها شبنجلر»، بين الآلهة المتعددة وبين الله الواحد، بين الإمارة وبين الخلافة.

ولكل حضارة رمز أولي يطبع بكامله جميع مظاهر هذه الحضارة. ولنذكر الآن الرموز الأولية لأشهر الحضارات.

وهنا يتحدث شبنجلر عن أشهر الحضارات التي ظهرت في التاريخ رمقى ظهرت، وفي أية بيثة ولدت.

وشبنجلر في تأمله للتاريخ العام قد اكتشف وجود ثمان حضارات عليا رئيسية هي:

- (١) الحضارة المصرية، (٢) الحضارة البابلية، (٣) الحضارة الهندية، (٤) الحضارة الصينية، (٥) الحضارة القديمة (اليونانية - الرومانية)، (٦) الحضارة العربية، (٧) الحضارة المكسيكية، (٨) الحضارة الغربية (الأوروبية الأمريكية).

فحوالي سنة ٣٠٠٠ ق. م. قامت على شاطئ نهرين في بقعة صغيرة حضارتان: إحداهما على شاطئ النيل هي الحضارة المصرية، والأخرى على شاطئ الفرات هي الحضارة البابلية.

وحوالي سنة ١٥٠٠ ق. م. ولدت ثلاث حضارات جديدة: أولاها الحضارة الهندية في بنجاب العليا، والثانية

والنتيجة الثانية هي أنه سيكون في مقدورنا أن نكون من جديد عصوراً بأكملها قد مضت منذ أمد بعيد ولم نعد نعلم عنها شيئاً، بل وإن نعرف أحوال حضارات بأكملها هوت في الماضي السحيق.

دوائر الحضارة

الحضارات اذن كائنات عضوية. وتبعاً لذلك فانها تمتاز بتلك الصفات التي يمتاز بها كل كائن عضوي حي. فلكل حضارة كيانها المستقل المنزول تمام العزلة عن كيان غيرها من الحضارات. ولا سبيل الى اتصال حضارة بحضارة اخرى ما دامت كل حضارة، باعتبارها كائناً عضوياً ووجوداً حقيقياً، تكون وحدة مغلقة على نفسها. وما يشاهد من تشابه في الموضوع بين حضارة وحضارة، او بين تشابه في اسلوب التعبير عن حضارتين مختلفتين، اما هو وهم فحسب. انه تشابه في الظاهر ولا يتعدى الى الجوهر، لان كل حضارة تعبير عن روح، والروح تختلف بين الحضارة والحضارة الاخرى تمام الاختلاف في جوهرها واسلوبها ومكنات وجودها.

ولهذا لا يوجد اتصال بين الحضارات بعضها وبعض، ولا تأثير وتأثر من بعضها في البعض الاخر. واذا تتبعنا الحضارات المتوالية، وجدنا ان الحضارات اللاحقة لم تأخذ من الحضارات السابقة غير اشياء ضئيلة جداً، ولم ترتبط وايها الا بطائفة لا تذكر من الروابط.

لكن قد يحدث بين حضارة وحضارة تالية ما يسميه شبنجلر بظاهرة «التشكل الكاذب» وذلك حين تنتشر حضارة قديمة على البقعة التي تولد فيها حضارة جديدة انتشاراً قوياً يحول بين الحضارة الجديدة وبين النفس والنمو الطبيعي، فلا تستطيع الحضارة الجديدة ان تنمي صور تعبيرها الخاصة، بل يحل بينها وبين نضوج شعورها بذاتها. فان «كل ما ينشئ من أعمال هذه الروح الغضة لا يلبث أن ينصب في القوالب الفارغة التي تركتها هذه الحياة الاجنبية عنها. وانواع الشعور الشابة الزاهرة تتحجر في الآثار الهرمة الغائية، وبدلاً عن ان تصاعد بفضل ما لها من قدرة ذاتية على النمو بنفسها، لا ينمو فيها غير الحقد الهائل الذي تحمله ضد القوة الاجنبية.

ويضرب شبنجلر لهذه الظاهرة في تكوين الحضارات مثلين: الحضارة العربية، والحضارة الروسية.

الحضارة العربية قد نشأت في بيثة لها ماض موغل في

- الاشتراكية. وظهر عند نفس الناشر بك Beck.
- ١٩٢٤: «البناء الجديد للريش الألماني» Neubau des deutschen Reich عند نفس الناشر بك في ١٠٤ صفحة، ويتضمن: الفوضى؛ خدمة الدولة والشخصية؛ الحق كنتيجة للواجبات؛ التربية - نظام أم تعليم؟؛ البقاء الألماني؛ ضد بلشفية الفئران؛ العمل والملكية؛ الموقف العالمي.
- «الاقتصاد» Die Wirtschaft عند نفس الناشر في د + ٤٩ صفحة. ويحتوي على: (١) النقد: الزراعة والتجارة؛ الطبقة الاجتماعية والطبقة الاقتصادية؛ وتعبئة الأموال بواسطة النقد؛ النقد والعمل؛ الرأسمالية؛ التنظيم الاقتصادي. (٢) الآلة: روح الصناعة الفنية؛ الصناعة الفنية في الحضارة القديمة؛ الصناعة الفنية الفارسية؛ الإنسان كعبد للآلة؛ صاحب العمل والعمال والمهندس؛ الصراع بين النقد والصناعة؛ الكفاح النهائي بين النقد والسياسة؛
- «واجبات الشباب الألماني السياسية» Politische Pflichten der deutschen Jugend وهي محاضرة القيت في ١٩٢٤/٢/٢٦ في جماعة المدارس العليا للفن الألماني في فرنسبرج، عند نفس الناشر في ٣٢ صفحة.
- «فرنسا وأوروبا» Frankreich und Europa، مقالة ظهرت في «مجلة كيلن (كولونيا)» Kölnis- che Zeitung في ٢٦ / ١ / سنة ١٩٢٤. ثم ظهرت في مجموع «خطبه ومقالاته» من ص ٨٠ - ص ٨٨.
- «واجبات النبالة» Aufgaben des Adels، محاضرة القيت في ١٩٢٤/٥/١٦ في يوم النبالة الألماني في برسلو، وظهرت في «مجلة النبالة الألمانية» Deutsche Adelsblatt، السنة الثانية والأربعين، رقم ١٣. ونشر ثانياً في «خطبه ومقالاته» ص ٨٩ - ص ٩٥.
- «مشروع أطلس قديم» Plan eines neuen Atlas antiquus محاضرة القيت في ١٩٢٤/١٠/٣ في يوم المستشرقين في منش.

- في منش بعنوان: «خطب ومقالات لأوزفلد شبنجلر» Oswald Spengler: Reden und Aufsätze من ص ١ - ص ٤٧.
- ١٩١٠: «الظافر». صورة إجمالية. Skizze، وهي قصة صغيرة، والوحيدة الكاملة بين المشروعات القصصية والأدبية التي فكر فيها شبنجلر.
- ١٩٢٠: «انحلال الغرب: صورة إجمالية لهيئة تاريخ العالم». Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte وقد ظهر الجزء الأول سنة ١٩٢٠ عند الناشر بك C. H. Beck في منش في ٦١٥ + ٦١٥ صفحة. وهذا هو كتابه الرئيسي الضخم الذي أودع فيه كل فلسفته.
- ١٩٢٢: وظهر الجزء الثاني منه في ٦٣٥ + ز صفحة عند نفس الناشر.
- ١٩٢٠: «أفكار حول الشعر الغنائي» Gedanken zur lyrischen Dichtung. وقد كتب هذه المقالة كمقدمة لديوان شعر ارنت دريم Ernst Droem بعنوان «أغاني» Gesängen وظهرت عند نفس الناشر، ثم طبع عند نفس الناشر، ثم طبع مرة أخرى في مجموع «خطبه ومقالاته» الذي أشرنا إليه آنفاً من ص ٥٤ - ص ٦٣.
- ١٩٢١: «تشاؤم؟» Pessimismus. وقد نشرت هذه المقالة في «الحوليات البروسية» Preussische Jahrbücher سنة ١٩٢١ ج ١٨٤ الكراسة رقم ١، ثم في «سلسلة كتب الحوليات البروسية»، رقم ٤، عند الناشر جيورج اشتلكه Georg Stilke في برلين. ثم أعيد نشرها في مجموع «خطبه ومقالاته» من ص ٦٣ - ص ٧٩، وقد قصد منها إلى الدفاع عن الجزء الأول من «انحلال الغرب» ضد سوء التأويل السياسي الذي عاناه هذا الكتاب.
- ١٩٢٢: «البروسية والاشتراكية» Preussentum und Sozialismus في د + ٩٩ صفحة، ويحتوي على: مقدمة؛ ثورة سنة ١٩١٨؛ الاشتراكية كصورة للحياة؛ الإنجليز والبروسيون؛ ماركس؛ الدولية

وتحتوي: الصناعة الفنية كأسلوب للعمل (تكتيك) في الحياة؛ أكلوا النبات والحيوانات المفترسة؛ نشأة الإنسان؛ اليد والآلة. الدور الثاني: الكلام والتهوؤ بالاعمال. النهاية: علو الحضارة الآلية وانحدارها.

١٩٣٣: «السنوات الحاسمة. ألمانيا وتطور التاريخ العالمي» Jahre der Entscheidung, في بد + ١٦٥ صفحة. وفيه يعرض آراءه التطبيقية في السياسة، ويحلل ثورة الشعوب الملونة، ومصير الشعوب البيضاء.

«عمر الحضارات الأميركية» Das Alter der Amerikanischen Kulturen. وقد نشرت هذه المقالة في - Amerikanischen Archivs. ج ٧، عدد ٢، سنة ١٩٣٣، عند الناشر فردند ديملر Dümmler في برلين. وأعيد نشرها في «خطبه ومقالاته» ص ١٣٨ - ص ١٤٧.

١٩٣٤: «عربة القتال ومدلولها بالنسبة الى سير تاريخ العالم» Der Streitwagen und seine Bedeutung für den Gang der Weltgeschichte القيت في ١٩٣٤/٢/٦ في جماعة أصدقاء الفن الآسيوي والحضارة في منشن، ونشرت في «أبحاث جماعة فن شرقي آسيا» السنة التاسعة رقم ١/٢. وأعيد نشرها في «خطبه ومقالاته»، ص ١٤٨ - ص ١٥٢.

١٩٣٥: «قصيدة ورسالة» Gedicht und Brief، لذكرى فلي أشميد، كلمة ملحقة بكتاب «سمفونية لم تتم» لفلي أشميد Willy Schmid، عند الناشر أولدنبورج في منشن وبرلين. وأعيد نشرها في «خطبه ومقالاته»، ص ١٦٣ - ص ١٥٧.

«في التاريخ العالمي للألف سنة الثاني قبل الميلاد» Zur Weltgeschichte des zweiten vor-christlichen Jahrtausends نشر في مجلة «العالم» كتاريخ، السنة الأولى سنة ١٩٣٥، الكراسة ١ - ٥، الناشر كولهمر، في اشتوتجرت. وأعيد نشرها في «خطبه ومقالاته»، ص ١٥٨ - ص ٢٩١.

ونشرت في مجلة «العالم كتاريخ» Die Welle Als Geschichte, السنة الثانية سنة ١٩٣٦، الكراسة رقم ٤، الناشر: ف. كولهمر، W. Kohlhammer. في اشتوتجرت. ونشر ثانياً في «خطبه ومقالاته»، ص ٩٤ - ١٠٤.

«آسيا القديمة»، من مؤلفاته المتروكة، نشرت في مجلة «العالم كتاريخ»، السنة الثانية سنة ١٩٣٦، الكراسة رقم ٤. ونشرت ثانية في «خطبه ومقالاته»، ص ١٠٥ - ص ١٠٩.

«نيتشه وقرنه» Nietzsche und sein Jahrhundert، محاضرة القيت في ١٩٢٤/١٠/١٥، بمناسبة مرور ثمانين سنة على ميلاد نيتشه، في دار محفوظات نيتشه في فيمار. ونشر لأول مرة في «خطبه ومقالاته»، ص ١١٠ - ص ١٢٤.

١٩٢٦: «في تاريخ تطور الصحافة الألمانية» Zur Entwicklung der deutschen Presse، مقالة في «نشرة الصحف» سنة ١٩٢٦ رقم ٢٥. وأعيد نشرها في «خطبه ومقالاته»، ص ١٢٥ - ص ١٢٨.

١٩٢٧: «مشروع لإجراء مسابقة بين رجال القضاء»، نشرت لأول مرة في «خطبه ومقالاته»، ص ١٢٩ - ١٣٠.

«طبيعة الشعب الألماني» Vom deutschen Volkscharakter مقال في المجلة السنوية الموسومة باسم: «ألمانيا» Deutschland

«مقدمة لمقالة رتشارد كورهر عن تناقص السكان» Einführung zu einen Aufsatz Richard Korherr über den Geburtenrückgang الشهرية لجنوب ألمانيا Suddeutsche Monatsheften، السنة ٢٥ رقم ٣، ديسمبر سنة ١٩٢٧. وأعيد نشره في «خطبه ومقالاته» ص ١٣٥ - ص ١٣٧.

١٩٣١: «الإنسان والصناعة الفنية. مساهمة في إيجاد فلسفة في الحياة» Der Mensch und die Technik، في ز + ٧٩ صفحة عند الناشر بك في منشن،

الحقيقة، وفي مقابل رجال الاكاديمية الافلاطونية في عصرها الأوسط الذين يقررون أنه لا يمكن الوصول إلى الحقيقة. وأول مذهب فلسفي بني على الشك التام في إمكان المعرفة الانسانية هو مذهب فورون (٣٦٥-٢٧٥ ق.م) Pyrrhon d'Elée وتلاميذه: نوسيفان Nausiphane استاذ أيبفور، وتيمون الفليونتي Timon de Philionte، ومينفلس Meneclès - وان كان من غير المعروف يقين ما ادلى به هؤلاء من حجج ضد إمكان المعرفة، ولا نستطيع ان ننسب اليهم ما سنراه فيما بعد عند انسيداموس، وسكستوس من حجج.

وخير وسيلة لعرض آراء الشكاك اليونانيين دون تحديد تاريخي دقيق لنصيب كل منهم في صياغتها - ان نعرض هذه الحجج بحسب ما ذكره سكستوس امبريكوس في كتابه:

- (١) الجمل الهورونية Hypotyposes
(٢) «ضد المعلمين» Contra Mathematicos

لم يختلف الشكاك في شيء، فيما يتصل بالغاية، عن الرواقين والأبيقوريين، فكل هذه المدارس تتفق في غاية واحدة هي أن يجعل الانسان قصده من الفلسفة أن تكون مؤدية إلى أن يحيا المرء حياة سعيدة. فكما أن الرواقين والأبيقوريين قد اتجهوا في فلسفتهم إلى الأخلاق وإلى الناحية العملية منها، كذلك اتجه الشكاك إلى الناحية العملية من الفلسفة، فطالبوها بما طالبا به الرواقون والأبيقوريون سواء بسواء؛ وكل ما هنالك من خلاف بين الطرفين، أو بين كل هذه الأطراف جميعاً، هو في الوسيلة المؤدية إلى تحقيق هذه السعادة المنشودة من الأخلاق والفلسفة جميعها: فالرواقون والأبيقوريون قد ظنوا أن تحصيل هذه السعادة يكون بالإيمان اليقيني ببعض المبادئ الميتافيزيقية الطبيعية الأصلية، أي بتوكيد إمكان المعرفة وبناء الأخلاق على أساس ما يعتقد المرء مما تؤكده له معرفته، بينما نجد الشكاك يقولون: إنه لكي يصل الانسان إلى الحياة السعيدة، يجب عليه أن يرفض كل إمكان للمعرفة، وبهذا يصل إلى حالة الطمأنينة السلبية التي يشدها. ولهذا نجد الشكاك يتسبون إلى نفس العصر الذي ينتسب إليه الرواقون والأبيقوريون، لأن هؤلاء وأولئك قد وضعوا غاية واحدة، واتجهوا إتجاهاً واحداً، ولم يكن موقف الشكاك غير نتيجة ضرورية للموقف الذي وقفته المدرسة الرواقية، والمدرسة الأبيقورية. بل وليس الشكاك في مذهبهم غير تطور منطقي لما أدت إليه الفلسفة اليونانية من قبل منذ عصر أفلاطون وأرسطو. فإننا نجد أولاً أن المدرسة المخارطة قد عثت

١٩٣٦: «هل السلم العالمي ممكن؟» Ist Weltfriede Möglich? رد بالتلغراف على سؤال امبريكي. نشر بالانكليزية في Hearst's International Cosmopolitan؛ يناير سنة ١٩٣٦ ونشر بالألمانية لأول مرة في «خطبه ومقالاته»، ص ٢٩٢ - ص ٢٩٣.

مراجع

- عبد الرحمن بدوي: «اشبنجلر»، القاهرة سنة ١٩٤١.
— R.G. Collingwood: «Oswald Spengler and the theory of historical cycles». in *Antiquity*, sept, 1927.
— A. Fauconnet: *Un philosophe allemand contemporain Oswald Spengler (Le prophète du declin de l'Occident)*. Paris, 1925.
— Lucien Febvre: «De Spengler à Toynbee, quelques philosophes opportunistes de l'histoire.» *RMM*, oct. 1935.
— H.S. Hughes: *Oswald Spengler, a critical estimate*. New York. London, 1952.
— E Meyer: *Spenglers Untergang des Abendlandes* Berlin 1925.
— M. Schroter: *Metaphysik des Untergangs. Eine Kulturelle Studie über Oswald Spengler*. München, 1949.
— P. A. Sorokin: *Social philosophy of an age of crisis*. Boston, 1950.
— *Spenglerstudien. Festgabe für Manfred Schröter* München, 1966.

الشك والشكاك

Scepticisme et Sceptiques

كلمة «شكاك» *σχεπτικός* في اليونانية تطلق على «من ينظر بإيمان، من يفحص باهتمام» قبل ان يصدر حكماً على شيء أو قبل أن يتخذ أي قرار.

ولهذا نجد سكستوس امبريكوس يضع «الشكاك» *σχεπτικός* بين الفرق الفلسفية بوصفهم «الذين يواصلون البحث والتحري»، في مقابل «الدوجمائيين» الذين هم مثل أرسطو والأبيقوريين والرواقين يعتقدون أنهم اكتشفوا

للحياة قد مثل الشك أصدق مما ورد لنا من أقواله خاصاً بهذا الشك، وعلى كل حال فما ورد قد ورد إلينا عن طريق تيمون، ولن نستطيع أن نفرق بين ما يقوله تيمون وبين ما قاله فورون. يقول تيمون في عرضه لآراء المدرسة الفورونية إن الفلسفة الشكية تدور حول مسائل ثلاث: المسألة الأولى: مسألة طبيعة الأشياء في ذاتها من حيث إمكان معرفتها، والمسألة الثانية مسألة الموقف الذي يجب أن يقفه الحكيم بآزاء طبيعة المعرفة التي لدينا عن طبائع الأشياء، والمسألة الثالثة: الموقف العملي الذي يستخلصه الإنسان من هذا الموقف الفكري.

أما فيما يتصل بمسألة طبائع الأشياء من حيث إمكان معرفتها، فإنا نجد فورون ومدرسته ينكرون أن يكون للمعرفة الحسية أو للمعرفة العقلية أدنى قيمة في إيصالنا لمعرفة حقائق أو حقيقة الأشياء. فسواء النظر العقلي والادراك الحسي لا يستطيع أحدهما إلا أن يحدنا ذاتها، فنحن لا ندرك من الأشياء في الواقع إلا ما «يبدو» لنا، وكان كل شيء في الخارج هو بالنسبة إلى الذات المدركة مظهر فحسب، أما طبيعة الشيء في ذاته فلا سبيل إلى الوصول إلى معرفة كتبها. وإذا كانت المعرفة النظرية أو النظر العقلي يقوم على الحس فما ينطبق على الحس ينطبق بدوره على المعرفة العقلية إن لم يكن بالأحرى والأولى، لأن النظر العقلي سيكون غير مباشر، وكلما تعددت الوساطة، بعد الإنسان عن الأصل، فما ينطبق على الحس من حيث أنه لا يستطيع أن يتأدى بنا إلى فهم ماهيات الأشياء، ينطبق كذلك بطريقة أولى على النظر العقلي. ولم يفضل فورون ولا مدرسته القول في هذا الشك، فلم يقيموا حججاً دقيقة تبين استحالة المعرفة الحقيقية لطبائع الأشياء، ولم يكشفوا شيئاً فيما يتصل بطبيعة الاحتمال وشروط المعرفة الحقيقية ولإستحالة وجود هذه الشروط بالنسبة إلى الإنسان، وإنما الحجج المشهورة، وخصوصاً الحجج العشر المعروفة التي تمثل أعلى صورة بلغها الشك في العصر القديم، إنما ترجع لأول مرة إلى أنسيديموس. ولهذا، وعلى الرغم من آثاراً من هذه الحجج العشر لعل أن يكون قد قال بها فورون ومدرسته، لهذا كله لا نستطيع أن نقول إن فورون أو مدرسته قد وضحت المسألة أكثر من هذا.

وعلى أساس النتيجة التي انتهينا إليها فيما يتصل بهذه المسألة الأولى يجب علينا أن نفق فيما يتعلق بالمسألة الثانية؛ لأنه إذا كان كل شيء ظاهرياً فحسب، وكنا لا ندرك من الأشياء إلا مظهرها الخارجي دون أن نعلم شيئاً عن طبيعتها وحقيقتها الخاصة، لم يكن أمامنا غير الاحتمال، أو بتعبير أدق، الظن

بالجدل ويرفض تكوين التصورات على النحو السقراطي، وحللت وبحثت كثيراً لدرجة تؤدي إلى سبيل الشك، إن لم يكن إلى الشك فعلاً. والفلسفة الأفلاطونية والأرسطية قد أدت هي الأخرى إلى نوع من الشك، لأن المشاكل التي أثارها هذه الفلسفة لم تجد حلاً شافياً عند تفكير أفلاطون وأرسطو، بل تركت كثيراً من المشاكل معلقة، لا تدعو إلى الثقة واليقين. ثم جاء الرواقيون والأبيقوريون فزادوا الموقف حرجاً على حرج، بأن رفضوا الفلسفة التصورية الأفلاطونية وشكوا في قيمة الكليات واتجهوا إلى الحس، مع أن الحس قد رفض عند أفلاطون وأرسطو على أساس أنه لا يؤدي إلى العلم اليقيني، فكان نظرية المعرفة عند الأبيقوريين والرواقين كانت استمراراً شكياً لما بدأه الميغاريون، مزوفاً بالمشاكل التي أثارها أفلاطون خصوصاً في «تيتانوس» وأرسطو في نظريته العامة في المعرفة. ولهذا لم يكن غريباً أن ينشأ تيار جديد يكون في الواقع مركب موضوع للموقفين المتعارضين: موقف الأبيقوريين، وموقف الرواقين. فإن التعارض الذي قام بين هاتين المدرستين قد تبين أنه تعارض لا يمكن أن نجد منفذاً فيه للتوفيق؛ فكيف نوفق بين النظرة الذرية والنظرة الكلية الكونية؛ وكيف نوفق بين العلو وبين وحدة الوجود، وكيف نوفق بين الضرورة الموجودة في الطبيعة عند الرواقين وبين الحرية وجانب الاتفاق الكبير عند الأبيقوريين؟ كل هذا كان من شأنه أن يؤدي إلى نتيجة واحدة هي أن المعرفة ليست ممكنة، وبالتالي يجب على الإنسان أن يشك وأن يرتب حياته العملية على أساس هذا الشك، فقامت في هذا العصر مدرستان رئيسيتان تقومان على الشك: الأولى مدرسة فورون، والثانية مدرسة الأكاديمية الجديدة.

مدرسة فورون: فورون من مدينة إيليس، وقد رحل مع الاسكندر في إحدى رحلاته إلى الهند، وأعجب بالفقراء الهنود. ولكننا لا نستطيع أن نقول: إنه قد أخذ شكه عن المذاهب الهندية: أولاً لأن منطق الفلسفة اليونانية يقتضي أن يكون هذا الشك محلياً عند اليونان، كما أننا لا نعلم على وجه التدقيق هل عرف فورون شيئاً عن المذاهب الشكية عند الهنود. ولما عاد إلى بلاد اليونان، كون مدرسة أو شبه مدرسة لم تستمر طويلاً ولا يستحق أن يذكر من بين أعضائها غير شخص واحد، هو تيمون.

لم يكتب فورون شيئاً، ولذا لا نعلم في الواقع عن مذهبه شيئاً يقينياً، كما أن الأرجح أن ينظر إليه من ناحية كونه شخصية، قبل عده مفكراً بمعنى الكلمة. فهو في طريقة أخذه

ولن نستطيع أن نضيف شيئاً غير هذا إلى فورون ومدرسته. فقد كانت مدرسة قصيرة العمر ولم يكن مؤسسوها من ذوي العقول الفلسفية المفكرة، وإنما كانوا أقرب ما يكونون إلى الحكماء الذين يمجون ويواسطه حياتهم يعبرون عن اتجاههم الفكري.

الأكاديمية الجديدة: وإنما قام الشك على أسس فلسفية، وإنما وتطور من الناحية النظرية بفضل الاتجاه الجديد الذي أخذته الأكاديمية ابتداء من القرن الثالث قبل الميلاد. فقد بدأت الأكاديمية منذ ذلك الحين تتجه إتجهاً علمياً، وأصبحت أبعاد ما تكون عن الأفكار التوجيهية الرئيسية عند أفلاطون واسوسيبوس وإكسينوقراط، كما أن الطابع العلمي قد بدأ يبرزو تفكير الأجيال التالية لإكسينوقراط، فأصبحوا لا يفترون في شيء، من حيث الهدف الأصلي الذي ترمي إليه الفلسفة، عن الأبيقورية والرواقية. هذا إلى أنهم وإن عتوا عناية كبيرة بالناحية العلمية، فإنهم لم ينتهوا بهذه الناحية العلمية الاتجاه القديم القائم على التيقن، وإنما اتجهوا بها إتجهاً أميل إلى الشك، فأصبحوا يشكون في الأسس الرئيسية التي تقوم عليها المعرفة الإنسانية. وزاد هذا الاتجاه وتوطد طوال القرن الثالث حتى أصبحت الغاية التي يتجه إليها أتباع الأكاديمية أن يجاربوا كل التيارات اليقينية، سواء أكانت هذه التيارات ممثلة في شخصية الأقدمين، أم كانت ممثلة في شخصية معاصرين، خصوصاً فيما يتصل هؤلاء الآخرين، فإن الأكاديمية في هذا الدور قد وجهت عناية كبرى إلى معارضة الرواقية، على الأخص في نظرية المعرفة. أما فيما يتصل بالناحية العلمية أو الأخلاق، فلا فارق في الواقع في الاتجاه وفي الأهداف، ولهذا، نستطيع أن نجزم بأنه كان للرواقية نصيب ضخم في نشأة هذا التيار الجديد، ولو أن هذا النصيب كان نتيجة للمعارضة لا للاخذ والتأثر، فمهما قيل فإنها يتصل بالاتصال المباشرين زنون الرواقي وبين مؤسس الأكاديمية الثانية أو الأكاديمية الجديدة وهو أرسيزيلاس، فإنه من غير المشكوك فيه أن الرواقيين قد أثروا تأثيراً كبيراً في نشأة هذا الاتجاه الجديد، حتى نرى أن ما بقي لنا من عرض لمذهب أرسيزيلاس يكاد ينحل في النهاية إلى نقد لنظرية المعرفة عندهم (أي عند الرواقيين). ويظهر أثر هذا التعارض المستمر والنقد الدائم من جانب الأكاديمية ضد الرواقية - كما سيظهر فيما بعد - في الطور الثالث للأكاديمية أي في الأكاديمية الثالثة، وهو الطور الذي يترجمه كرينيادس، حتى إن كرينيادس يقول: إنه لولا كريسيفوس لما كان كرينيادس.

بدا أرسيزيلاس بأن بين أن كل المذاهب السابقة إنما

الذاتي، لأن كل شيء سينحل بعد ذلك إلى أن يقول الإنسان: وهكذا يبدو لي شيء من الأشياء. وهذا القول يدل أولاً على أن كل شيء ظاهري ولا نستطيع أن نعرف حقائق الأشياء، ويدل ثانية على أن المسألة مسألة حالة ذاتية يكون فيها الشخص بإزاء هذه الظواهر الخارجية. فكان اليقين - إن كان ثمت مجال للتحدث عن اليقين - إنما يقوم على الاعتقاد الذاتي بأن شيئاً ما هو كذا أو ليس كذا - وبهذا، ولكي يكون الإنسان آمناً من تضارب الآراء مما من شأنه أن يحدث قلقاً في النفس - والغاية من الفلسفة عند هؤلاء أن يظل المرء مطمئن النفس - لا يمكن إذن إلا أن يرجع الإنسان على نفسه وينحصر في داخلها، وإذا طُلب إليه أن يحكم، أو إذا طُلب إلى نفسه أن يحكم على حقيقة شيء من الأشياء، فليس عليه حينئذ إلا أن يتوقف فلا يحكم بشيء، لأنه لن يستطيع التيقن من شيء وهذا ما يسمى باسم «تعليق الحكم» أو التوقف $\epsilon\pi\alpha\rho\chi\eta$ لأن الإنسان إذا ما حكم على شيء، فإنه يستطيع في نفس الآن أن يحكم على الشيء نفسه بضد ما حكم به عليه أولاً، وإذا كان لكل رأي ما يعارضه، وينفس الدرجة من الاحتمال، فلنخرج الإنسان من هذا التناقض المستمر الذي لا بد أن يجد فيه نفسه، إذا ما رأى أنه مضطر إلى الحكم أو حينئذ يحكم أيّاً ما كان هذا الحكم، لم يكن أمام الحكيم من سبيل إلا أن يتوقف عن كل حكم، وهذا هو تعليق الحكم. وتعليق الحكم معناه في هذه الحالة كذلك أن ينصرف الإنسان عن أي كلام هو حكم من حيث أنه معبر عنه في الخارج، ولهذا فالوسيلة النهائية التي يجب أن يلجأ إليها الإنسان هي أن يصوم عن الكلام فيصبح في حالة صمت مطلق، مما يسميه الشكاك $\alpha\pi\rho\rho\alpha\gamma\iota\alpha$ فما النتيجة العملية التي يستخلصها الإنسان بالنسبة لسلوكه بإزاء هذا الموقف الفكري؟ كل ما على المرء في هذه الحالة هو أن ينشد ما ننشد من قبل الرواقيون والأبيقوريون من أن يظل الإنسان في حالة طمأنينة سلبية باستمرار، فالغاية إذن من الناحية الأخلاقية هي الوصول إلى حالة الأتركسيا. ولكن، هل يستطيع الإنسان أن يظل على هذه الحالة لا ينطق ولا يفعل؟ هنا نجد أن فورون وأتباع مدرسته يميلون إلى نوع من «الفعلية» (برجماتزم) مما سيظهر بوضوح فيما بعد في الأكاديمية الجديدة عند أرسيزيلاس. فهم يقولون إنه لا حاجة للحكيم من أجل أن يفعل إلى المعلومات اليقينية، بل يستطيع أن يكتفي، من أجل الحاجة العملية، بالأقوال المحتملة والظنيات، فكأنهم لا يريدون إذن أن ينكروا كل معرفة، بل يضطرون من الناحية العملية إلى القول بالظنيات، مما من شأنه أن يؤدي إلى إمكان العمل.

ولا وجود لها في الواقع. وكذلك ما يراه الانسان في الأحلام والالهامات والتنبؤات القائمة على السحر أو العرافة. فكل هذا يدل على أن الحس خذاع وأن الادراك الحسي لا يقوم على صورة حقيقية موجودة في الخارج. ثم يضيف أرسيزيلاس إلى هذا النقد أنواعاً أخرى من الحجج، تبين طابع الديالكتيك الذي كان واضحاً جداً في الأكاديمية في هذا الدور. والحجج، التي تذكر لنا عنه وهو لم يترك شيئاً من المؤلفات، لأنه لم يكتب شيئاً تدلنا على أنه اتبع كل قواعد الديالكتيك في نقده للرواقين أو للتوكيدين بوجه عام. وينسب إليه كثير من هذه الحجج الجدلية الشائعة المعروفة، خصوصاً ما يتصل بما هو معروف في المطلق باسم «القياس المركب مفصول النتائج» مثل القياس المركب مفصول النتائج المشهور المعروف باسم «كومة القمح» أو «تعريف الأصلع»، ففي هذه الأحوال كلها نرى أن أرسيزيلاس يقصد من وراء هذه الحجج أن يبين عن طريق الجدول استحالة التعريفات والحدود، واستحالة المعرفة من هذه الناحية.

وهكذا رمى أرسيزيلاس من وراء هذا إلى بيان استحالة نوع المعرفة الوحيد الذي قال به الرواقيون. وهنا يختلف المؤرخون فيما يتصل بالغاية من هذا النقد. هل يقصد أرسيزيلاس من وراءه أن يبين أن المعرفة الحسية وهمية فيجب بالتالي الالتجاء إلى المعرفة النظرية فحسب، وبهذا يكون مؤيداً لمؤسس الأكاديمية الأول أفلاطون؟ أو هل يقصد من وراء هذا النقد للدراك الحسي أن يكون ذلك في الآن نفسه نقداً لكل معرفة؟ الواقع أن النصوص تدل، والاتجاه العام لكل أقوال أرسيزيلاس يؤيد، بأنه لم يقصد مطلقاً إلى الأمر الأول، وإنما قال إن نوع المعرفة الوحيد الممكن هو الادراك الحسي الذي قال به الرواقيون، ثم وجه نقده من بعد هذا إلى النظر العقلي، فإذا كان النظر العقلي يقوم على الادراك الحسي، فما يصيب الأساس يصيب البناء. وهكذا يكون أرسيزيلاس قد قصد من وراء نقده للدراك الحسي أن ينقد في الآن نفسه ما يقوم عليه الادراك الحسي، وهو النظر العقلي، وتبعاً لهذا كله نستطيع أن نقول إنه قصد من وراء هذا إلى إنكار كل معرفة، سواء الحسية منها والعقلية. ولما كان قد رأى استحالة المعرفة الحسية، فقد رأى نفسه مستغنياً عن أن ينقد المعرفة النظرية على حدة، ولهذا لم يبق لنا شيء يذكر عن نقده للعلم أو المعرفة النظرية.

انتهجت دائماً إلى عدم التيقن، بعكس الرواقية. وهو هنا ييبب ببرميتيدس وسقراط وأفلاطون وأرسطو، فضلاً عن كثير من الطبيعيين الأقدمين، فهؤلاء جميعاً ينظر إليهم أرسيزيلاس بحسبانهم ميالين إلى عدم التيقن من شيء! وإلى عدم التوكيد فيما يتصل بأية مسألة من المسائل الرئيسية، وهو لهذا يحاول دائماً أن ينقد كل المذاهب التيقنية والتوكيدية السابقة والمعاصرة. ويعنى خصوصاً بنظرية المعرفة عند الرواقين، فيقول إن هذه النظرية مملوءة بالتناقض وذلك لأن الرواقين يفرقون أولاً بين نوعين من المعرفة: بين العلم، وبين الظن. أما العلم فيضيفونه إلى الحكيم، وليست للحكيم وسيلة من وسائل المعرفة غير العلم، أما الظن فيضيفونه إلى الجاهل. وهناك نوع ثالث وسط بين الاثنين، هو الادراك الحسي أو التصور، وهذا يقولون عنه إنه من شأن الحكيم والجاهل، فأق أرسيزيلاس فأنكر عليهم هذا القول وقال: إنكم تقولون إن الحكيم لا يتصف إلا بصفة الظن، فكيف تقولون بعد ذلك إنها يشتركان معاً فيها يتصل بالادراك الحسي أو التصور؟ فإما أن يكون الادراك الحسي علماً فيضاف إلى الحكيم، وإما أن يكون ظناً أو جهلاً فيضاف إلى الجاهل؛ فلا مجال إذن للتحدث عن موقف وسط بين العلم والظن، هذا إلى أن تعريف الرواقين للدراك الحسي تعريف غير صحيح أو متناقض، لأنهم يقولون عن الادراك الحسي إنه الاقتناع بتصور ما، ولكنهم يقولون من ناحية أخرى إن الاقتناع هو الاعتقاد بقول من الأقوال، أعني أن الادراك الحسي سيرجع في النهاية إذن إلى الأقوال، وهذه الأقوال قد شك فيها الرواقيون وأنكروا إمكانها من حيث أنها تعبر حقيقة عن طبائع الأشياء، فعلى هذا لا يستطيع الرواقي إلا أن يتناقض مع نفسه حين يقول إن الادراك الحسي ممكن بحسبانته مؤدياً إلى المعرفة الصحيحة. ولهذا ينكر أرسيزيلاس الإدراك الحسي تمام الإنكار كما ينكر التصور الذي ينشأ عن الادراك الحسي، أي الصورة التي تنطبع في الذهن صادرة عن الأشياء الخارجية. وهو هنا يورد تلك الحجج التقليدية التي نجدها تستمر في نقد الادراك الحسي والتصور الحسية، حتى «التأملات الأولى» لديكارت، وهي حجج عرضها بوضوح شيشرون ثم القديس أوغسطين، وتقوم كلها على أساس أن الاحساسات تصور لنا الأشياء أحياناً كثيرة بخلاف الواقع، كما يحدث في الأشياء التي تترأى أمام الانسان في الظلام

كرنيادس يعد بحق المؤسس الفلسفي الحقيقي للشك في الأكاديمية.

ونجد منذ اللحظة الأولى أن هناك اختلافاً كبيراً في طريقة عرض مذهب كرنيايدس الشكي: فالبعض من الأقدمين، وهم هنا يقولون إنهم يعتمدون مباشرة على كليتماخوس، يذكرون أن كرنيايدس قد ظل مخلصاً لمبدأ أرسيزيلاس من حيث تعليق الحكم، وإنما هو توسع فقط في شرح هذه النظرية، ولم يكن من شأن هذا التوسع أن يغير كثيراً في المبدأ الأصلي، وهو تعليق الحكم، ولكننا نجد على العكس من ذلك بعضاً من الأقدمين يذكرون عن كرنيايدس أنه قد تخلى عن مبدأ تعليق الحكم لما رأى فيه من شدة وغلو، وحاول أن يحل مشكلة المعرفة على طريقة احتمالية مخففة، ولهذا عني عناية كبيرة بنظرية «الاحتمال» وبدرجات المعرفة، لكي لا يرفض نهائياً أن يحكم على شيء. وأغلب المؤرخين المعاصرين على أن هذا الاتجاه الثاني لم يكن الاتجاه الصحيح الذي اتخذه كرنيايدس، وإنما يميلون إلى القول بأن كرنيايدس ظل مع ذلك مخلصاً لمبدأ تعليق الحكم، وسوقون للدلالة على هذا سبباً تاريخياً هو أن الأكاديمية بعد كليتماخوس قد تغيرت وأخذت اتجاهاً قريباً من الاتجاه التوكيدي عند الرواقين. فلم يكن غريباً إذن، وهم يعرضون مذهب كرنيايدس، أن يقربوا هذا المذهب من اتجاههم الجديد، أي أن يشوهوا الاتجاه الأصلي الحقيقي عند كرنيايدس. فلا يجعلونه مخلصاً لمبدأ أرسيزيلاس.

وأبناً ما كان الأمر فإن أبحاث كرنيايدس في المعرفة تتجه كلها إلى نقد نظرية الأبيقوريين في المعرفة: ذلك أن كرنيايدس ينكر أولاً الإدراك الحسي، كما ينكر النظر العقلي، ويستخدم هنا البراهين التقليدية الخاصة بخداع الحواس، وبأن المعرفة النظرية تقوم على الحواس، فما يجري على الحواس يجري بالتالي على المعرفة التقليدية. وهكذا نرى أنه في هذا كله لم يأت كرنيايدس بشيء جديد، وإنما الجديد عنده أنه جاء بالناحية الإيجابية فيما يسمى باسم معيار الحقيقة، فهذا المعيار يحاول أن يضعه على أساس إيجابي فيقول: إن المشكلة الحقيقية في الواقع ليست مشكلة الصلة بين الامتنال وبين الموضوع الخارجي، وإنما هي مشكلة الصلة بين التصور وبين الذات المدركة. ذلك لأننا لو بحثنا في التصورات من حيث صلتها

ثم نرى بعد ذلك أن أرسيزيلاس لا ينكر من ناحية العمل كل معرفة، بل يقول إن على الإنسان في هذه الحالة أن يلجأ إلى الظن كما قال فورون من قبل. وأن يتبع في هذه الحالة ما هو تقليدي أو متبع. ثم يقيم هذا الرأي على أساس فلسفي فيقول إن القدماء كانوا يظنون دائماً أن المعرفة متصلة بالعمل، وأنه لا عمل، أو لا إرادة، إلا إذا سبقت ذلك معرفة وعلم. أما أرسيزيلاس فينكر عليهم هذا القول، ويقول بل لعل العكس أن يكون دائماً الصحيح، فنحن نعمل أولاً، ثم نبحث بعد فيما يبرر هذا العمل. والفعل الخير هو هذا الذي يفعله الإنسان أولاً، ويرى من بعد أن هذا العمل معقول، فالفكرة بنت الحركة، والعلم ابن العمل، فلا حاجة بنا إذن فيما يتصل بالناحية العملية إلى أن نكون عالمين، سواء أكان هذا العلم يقيناً أم كان ظناً.

كرنيادس: ولا بد لنا أن نعبر فترة طويلة حتى نستطيع أن نصل إلى ممثل رئيسي للشك في داخل الأكاديمية، وهذا الممثل يعد أهم شخصية أوجدتها الأكاديمية في ميدان الشك، ومن أهم الشخصيات التي ظهرت في الشك القديم، ونعني به كرنيايدس الذي ظهر في القرن الثاني قبل الميلاد. وفي هذا القرن وفي القرن السابق عليه مباشرة، أي في الفترة بين أرسيزيلاس وبين كرنيايدس، قد حدثت أحداث ضخمة من الناحية السياسية أثرت تأثيراً كبيراً في الحياة اليونانية عموماً، وأثرت كذلك في تطور الفلسفة وانطباعاتها بطابع خاص، لأن السيادة الرومانية قد بدأت في القرن الثاني، وانتهت تقريباً بأن بسطت سلطتها على بلاد اليونان سنة ١٤٦ ق.م. وقد صادفت الأكاديمية في هذا الدور انتعاشاً على يد كرنيايدس، الذي لا نعرف على وجه التدقيق إلا تاريخ وفاته سنة ١٢٩. إلا أن كرنيايدس لم يكتب شيئاً وكل ما نعرفه عن مذهبه، إنما نعرفه بواسطة تلميذه كليتماخوس الذي رأس الأكاديمية بعده، وكذلك لم يبق لنا كلام كليتماخوس نفسه، وإنما بقيت لنا شذرات قليلة وعرض معتمد على كليتماخوس لمذهب استاذة كرنيايدس، وذلك في كلام سكستوس أمبريكوس، وفي كلام شيشرون خصوصاً في كتابه المسمى «الأكاديميات: الأولى والثانية». بل إن العرض الكامل الذي وضعه شيشرون في الأكاديميات الثانية لمذهب كرنيايدس، قد فقد هو الآخر، ولم يبق لنا إلا عرض ناقص في خلال كتاب شيشرون هذا. وعلى كل حال فإن

الكومة أو حجة الكذاب، وبواسطة هذه الحجج وأمثالها يبين أن الحدود بين الخطأ والصواب حدود قلقه عاتمة، وبالتالي لا وجه في الواقع للوصول إلى اليقين المطلق، وإنما كل ما يجب على الإنسان أن يفعله هو أن يأخذ ببعض الآراء المحتملة لكي يستخدمها من بعد في العمل. ثم يذكرون بعد ذلك عن كرينادس أنه حاول أن يقيم فلسفة طبيعية مشابهة تماماً لفلسفة هرقليطس. والصلة بين طابع فلسفة هرقليطس في التغير الدائم وبين نظرية الاحتمال كما عرضناها هنا واضحة، ولكن يعيننا خصوصاً فيما يتصل بالطبيعات نقد كرينادس للنظريات الرئيسية للرواقين في الطبيعات خصوصاً فيما يتصل باللاهوت، ولذا سنعي بأن نذكر نقد كرينادس لفكرة الله عند الرواقين.

يقول الرواقون إن الله يتصف بالحياة وبالفضيلة، فيقول كرينادس اعتماداً على مبادئ الرواقين أنفسهم إن هذا يؤدي إلى تناقض. لنبحث في هذا التعريف لله، فنجد أولاً أن الله يتصف بالحياة، وما هو متصف بالحياة يتصف قطعاً بالاحساس، لأن كل حي حساس، ويكون لله من الاحساسات ما للإنسان على الأقل، أعني أن الله مثلاً حس الذوق فهو يشعر تبعاً لهذا بالمر والعذب، وشعوره بالمر والعذب من شأنه أن يحدث تغيراً فيه، إذ يحدث العذب أثراً هو اللذة والمر يحدث الألم. فمن هذا يتبين أن الله، ما دام متصفاً بالحياة، فهو متصف بالتغير من حيث أنه خاضع للتأثر، وكذلك الحال بالنسبة إلى بقية أنواع الحس. هذا إلى أننا إذا نظرنا إلى الحس من حيث طبيعته وجدنا أنه عبارة عن تغير استحالة يحدث في الذات الحاسة، أي أن كل إحساس يتضمن من هذه الناحية كذلك تغيراً، فإذا كان الله متصفاً بالحياة فهو قابل للتغير، ولكن ما يتغير لا يمكن أن يكون أزلياً أبدياً، ولهذا فإن فكرة الحياة تتناقض مع طبيعة الله الأولى وجوهه الأصلي وهو أنه أزلي أبدي. والنتيجة عنها نصل إليها إذا ما نظرنا إلى الصفة الثانية التي يتصف بها الله وهي صفة الفضيلة، فنجد أن الله إذا ما اتصف بالفضيلة وتبعاً لمبدأ الرواقين الذي سبق أن ذكرناه من أن الفضيلة واحدة، والحاصل على فضيلة حاصل على كل الفضائل- نقول تبعاً لهذا لا بد أن يكون الله حاصلاً على جميع الفضائل، ومن بين هذه الفضائل لا بد أن يكون متصفاً بفضيلة العفة أي مقاومة الشر، ولا يمكن هذه الفضيلة أن توجد إلا إذا كان الإنسان خاضعاً للتأثر بالشر، ولا يكون الشيء قابلاً لهذا

بالموضوعات الخارجية لما أمكننا أن نجد شيئاً يشهد لنا إن بالاتفاق أو بالاختلاف، أعني أن الامتثال بوصفه امتثالاً ليس في طبيعته ضمان لكونه منطبقاً على الموضوع الخارجي، فإن المقارنة لا يمكن أن تتم لأن أحد طرفي المقارنة غير موجود وهو حقيقة الموضوع الخارجي في ذاته، ومن هنا لا نستطيع أن نقول هناك اتفاق أم اختلاف، أي صحة أو بطلان، فيما يتصل بتعبير الامتثال عن الموضوع الخارجي. وإنما نستطيع أن نبين هذه الصلة فيما يتعلق بالامتثال والذات المدركة، فلدينا الطرفان هنا حاضران، لأننا نجد من ناحية أثراً يأتي إلينا من الخارج صادراً عن موضوع ما، ونجد من ناحية أخرى ذاتاً تهب هذا الأثر صفة الرفض أو الموافقة والتيقن، وبدرجة ما تكون هذه الموافقة أو الاقتناع أو التيقن يكون بالنسبة إلى الإنسان مقدار الصواب في الشيء الخارجي. فكان المسألة ترجع في نهاية الأمر إلى الذات المدركة لأنها وحدها التي تقرر ما إذا كانت الأشياء قابلة للموافقة (التيقن) أو الرفض. ولكننا نجد من ناحية أخرى أن الذات تكون- قبل أن تعلم شيئاً- جاهلة بهذا الشيء والإنسان الجاهل لا يستطيع أن يحكم على شيء حكماً ما، فإن الشخص الذي يريد أن يعلم شيئاً يحكم عليه لأن التيقن ليس شيئاً آخر غير الحكم، أو الحكم كما قلنا من قبل، هو التيقن- نقول إن التيقن سيقوم على الجهل، أي أننا لا يمكن أن نصل إلى معرفة صحيحة، ليس فقط بحقيقة الأشياء، بل ما تبدو عليه بالنسبة إلينا في الخارج، وهكذا نجد أن المعرفة غير ممكنة.

لكن يلاحظ مع ذلك أننا هنا بعيدون عن ذلك التعارض الشديد الذي وضعه أرسيزيلاس والشكك المتقدمون بين اليقين المطلق والجهل المطلق، لأن المسألة هنا ليست على هذا النحو من التطرف، إذ يفرق كرينادس بين درجات مختلفة من اليقين، وبالتالي لا ينظر إلى المعرفة على أنها تقوم على قطبين متعارضين بينهما هوة، هما اليقين المطلق والجهل المطلق. فالهم إذن فيما أتى به كرينادس في مذهبه الجديد قوله بتدرج الحقائق، وبأن الانتقال من اليقين إلى الجهل ومن الجهل إلى اليقين يتم بطريقة تدريجية قد لا يمكن الشعور بها، أعني أنه لا يمكن التفرقة بدقة بين الخطأ والصواب.

ثم نراه يستخدم، من أجل هذا، تلك الحجج التقليدية التي استخدمها أرسيزيلاس فيما يتصل ببراهين

والحرية أو الجبر والحرية، فإن كريستفوس قد حاول أن يبين أن ليس ثمت تناف بين الحرية وبين المصير أو الجبر، فقال كرينادس بأنه إذا كان ثمت قدر ومصير فلا يمكن التحدث عن الحرية. كما أنه نقد نظريتهم فيما يتصل بالصلة بين المصير وبين العلية، فإن الرواقين يقولون إن العلية المطلقة تؤذن بالمصير المطلق، فإننا إذا نظرنا إلى الحوادث بحسبانها متسلسلة تسلسلا دقيقا عليا كانت الأشياء كلها مرتبة معينة بطريقة لا تقبل شيئا من الاتفاق. ولكن كرينادس يقول لهم: قد يكون هناك مصير ولا تكون هناك عليا مطلقة على هذا النحو، إذ هناك أنواع من العلل قد تأتي من خارج فتدخل فضولية على سلسلة العلل وتحدث الأثر المطلوب. أي أنه، بعكس ما يقوله الرواقون من الترابط التام الدقيق بين العلل بعضها وبعض، يقول هو إن الطبيعة لا تخضع لهذه العلية المطلقة، بل تخضع كذلك لنوع من التدخل الخارجي والانفصال بين الأشياء عليا.

وهذا كل ما يعنينا من مذهب كرينادس. ومنه نرى أن كرينادس كان دافعا إلى تحديد صفات الله تحديدا دقيقا، وإلى فهم كثير من المسائل الأصلية في العلم، كالعلية، على النحو الصحيح! أما تلميذه كليتماخوس، فلم يفعل شيئا أكثر من أنه عرض أقوال استاذة؛ ولم يأت بشيء جديد مطلقا، فلا داعي إلى الكلام عنه.

الشكاك المحدثون: أخذ الشك عند اليونان في القرن الثاني بعد الميلاد وجها جديداً يختلف كثيراً عن الوجه الذي كان عليه الشك القديم. فقد أصبح هذا الشك مدرسة قائمة بذاتها وأصبح أصحابه يلجأون إلى البرهنة الدقيقة والتفصيل للحجج التي يقوم عليها موقفهم هذا في نظرية المعرفة. وأشهر الشكاك الذين يمثلون هذا الشك الجديد أنسிடاموس، ولحسن الحظ بقي لنا كتاب 'الأقوال الغورونية'. فقد أبقاء لنا فوثيوس البيزنطي في مجموعة كتبه، تحت رقم ٢١٢. وفي هذا الكتاب يحاول أنسிடاموس أن يبين أن موقف فورون هو الموقف الوحيد الذي يؤدي إلى الحياة الطمئنة السعيدة التي ينشدها كل إنسان. والحجج المشهورة التي قبلت ضد إمكان المعرفة، تكاد ترجع إلى الحجج التي صاغها أنسிடاموس. ونستطيع أن نقسم أنواع الحجج المختلفة التي قدمها في هذا الصدد إلى أنواع متعلقة بفكرة العلة، وأنواع أخرى متعلقة بنظرية

إلا إذا كان قابلا للتغير أي للتكيف بأحوال مختلفة من خير وشر، أعني أن الله سيكون إذن قابلا للتغير وإذا كان قابلا للتغير فلن يكون حيتنأ أزليا أبديا، وهذا يتناقى مع جوهر الله. وكذلك الحال بالنسبة إلى كثير من الصفات التي نسبها إلى الله، فمثلا لا يمكن أن نسب إلى الله صفة اللاتناهي ولا صفة التناهي، فلا يمكن أن يكون لا متناهيا، لأنه إذا كان كذلك فلن يكون ذا روح، وإذا كان متناهيا فسيكون هناك شيء يحتويه أكبر منه يخضع له، أي لن يكون إلها. كما لا يمكن أن يكون متصفا بأنه لا جسمي، كما لا يمكن أن يتصف بأنه جسمي. إذ لا يمكن أن يكون لا جسميا، لأن اللاجسمي تبعاً لمبادئ الرواقين أنفسهم أو اللاجسمي عند الرواقين هو الذي لا يفعل مثل الزمان والمكان (كما رأينا من قبل)، فهو إذن لن يفعل، وهذا يتناقى مع صفة أولى من صفات الله وهي الفعل. كما أنه لا يمكن أن يكون جسما لأن الجسم فاني، والله غير قابل للفناء كما لا يمكن كذلك أن تصاف إليه صفة الكلام ولا عدم الكلام: فلا يمكن أن تصاف إليه صفة عدم الكلام لأن الناس يشهدون جميعا بالوحي، كما لا يمكن أن يكون الله متصفا بصفة الكلام لأن كل كلام يستدعي استحالة وتغيراً في الذات المتكلمة، أعني أنه لا بد في هذه الحالة من أن نفترض في الله تغيراً، وهذا يتناقى مع الأزلية والأبدية. وهكذا نجد كرينادس قد عني ببيان التناقض الذي يقع فيه الإنسان إذا ما حاول أن يصف الله بصفات إيجابية كالحياة والعلم والكلام، إلا إذا فهمنا هذه الصفات بأنها ليست كصفات البشر، فكانه كان مبشراً إذن، عن طريق هذا النقد، بمنهج اللاهوت السليبي الذي سيأتي فيما بعد سواء في المسيحية وفي الاسلام، وهو منهج إضافة صفات كلها سلوب، إلى الله.

وكذلك نجد كرينادس قد وجه كثيراً من النقد إلى بعض المذاهب الأخرى الرواقية خصوصا مذهبهم في المعرفة، وقد كان للمعرفة أثر كبير جداً عند الرواقين، وكانوا يؤمنون بها أشد الايمان. فنجد كرينادس يرد عليهم فيقول: إن الحوادث المستقبل إما أن يكون اتفاقا فلا يمكن تحديده ومعرفته ابتداءً، وإما أن يكون ضروريا فنستطيع أن نعرفه عن طريق العلم، ولا حاجة بنا في هذه الحالة إلى المعرفة والمفاداة... الخ.

ثم يتقدم مرة أخرى فيما يتصل بفكرة المصير

إلا أن الصورة الكاملة الدقيقة للحجج التي قال بها الشكك ضد إمكان المعرفة تتمثل على وجه الدقة، لا عند أنسிடاموس بل عند أجريا وكل من أنسிடاموس وأجريا قد عاشا معا تقريبا في حوالي القرن الأول قبل أو بعد الميلاد. فقد صاغ أجريا الحجج الخمس المشهورة ضد إمكان المعرفة فقال: الحجة الأولى: إن كل قول يمكن أن نضع بإزائه قولاً آخر مضاداً له وفي نفس الدرجة من اليقين، وهذا ما يسمى باسم التعارض، أو التناقض. والحجة الثانية: أننا لو قلنا إن المبادئ يمكن أن تعرف، فلا يمكن أن يتم ذلك إلا عن طريق المصادرات، أعني أن كل قول يتصف بصفة «الافتراضية». والحجة الثالثة أنه لكي يبرهن على قول، فلا بد أن يستخدم قول أسبق منه، وهكذا باستمرار إلى غير نهاية، فكأننا سنتهي إلى تسلسل غير منقطع. والحجة الرابعة: أنه لكي يبرهن على شيء، لن يبرهن عليه إلا بنفس الشيء، وهذا ما يسمى باسم «الدور». والحجة الخامسة والأخيرة، هي المعروفة باسم «حجة الدائرة المغفلة»، ومعناها أن كل إثبات لإمكان المعرفة، ينطوي قطعاً على دور وذلك لأنني حينما أثبت إمكان المعرفة أو قدرة العقل على المعرفة لن أستطيع أن أثبت ذلك إلا بالاعتماد على قدرة العقل، فكأنني أثبت الشيء بنفسه، وهذا تحصيل حاصل.

وقد ظلت هذه الحجج الخمس الصورة النهائية للشك في العصر القديم، وأصبحت فيما بعد النموذج الأعلى لكل شك في نظرية المعرفة، وما أتى بعد هذا من شك في القرون التالية، خصوصاً في القرن الثاني بعد الميلاد، لم يضيفوا شيئاً جديداً، وإنما عرضوا فقط ما قاله المحدثون والأقدمون. ومن أهم من يستحق الذكر من هؤلاء الشكاك المتأخرين سكستوس امبريكوس. ففي كتابه «ضد التوكيديين»، وكتابه «ضد المعلمين» نجد سكستوس قد عرض مذهب الشكاك خصوصاً من خلال بيان التناقض الموجود بين المذاهب الفلسفية بعضها وبعض. وقد أصبحت هذه الحجة حجة بيان تناقض المذاهب الفلسفية بعضها وبعض، من أهم الحجج التي يستخدمها الشكاك إبان ذلك الدور. ولهذا فإن أهمية سكستوس امبريكوس ليست في أنه أتى بشيء جديد، وإنما فيما خلفه لنا من عرض، إن لمذهب الشكاك القدماء والمحدثين سواء بسواء، أو لمذاهب فلاسفة قد ضاعت كتبهم.

المعرفة عموماً. ففياً يتصل بفكرة العلة، نراه يوجه نقده في هذه الناحية خصوصاً إلى الأبيقوريين، وهو يقول من أجل هذا، أولاً: هل يمكن أن تصور العلة بوصفها خفية؟ إذ كان الأمر على هذا النحو، فهل يمكن العلامات الظاهرة أن تكون دليلاً على علل خفية؟ ثم إن العلامات يمكن أن تفسر تفسيرات مختلفة، فالعلامة الواحدة قد تدل، أو يفهم منها الإنسان أنواعاً من الفهم عدة. فالأطباء مثلاً، الذين يحسّون نبض إنسان ما يؤولون هذا النبض تأويلات مختلفة، هذا إلى أن الأبيقوريين يضطرون فيها يتصل ببعض المسائل إلى الاختصار على مصادرات يُسلم بأنها هي العلل لشيء ما، كما أنهم في أحيان أخرى يقولون بلعل لا يستخلصون منها كل ما تقتضيه، كما أنهم لا يفرقون بين الآثار المختلفة التي تنشأ عن شيء واحد. ومن هذا كله يتبين أن فكرة العلية فكرة غير صحيحة.

ويضاف إلى هذه الحجج ضد العلية حجج أخرى ضد المعرفة بوجه عام، وهي الحجج العشر المعروفة باسم «المواقف الشككية». فالحجة الأولى تقول أولاً بأن الإنسان يختلف عن الحيوان، فما ينطبق على الحس الحيواني لا ينطبق على الحس البشري، وبالتالي يختلف الاحساس بالنسبة إلى كل من الإنسان والحيوان. وهنا نجد أن سكستوس امبريكوس في عرضه لهذه الحجة يضيف إلى ذلك أن الحيوان أرفع مقاماً من الإنسان!

والحجة الثانية هي أن الاحساسات تختلف باختلاف الأفراد، إن فيما يتعلق بالنفس أو بالبدن. والحجة الثالثة أن الاحساسات في إدراكها لشيء ما تختلف فيما بينها وبين بعض في إدراكها لهذا الشيء، فهذا الحس يصوره على نحو غير الذي يصوره عليه الحس الآخر. والحجة الرابعة، هي أنه في داخل الحس الواحد تختلف الاحساسات التي من نوع واحد، بحسب اختلاف حالة الشخص أثناء الحس. والحجج الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة والتاسعة، تتعلق بالأحوال المختلفة التي بها لا يكون الاحساس صحيحاً في الواقع من حيث الاختلاف في الإدراك الحسي بالنسبة إلى البعد، أو صلة شيء بشيء، أو مقداره... الخ. ففي هذه الأشياء يلاحظ دائماً أن هناك اختلافاً بين الحواس بحسب هذه الإضافات أو النسب. والحجة العاشرة والأخيرة تتعلق بما هناك من أخطاء كثيرة في المعرفة التقليدية، التي يأخذها الخلف عن السلف

شعر، الفيلسوف البرجماتي

Ferdinand Canning Scott Schiller

فيلسوف برجماتي انجليزي. ولد في شلرفرج هولشتاين (شمالي ألمانيا) سنة ١٨٦٤. وتعلم في رجلى (انجلترا) وفي كلية باليول بجامعة اكسفورد (انجلترا). ثم قام بتدريس اللغة الألمانية في مدرسة إيتون Eton. وفي سنة ١٨٩٣، عين مدرساً في جامعة كورنل. ثم عاد إلى كلية جسد المسيح في جامعة اكسفورد حيث تقلب في مناصب هيئة التدريس، وفي أثناء ذلك حصل على دكتوراه في العلوم D.Sc. من نفس الجامعة في سنة ١٩٠٦. وصار زميلاً في الأكاديمية البريطانية سنة ١٩٢٦. وابتداء من هذه السنة صار يتردد أستاذاً زائراً في جامعة كاليفورنيا الجنوبية، وابتداء من سنة ١٩٣٥ صار فيها أستاذاً دائماً. وتوفي سنة ١٩٣٧.

نعت شلر اتجاهه الفلسفي بأنه نزعة إرادية إنسانية humanistic voluntarism: إرادية لأنها تغلب جانب الإرادة على جانب العقل النظري في الإنسان، وإنسانية لأنها جعلت من هبة بروتاجوراس المشهورة «الإنسان مقياس كل شيء» المبدأ الأساسي. إن هذه النزعة «تفضل أن تأخذ العقل بحسب ما هو في التجربة الواقعية، وأن تدرسه في الحياة الفعالة الحرة، لا كما هو محفوظ في قارورة، ونحزون في أرواح. وبالمثل لا تعني بـ «الإرادة» أي معنى ميتافيزيقي (على نحو ما فعل شوبنهاور) ولا تلزم نفسها بأي توهم لوجود «ملكة مستقلة» (هي ملكة الإرادة) وإنما تستخدم اللفظ «إرادة» Will للدلالة على سمة سائدة جوهرية في الحياة الإنسانية، وأعني بها الجانب الفعّال الموجود في طبيعتنا، والذي أغفل ظلياً وعلى نحو غريب للأسباب التي ذكرناها (في البنود من ٢ إلى ٦). وتعتقد (هذه النزعة) أن في الاعتراف «بالإرادة» نتائج مفيدة وموضحة في كثير من المشاكل الفلسفية التي تحدت الحُلَّ حتى الآن. (لماذا النزعة الإنسانية؟) في كتاب «الفلسفة البريطانية المعاصرة» ص ٣٩٦. لندن سنة ١٩٦٥.

ذلك أن شلر كان يعتقد أن كل الأفعال والأفكار هي من نتاج الإنسان وتعلق جوهرياً بالإنسان وحاجاته. وكل ما يسمى «بديهيات» أو «حقائق» أو «قوانين» إنما هي فروض لتيسير فعل الإنسان. وينتهي شلر إلى رفض فكرة «الحقيقة المطلقة» لأنه يرى فيها مجرد وهم وسراب. وبدلاً منها، ينبغي على الإنسان أن ينظر إلى الحقيقة والبطلان على أنها وجهان

لشيء واحد: واحدهما إيجابي والآخر سلبي. ولكن ليس لنا أن نقر بصحة شيء إلا إذا ثبتت لنا صحته بالفحص النقدي. ومقياس هذا الفحص هو النتائج العملية. ولهذا فإن «الحق» يتوقف على النتائج» (الكتاب نفسه، ص ٤٠١). وهكذا تفضي نزعة الإنسانية إلى نزعة برجمانية. والخطأ إذن هو الاختفاق، أعني اختفاق النظرية أو المبدأ والحكم في أن يحقق عملياً النتائج المقصودة منه.

ويرى شلر أن نظريته هذه ذات فوائد عديدة: (١) أولها أنها تتمشى مع منهج العلم الوضعي، والثانية أنها تفسر الخطأ كما تفسر الصواب وتضعهما على نفس المستوى العقلي: «فالخطأ ينظر إليه على أنه موضوع حكمي تقويي يُبَيِّلُ اختفاً (نسبياً) لمجهود في المعرفة، وأنه قبول لقيمة دنيا في الوقت الذي يتيسر فيه الحصول على قيمة عليا. وهكذا يصبح «الصواب» و«الخطأ» كلاهما أمرين عارضين في غم للمعرفة متقدم ولم يعودا بعد متقابلين في عداوة مستحكمة. ولربما صار «الخطأ» بهذا هو أفضل ثال لما هو حق، وخطوة نحو بلوغ الحق.

لكن - هكذا يدافع شلر عن نفسه - لا يقصد من قوله إن الحق هو النافع truth must be useful أن الحقيقة ترد إلى النفع usefulness. بل يجب فهم كلمة «النافع» useful فهماً جيداً، وذلك بتفسيرها في نطاق مقولة «الوسائل والغايات»: «فكل وسيلة لغاية تكون مفيدة لتلك الغاية. فما هو مفيد هو أولاً مسألة واقعة نفسية. إنه يتوقف على الغاية المنشودة والوسائل المختارة. لكن لما كان يوجد دائماً الكثير من النقد الاجتماعي والمراقبة على نشاط الفرد وذوقه فإن غاياته ووسائله لا تلقى دائماً استحساناً. ولهذا فإن ما يراه الفرد جديراً بالفعل من أجل غاية منشودة يمكن أن يبدان اجتماعياً بوصفه غير مفيد، بل ومضر. ولهذا ينبغي، حين مناقشة معنى «النفع»، الانتباه إلى هذا الاشتراك والغموض وإيضاح ليس فقط من أجل ماذا، بل وإيضاً من أجل من تطلب هذه الصفة، صفة النفع» (الكتاب نفسه، ص ٤٠٥).

وكان من نتائج هذه الفكرة الأساسية في اتجاه شلر الفلسفي أن نظر إلى المذاهب الفلسفية على مدى تاريخ الفلسفة على أنها تعبيرات أخلاقية - بل وجمالية - عن أمزجة شخصية لدى الذين أبدعوها.

كذلك نجده في كتابه «المنطق المفيد» Logic for use يميز بين سبعة أنواع من دعوى اليقين، هي:

شُلنج

Friedrich Wilhelm Schelling

فيلسوف مثالي ألماني.

ولد في ليونبرج بمقاطعة فورتمبيرج بجنوب غربي ألمانيا في ٢٧ يناير سنة ١٧٧٥. وكان أبوه شماساً وعلى علم باللاهوت ويعرف بعض اللغات الشرقية وآدابها، وصار أستاذاً في بيننهاوزن بالقرب من توبنجن. فالحق ابنه فريدلرش بمعهد دبراي لإعداد الطلاب للالتحاق بجامعة توبنجن للدراسة اللاهوت. وظهر نبوغه المبكر في الدراسة. وفي أكتوبر سنة ١٧٩٠ التحق فريدلرش بجامعة توبنجن، فأمضى خمس سنوات من ١٧٩٠ إلى ١٧٩٥: القسم الأول منها في دراسة الفلسفة، والقسم الأخير في دراسة اللاهوت. هنا في توبنجن تعرف إلى شخصين سيكون لهما مستقبل عظيم في الأدب والفلسفة في ألمانيا وهما: الشاعر هيلدرن، والفيلسوف هيغل وكانا يكبرانه بخمس سنوات. وتأثير أبيه ولع بدراسة اللغات الشرقية، وخصوصاً السامية والعبرية على وجه الخصوص. وفي سبتمبر سنة ١٧٩٢ حصل على درجة ماجستير Magister في الفلسفة، وفي يوليو سنة ١٧٩٥ حصل على نفس الدرجة في اللاهوت.

وبعد أن أتم دراسته في جامعة توبنجن، أمضى صيف سنة ١٧٩٥ في بيت أهله. لكنه طمح إلى التنقل، وهو أمر لا يتماشى مثله إلا بأن يكون معلماً ومرافقاً لأبناء النبلاء الذين يسافرون إلى الخارج كجزء من تثقيفهم. وسنحت له الفرصة في نوفمبر سنة ١٧٩٥، أن صار مرافقاً لولدين لأحد النبلاء لكن للظروف السياسية، اقتضت الرحلة على مختلف بلاطات ألمانيا. فسافر إلى ليتسك في مارس سنة ١٧٩٦ وبقي فيها حتى أغسطس سنة ١٧٩٨. وكان لهذه الإقامة أثر كبير في تطوره الروحي، إذ تحول من نظرية العلم عند فشته إلى نظرية الطبيعة، وبهذا بدأ طريقه الخاص.

فبدأ يتطلع إلى منصب أكاديمي، أي أن يكون أستاذاً في إحدى الجامعات وسنحت الفرصة بأن عين في جامعة بينا، وكانت بينا آنذاك مركز الفلسفة في ألمانيا كلها. فارتحل إليها شُلنج في شهر أغسطس سنة ١٧٩٨، وبلغها في أكتوبر وأمضى فيها تسعة فصول دراسية، وبقي في بينا أربع سنوات. وفي جو بينا وفيما الروحي، استطاع شُلنج أن يلتقي بجينته وخصوصاً

١ - المصادرة قول مرغوب فيه إن كان صحيحاً، ونحن نحاول إثبات صحته.

٢ - والمصادرة التي تتحقق تماماً على أساس الوقائع تعد بديهية.

٣ - الفرض المنهجي (مثل فرض الحتمية في العلوم الفيزيائية) هو المبدأ المرشد لنا والمقيد في تفسير مجرى الظواهر والأحداث.

٤ - الفرض المحدود الفائدة، مثل الهندسة الإقليدية فيما يتعلق برسم الخرائط، هو فرض وهمي fiction.

٥ - دعاوى الحقيقة إما أن تكون أوهاماً اصطلاحية fictions

٦ - أو أنواعاً من المزاح jokes.

٧ - أو أكاذيب. والأكاذيب قد تفيد، كما هي الحال في الدعاوة propaganda

وينقد شلر المنطق الصوري على أساس أنه كان تلاعباً بالألفاظ ولأنه ارتبط باليتافيزيقيا بدلاً من الارتباط بالعلوم الفيزيائية ويعلم النفس. إذ إنه كان يرى، كما يرى جون ديوي، أن للمنطق أساساً بيولوجياً، بمعنى أنه مرتبط بالحياة، بالأغراض، بالفائدة، بالحاجيات الإنسانية.

وفي الدين نظر إلى العقائد الدينية على أنها مجرد مصادرات postulates. والله - في نظره - هو مبدأ الخير السائد، وهو متناه.

مؤلفاته

- Riddles of the Sphinx. Revised edition, 1910, London
- Axioms as Postulates in Personal Idealism, 1902.
- Humanism, 2nd edition, 1912, London.
- Studies in Humanism, 2nd ed. 1912, London.
- Formal Logic, 1912, London.
- Problems of Belief, 1924, London.
- Must philosophers disagree? 1934, London.
- Our human truths. New York, 1939.
- Logic for use. London, 1929.

مراجع

- Reuben Abel: The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller, New York, 1955.

الموضوع الأساسي في محاضراته في جامعة برلين يدور حول فلسفة الأساطير والوحي. ولقي نجاحاً عظيماً، كان هو السبب فيما لقيه من هجوم وعنت من حُسادِه ومنافسيه، كما هو الشأن دائماً! فاضطر إلى ترك عمله، وألقى آخر محاضراته شتاء سنة ١٨٤٥/١٨٤٦.

وبعد سنة ١٨٤٦ عاد شُلنْج إلى حياة العزلة، وكانت قد تجمعت حوله في برلين دائرة حميمة من الأصدقاء.

وأقصى سنوات عمره الأخيرة في برلين مع زوجته الثانية، ثم توفي في رجنس Ragaz في سويسرة في ٢٠ أغسطس سنة ١٨٥٤.

فلسفته

١ - مهمة الفلسفة:

يقول شُلنْج في تحديده لموضوع الفلسفة ومهمتها: «ليس للفلسفة أساساً موضوع مختلف عن موضوعات سائر العلوم. كل ما في الأمر أنها تنظر في موضوعات العلوم كلها على ضوء علاقات أعلى، وتنظر إلى الموضوعات الجزئية للعلوم، مثلاً النظام الكوني، عالم النبات والحيوان، الدولة، تاريخ العالم، الفن - على أنها مجرد أعضاء في جهاز عضوي واحد أحد يرتفع من هاوية الطبيعة - التي يمتد فيها بجذوره - إلى عالم الأرواح» (مؤلفات شُلنْج، ج ٩ ص ٢٦١).

ومن هنا كان على الفلسفة أن تطلع على آخر وأحدث اكتشافات علوم الطبيعة، وعلوم الروح، وأن تنظر في علاقاتها العليا، وتصعد إلى المبادئ الأولى ولكن ليس معنى هذا أن الفلسفة تتلقى موضوعها من العلوم الأخرى، كلا. إنها تعطي لنفسها موضوعها، وتؤسسه، لأنها لا تستطيع أن تستمد من التجربة مثل سائر العلوم، ولا من أي علم آخر أعلى منها.

والفلسفة كلها من عمل الحرية. ولهذا فلها في أصلها إرادة. «ولهذا فإن البرهان هو فقط برهان من أجل أصحاب الإرادة السائرين قدماً المواصِلين التفكير». «والفلسفة الإيجابية هي الفلسفة الحرة حقاً. والإرادة هي أصل الفلسفة. فالإنسان خلق للفعل وللأمل».

ويرى شُلنْج أن الفلسفة السابقة عليه كانت كلها فلسفة سلبية. ولا يرى بذوراً للفلسفة الإيجابية إلا عند أفلاطون في محاورة «طيماوس»، وفي الأفلاطونية المحدثة، وعند الثيوصوفيين ولدى اسبينوزا.

بأقطاب الحركة الرومنتيكية: الأخوين اشليجل، وكارولينا التي تزوجها فيما بعد. كما استطاع في هذا الجو الروحي العظيم أن يضع أساس مذهب الفلسفي، يضعه من خلال محاضراته في جامعة بينا.

وانتهت فترة تعيينه أستاذاً في جامعة بينا في ربيع سنة ١٨٠٣. فدعته حكومة بايون ليكون أستاذاً في جامعة فورتنسبورج، فعين فيها وبدأ محاضراته في الفصل الشتوي سنة ١٨٠٣، واستمر فيها حتى إبريل سنة ١٨٠٦، حيث عين في منصب مزدوج: كان عضواً في أكاديمية العلوم، وأميناً عاماً لأكاديمية الفنون التشكيلية. وبعد ذلك بعشر سنوات عين أميناً لقسم الدراسات الفلسفية في أكاديمية العلوم، ومنح لقب فارس، وصار من طبقة النبلاء. وعاش هنا هادئاً في مركز مرموق، ولم يشغل نفسه باللقاء المحاضرات.

لكنه ما لبث أن اشتاق إلى التدريس والعودة إلى كرسى الأستاذية. فدعته جامعة إيرلنجن في أواخر خريف سنة ١٨٢٠ فأقام في إيرلنجن سبع سنوات محوطة بالتقدير.

وحدث أن تولى عرش بافاريا ملك مستنير جديد هو لودفيج، وكان عاهلاً للعلوم والآداب والفنون، وكان ذلك في ١٣ أكتوبر سنة ١٨٢٥. فأراد أن يجعل منشئ (مبونج) كعبة العلوم والآداب والفنون، فأنشأ جامعة منشئ التي افتتحت في خريف سنة ١٨٢٦ وكان طبيعياً أن يفكر في شُلنْج خصوصاً وأن هذا كان لا يزال موظفاً في حكومة بافاريا، ولم يكن في إيرلنجن إلا على سبيل الإعارة. فعينه الملك الجديد في ١١ مايو سنة ١٩٢٧ محافظاً عاماً لمجموعة الدولة العلمية، واختارته أكاديمية بافاريا رئيساً لها، إلى جانب تعيينه أستاذاً في الجامعة الجديدة، جامعة منشئ. وكان نشاطه الرئيسي في الجامعة، فكان يلقي المحاضرات في بيان مذهب، خصوصاً في فلسفة الأساطير وفلسفة الوحي ولاقت محاضراته نجاحاً منقطع النظير على الرغم من عمقها وصعوبتها. وقد توزعت موضوعات ثلاثة تاريخ الفلسفة الحديثة، والتجريبية الفلسفية، وفلسفته هو في الأساطير والوحي.

وحدث أن توفي هيجل في ١٤ نوفمبر سنة ١٨٣١، فتطلعت أنظار كبار القوم في برلين إلى دعوة شُلنْج ليملا الفراغ الذي تركه هيجل. وعين شُلنْج في جامعة برلين، وبدأ محاضراته في ١٥ نوفمبر سنة ١٨٤١، بعد أن ذلت العراقيل التي حالت دون تعيينه طوال هذه السنوات العشر. وكان

للغائية إلى الطبيعة يرغم الطبيعة على الوقوع تحت سلطان فكرة غريبة عنها، وبالتالي يرفع الطبيعة نفسها. ولهذا فإن السبب الوحيد للغائية هو وحدة الطبيعة والروح. إن الطبيعة والروح ليسا جوهرين مختلفين، بل هما جوهر واحد.

ووحدة الطبيعة والروح (العقل) معناها هو مبدأ التطور المستمر للأشياء، ووحدة الطبيعة والعالم الشاملة.

والتعارض الأساسي في الطبيعة هو بين العضوي واللاعضوي. وشلتج في دراسته للطبيعة اللاعضوية، اهتم خصوصاً ببيان وحدة القوى الفيزيائية، ووحدة القوة بوجه عام. ورأى في هذا البحث الغائية التي يجب أن تسعى الفيزياء إلى بلوغها.

أما في الطبيعة العضوية فنجد التقابل بين النبات والحيوان، بين أنواع النبات بعضها وبعض، بين أنواع الحيوان بعضها وبعض. وحلّ هذه المتقابلات يقتضي القول بالتطور التدريجي المتواصل، ونشأة الأشكال العضوية من شكل أولي بطريقة طبيعية تدريجية. وكان شلتج يمين أكندوا - وبكل وضوح ولأسباب فلسفية - مبدأ التطور العضوي الذي أصبح فيما بعد أساساً للداروينية.

إن مبدأ وحدة الطبيعة يقتضي رفع التقابل بين المتقابلات الظاهرة في الطبيعة، واستخلاص الطبيعة العضوية والطبيعة اللاعضوية كليهما من مبدأ واحد. ولهذا فإن شلتج يرفض المذهب الحيوي أي النظرية القائلة بقوة الحياة، ويريد أن يفسر الحياة تفسيراً فيزيائياً. ويؤكد أن السلسلة المتدرجة لكل الكائنات العضوية قد تكوّنت تدريجياً خلال تطور نظام عضوي واحد.

ومذهب شلتج في فلسفة الطبيعة موزع بين مجموعة من الكتب والأبحاث التي ألفها في السنوات من ١٧٩٧ إلى ١٨٠٦. لكنها لا تؤلف كلا متدرجاً أو متصلاً، بل ويكرر بعضها بعضاً أحياناً، وتتباير أوجه النظر أحياناً أخرى، بحيث لا تؤلف نظاماً شديداً محكم البناء.

وكان عام ١٨٠١ فاصلاً بين عهدين في فلسفة الطبيعة عند شلتج.

ويختلف كلا المهدين من حيث الروح العامة في مذهب فلسفة الطبيعة. فالعهد الأول يغلب فيه على فلسفة الطبيعة النزعة «الطبيعية»، والعهد الثاني تغلب عليه النزعة «الدينية»

ما هي الفلسفة الإيجابية في نظر شلتج؟ إنها تنطوي على عدة أمور، هي: إرادة الخروج من الذاتية إلى الموضوعية، وذلك ما قام به هو ضد فشته بأن أنشأ أولاً فلسفة الطبيعة، ثم فلسفة الفن، حتى وصل إلى فلسفة الأساطير والوحي، ثم فلسفة التاريخ، كذلك تنطوي الفلسفة الإيجابية على إرادة الحرية، وعلى إرادة إيجاد دين جديد حق، دين فلسفي.

إن الفلسفة السلبية هي فلسفة ماهية، أما الفلسفة الإيجابية فهي فلسفة وجود. الفلسفة السلبية تتطلع إلى المثل الأعلى - أما الإيجابية فتطلع إلى الواقع. الفلسفة الإيجابية تعنى بالحرية، أما السلبية فتعنى بالضرورة.

والمبدأ الأول عند شلتج هو الهوية Identität المطلقة. والوجود الأول هو العقل، أي السوية التامة بين الذاتي والموضوعي وكل ما هو موجود هو في العقل. ولا شيء خارج العقل. إن العقل هو المطلق.

٢ - فلسفة الطبيعة:

والطبيعة هي إذن من نتاج العقل، وهي أول ما يتأمله. والطبيعة هي سلسلة تطورية ضرورية في تاريخ الشعور بالذات. ولهذا ينبغي أن تكون فلسفة الطبيعة جزءاً ضرورياً من المثالية المتعالية.

ومهمة فلسفة الطبيعة، في نظر شلتج، هي أن نستبط من مبادئ إمكان الطبيعة، أي مجموع العالم المؤسسة على التجربة.

والفكرة الأساسية التي تقوم عليها فلسفة الطبيعة عنده هي القول بوحدة الطبيعة والعقل وقد اعتمد في ذلك على كنت وليبتس معاً. كنت من حيث فكرة الغائية، وليبتس من حيث فكرة التدرج في الأشياء والتطور في نظام العالم.

وهذه الفكرة بدورها تقوم على ثلاثة معان رئيسية: (١) الغائية الباطنة في الطبيعة، أو التنظيم، (٢) حياة الطبيعة، أو التطور، (٣) إمكان معرفة الطبيعة.

والغائية الباطنة في الطبيعة تستند إلى وحدة الطبيعة والروح، والمادة والعقل. إذ لو فصلنا بينهما، فلا يمكن تصوّر غاية الطبيعة إلا على نحوين: إما بواسطة الانسجام بين عالمين مستقلين: عالم الطبيعة وعالم الروح، أو أن ننقل إلى الطبيعة تصوّرنا للغائية. لكن الانسجام بين الطبيعة والروح ليس إلا تعبيراً آخر عن غائية الطبيعة. فهذا الانسجام إذن لا يفسّر في شيء، بل هو الأمر الذي يحتاج إلى تفسير. ونقلنا تصوّرنا

لكن كليهما معاً يتسم بنزعة وحدة الوجود.

والسبب في هذا الاختلاف بين العهدين يرجع إلى الفارق في طريق التأسيس: ففي العهد الأول وتحد بين الطبيعة وبين الحياة الأتية، وفي الثاني ساد تجلّي عالم الصور الإلهي. في الأول كان الله بمثابة الطبيعة الطابعية (الفاطرة)، وفي الثاني الله هو المطلق، وهو إرادة تجلّي ذاته بذاته. في العهد الأول كانت الطبيعة بمثابة حياة الله وتطوره، وفي العهد الثاني عدل عن هذا التصور، لأنه يرى أن الله كائن وليس صائراً، ولهذا نظر إلى الطبيعة على أنها تجلّي الله، وصيرورة معرفة الله، وعيان الله، الذي تتحد فيه كل العلوم، وتجتمع فيه الفلسفة مع الدين والفن، وتكتمل فيه حياة العالم الروحي. ولما كان نظام العالم صورة من عالم الصور، فلا بد أن يكون عالم الصور.

والفلسفة الطبيعية الحقّة، التي تجمع بين العلم والدين والفن، وحدة ورابطة بين الأرواح والصور الصادقة لوحدة العالم الروحية. وصار شُلج ينظر إلى التطور على أنه تطور مراد منذ الأزل، وأن وحدته وانسجامه هما منذ الأزل، وأن ثمت انسجاماً أزلياً.

٣ - الفلسفة المتعالية:

«الطبيعة» هي مجموع ما هو «موضوعي» في معارفنا. و«الأناء» أو «العقل» هو مجموع ما هو «ذاتي» فيها. وكلتا الفكرتين متعارضتان مع الأخرى. فالعقل ينظر إليه على أنه هو ما يُمثّل، والطبيعة على أنها ما يُمثّل. والأول ينظر إليه على أنه الوعي، والثاني على أنها ما لا وعي له. ولكن كل معرفة تقتضي تدخلاً بين الوعي واللاوعي. وكل معرفة تقوم على اتفاق بين الذاتي والموضوعي، لأننا لا نعرف غير الحق، والحق يقوم على الاتفاق بين الامتثالات وبين موضوعاتها.

ونحن في المعرفة بين أمرين: (أ) فإما أن نعطي الأولوية للموضوعي على الذاتي - وهذا ما تفعله فلسفة الطبيعة، (ب) أو نعطي الأولوية للذاتي على الموضوعي، وهذا ما تفعله الفلسفة المتعالية Transcendentalphilosophie. وهما متعارضتان من حيث المبادئ والاتجاهات، ولكنها مع ذلك يسمحان للتلاقي والاستكمال أي أن يكمل كل منهما الآخر.

ولما كانت الفلسفة المتعالية تعطي الأولوية للذاتي وترى فيه الأساس الوحيد لكل حقيقة واقعية، والمبدأ الوحيد لتفسير الكل، فإنها ينبغي أن تبدأ بالشك العام في حقيقة ما هو موضوعي.

وكما أن فلسفة الطبيعة تسعى بكل وسيلة لمنع تدخّل الذاتي في معارفها، كذلك الفلسفة المتعالية لا تخشى شيئاً قدر خشيتهما من نفوذ الموضوعي في المبدأ الذاتي الخالص الخاص بمعارفها هي. والسبيل إلى إبعاد الموضوعي هو الشك المطلق ليس فقط فيما يتعلق بالأحكام السابقة الشائعة بين الناس الذين لا يمحضون إلى أعماق الأشياء، بل وأيضاً الشك في الحكم السابق الأساسي الذي يسند سائر الأحكام السابقة Vorurteile والذي يجرّ القضاء عليه إلى القضاء على سائرهما.

والحكم السابق الأساسي الذي تستند إليه سائر الأحكام السابقة هو الذي يزعم أنه توجد أشياء خارجاً عنا. وهو حكم سابق لا يستند إلى أي سبب أو برهان، إذ لا يوجد دليل عليه لا يقبل التفنيد. ولكنه أيضاً لا يفند ببرهان مضاد.

والفلسفة المتعالية تختلف عن المعرفة العادية في نقطتين:

الأولى: المعرفة المتعالية ترى أن اليقين المتعلق بوجود الأشياء الخارجية هو مجرد حكم سابق بسيط تحاول هي أن تتجاوزه للكشف عن أسبابه. فالفيلسوف المتعالي يسعى، لا إلى البرهنة على وجود الأشياء، بل فقط إلى بيان أنه بفضل حكم سابق طبيعي وضروري نحن نعلم بواقعية الأمور الخارجية.

الثانية: المعرفة المتعالية تفصل بين القضيتين التاليتين وهما: «أنا موجود»، «ثم أشياء خارجاً عنا»، اللتين تحتلطان في الشعور المعتاد. وذلك من أجل بيان هويتها ورباطتهما المباشرتين اللتين لا توجدان في الشعور المعتاد إلا على هيئة عاطفة. وهذا الفصل، حين يكون كاملاً، يؤلف شروط طريقة النظر المتعالية التي ليست أبداً طبيعية، بل صناعية فقط.

ولما كان الذاتي هو وحده الذي له حقيقة مباشرة عند الفيلسوف المتعالي فإن الذاتي هو الذي سيكون الموضوع المباشر لمعرفته. أما الموضوعي فلن يجعل منه إلا موضوعاً غير مباشر. وبينما في المعرفة العادية ينتهي فعل المعرفة أمام الموضوع، فإنه في المعرفة المتعالية الموضوع، بما هو موضوع ينتهي أمام فعل المعرفة. إن المعرفة المتعالية ليست إذن معرفة المعرفة، بقدر ما هي ذاتية خالصة.

وتتلخص مميزات الفلسفة المتعالية فيما يلي:

١ - أن موضوعها هو الذاتي وحده.

٢ - المعرفة المتعالية هي «علم العلم» والفكر المتعالي هو «تصور التصور».

الأحداث، كما تتنبأ بالظواهر الفلكية من عسوف وخسوف. ولكن مثل هذه القانونية مفقودة في التاريخ. ودعوى وجود قانون يمتصها يسير التاريخ هي دعوى يدحضها أدل تأمل في مجرى التاريخ. والسبب في هذا أن الحرية، لا الضرورة، هي التي تسود في التاريخ. ولهذا يقول شُلج أن «المهى هورب التاريخ». ولكن التاريخ موضوعاً للفلسفة لا بد له ألا يكون العوبة في يد المهوى، بل لا بد أن تجمع بين القانونية والمهى. فهل هذا الجمع موجود، وبالتالي هل يمكن إيجاد فلسفة للتاريخ؟

إن التطور في التاريخ يختلف عن التطور في الطبيعة من حيث أن الأول ليست له مراحل ثابتة، ولا يصل إلى هدف نهائي، بل هو يمضي إلى غير نهاية. إنه في تقدم متواصل. الأفراد والأجيال تمضي وتتغير، ولكن النوع الإنساني باق، وهو الذي يتقدم ويتخذ من كل مرحلة نكأة للارتفاع إلى مرحلة أعلى. فالنوع هو الذي يتقدم قديماً في تواصل الأجيال، واللاحق يقوم على السابق، ويتسلم نتائج أفعاله ويجعل منها سنة وتقاليد. فالتاريخ يتميز بالتقدم، ويكون النوع هو الذي يقوم على استمرار هذا التقدم.

لكن هذا التقدم لا يعني استمرار اكتمال الإنسان إلى غير نهاية - فهذا أمر لا نستطيع أن نقره.

ويرى شُلج أن المميز للتقدم في التاريخ هو الاقتراب شيئاً فشيئاً من دستور واحد ونظام قانوني واحد للعالم بأسره. يقول: «إن الشئو التدرجي للدستور عالمي هو الأساس الأوحده للتاريخ، والموضوع الحق الوحيد للتاريخ» (مذهب المثالية المتعالية ص ٥٩).

وموضوع التاريخ هو الحرية التي تريد أن تكون مؤمنة عن طريق النظام بحيث يظل راسخاً وسوخ الطبيعة. وبدون هذا التأمين تكون الحرية مزعزعة. ولا ضمان للحرية إلا بالقانون العام.

وكلما تقدم التطور، اتضح التوفيق بين القانونية والحرية، وصارت الحرية أكثر سيرة بمقتضى القانون، وصار عالم الإنسان أكثر نظاماً وقلت الانحرافات والاضطرابات الناشئة عن الأهواء الفردية.

والوعي الانساني يقف من تحلي القوة الإلهية في العالم ثلاثة مواقف. فهو إما أن يؤكد هذه القوة في الطبيعة والعالم الموضوعي ويجعل الإلهي مساوياً للقدر - وهذا موقف الجبرية -

٣ - أن الذات تفعل وتترك نفسها في هذا الفعل.

٤ - الفلسفة المتعالية يبني عليها ألا تدع الفعل يمتضي في الموضوع، بل عليها أن تجعل فعلها نفسه موضوعاً.

٥ - ونظراً إلى هذا الازدواج المستمر بين العمل والفكر، فإن تطور الفلسفة المتعالية هو تاريخ مستمر للوعي الذاتي.

٦ - وهذا التطور يتم على ثلاث مراحل: والمرحلتان الأولى والثانية تتحددان باليقين النظري والعمل. ولما كان اليقين النظري يتحقق باتفاق الامتالات مع الموضوعات، ويمكن بذلك تأسيس «إمكان التجربة» فإن اليقين العملي يقتضي «إمكان كل فعل حر».

ولهذا يبني حل هذا النزاع بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية في مرحلة ثالثة، وبهذا تتحدد المهمة العليا للفلسفة المتعالية.

ومهمة المثالية المتعالية هي أن تبين كيف أن العقل يبلغ الموضوعات التي يتوافق وإياها. وهذا التوافق مزدوج لأن صلة الامتالات بالموضوعات (الأشياء) إما أن تكون صلة النسخ بالأصل، أو صلة الأصل بالنسخ. وفي الحالة الأولى تكون الامتالات وفقاً للأشياء، وفي الحالة الثانية يكون الأمر بالعكس.

ومهمة الفلسفة المتعالية أن تفسر هذين النوعين من التوافق.

ولهذا تنقسم إلى نوعين: فلسفة نظرية، وفلسفة عملية.

والمشكلة الرئيسية في الفلسفة النظرية هي تفسير «مثالية الإطارات» التي في العقل.

والمهمة العليا للفلسفة العلمية هي الوصول إلى تصور التاريخ. فكما أن فلسفة الطبيعة تتأمل تطور الطبيعة، كذلك الفلسفة العملية تتأمل التطور التاريخي للحرية الإنسانية. وكما تسلك الفلسفة النظرية مع الطبيعة، كذلك تسلك الفلسفة العملية مع التاريخ.

٤ - فلسفة التاريخ:

ويرى شُلج أن التاريخ ليس موضوعاً نظرياً، ولا يوجد - بالمعنى المحدود الدقيق - نظرية في التاريخ، لأن النظرية لا تكون ممكنة إلا بالنسبة إلى موضوعات يمكن خضوعها لقانون، بحيث يمكن مقدماً ووفقاً لهذا القانون، أن تتنبأ بمجرى

ذاتي، وهو من حيث الصورة علم ذاتي حي، وتطور ذاتي للعقل. وأساس العالم هو العقل.

وشُلنْج ينظر إلى العالم على أنه عمل فني إلهي، وكان في هذا متأثراً بجوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠). وقد ألف شُلنْج معارضة بعنوان «برونو» تدور حول وحدة العالم. وبخاصة الحوار الجاري فيها هي أن المعرفة الحقة هي المعرفة المستقلة عن الزمان، أي تلك التي تكون موضوعاتها أزلية أبدية، ثابتة، مساوية لنفسها، غير خاضعة لتغير زمني ولا لقانون الآلية. وهذه صفات لا تنطبق إلا على التصورات الأزلية الأبدية، أي المثل Idealen، بالمعنى الأفلاطوني. فهي الموجودات حقا، الفعالة حقا، وما عداها ظواهر. إن الصور هي النماذج السرمدية، وما الظواهر إلا نسخ عنها وهذه النماذج هي موضوعات المعرفة الحقة. ولهذا فإن الحق والجمال شيء واحد بالضرورة، لأن الجمال منشؤه التطابق بين الأشياء المحاكاة وبين النماذج (الصور) التي تحاكيها هذه الأشياء.

مؤلفاته

- Vom Ich als Prinzip der Philosophie, 1795.
- Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1, 1797.
- Von der Weltseele, 1798.
- Erster Entwurf eines Systems der Natur philosophie, 1797.
- System des transzendentalen Idealismus, 1800.
- Bruno. oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge, 1802.
- Philosophie und Religion, 1804.
- Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit, 1809.
- Einleitung in die Mythologie,

وقد نشر ابنه مجموع مؤلفاته في اشتوتجرت وأوجسبرج بين سنة ١٨٥٦ وسنة ١٨٦١ في قسمين الأول في عشرة مجلدات، والثاني في أربعة مجلدات. والأول يشمل ما نشر إبان حياة أبيه.

مراجع

- Rosenkranz: Schelling, 1843.
- Ed. von Hartmann: Schellings philosophisches System, 1897.

أو ينكر هذه القوة العليا، على أساس شعوره بحريته الذاتية وأهوائه، فلا يرى غير الصدفة والبخت - وهذا موقف الإلحاد. ولكن كلا الموقفين - في نظر شُلنْج - فاسد، وكلاهما ناشيء عن تفكير واحد محدود. والموقف الصحيح في نظره هو الموقف الثالث الجامع بين الأضداد والذي يرى في الإلهي الهوية بين الضرورة والحرية، ويعترف بوجود قوة تكشف عن تطور منظم وفق خطة لهذا العالم. فالمطلق عندها ليس هو القدر أو المصير، بل هو العناية. وهذا موقف الدين. وفي التاريخ، بوصفه التجلي التدريجي للذات الإلهية يمكن أن يميز ثلاثة عصور: في الأول يسود القدر، وفي الثاني يسود القانون، وفي الثالث تسود العناية. وسيادة القدر أسيانة، وسيادة القانون آلية، وسيادة العناية دينية. ويتسب إلى العصر الآسياني عالم الحضارة القديمة، وانتهيار تلك الامبراطوريات العظيمة التي بقيت آثارها وأطلالها. وعصر سيادة القانون الآلية يبدأ باتساع الامبراطورية الرومانية. وفي العصر الثالث ستوضح العناية كقوة سائدة. متى يبدأ هذا العصر الثالث؟ هذا أمر لا نعلمه. ولكن حين يأتي هذا العصر، يكون ثم الله أيضاً.

٥ - مذهب الهوية المطلق:

يرى شُلنْج أن الجوهر الأعمق للأشياء هو الواحد. وهذا الواحد الكل هو المعرفة. وهذه هي الفكرة الأساسية في مذهب شُلنْج. فان سميت وحدة الأشياء هوية، فإن المذهب الفلسفي سيكون «مذهب الهوية المطلق»، وإن سمي القول بأن كل الأشياء تصدر عن المعرفة: مثالية، فقد تقررت المثالية المطلقة.

ولكن الواحد يقوم في المعرفة، وفي المعرفة الذاتية على وجه أدق. وخارجها لا يوجد شيء قابل لأن يعرف. ولهذا ينتهي إلى القول بأن العقل Vernunft هو الهوية المطلقة والمطلق شيء واحد وان العقل ينظم كل شيء، وهو الكل الدائم، أو الكون. والمعرفة الذاتية هي تمييزه الضروري وصورته. والهوية المطلقة ليست فقط ماهيته، بل هي صورته وقانونه. إن المطلق واحد أحد، ماهية واحدة هي هي عينها. ولهذا ينعتة أحياناً بقوله إنه هوية الهوية Identität der Identität.

والأشياء تكون سلسلة من القوى، أساسها الثابت هو الهوية المطلقة في وقت معاً وفي مجموعها. وكل شيء يعتبر عن الشمول Totalität. وهذا هو ما ينعتة شُلنْج باسم «الكلية النسبية» في مقابل «الكلية المطلقة» التي تؤلف مجموع القوى. وبالإضافة هي أن الكون في جوهره عقل ومعرفة وعلم

العظيم كلويستوك أبي الشعر الألماني الحديث، والرسام نشين Tishbein، وريمارس. وازدان هذا النادي في فيمار بفضل جيته وأعلام الفكر والأدب الذين كانوا في فيمار.

ولم يشأ شوبنهاور الاستمرار في الأعمال التجارية. وبعد كثير من التشكي ترك التجارة ودخل المدرسة الثانوية في جوتا Gotha.

وفي سنة ١٨٠٩ دخل جامعة جيتينجن Göttingen، فعمي بدراسة الطب والعلوم الطبيعية والتاريخ، كما درس الفلسفة على يدي الفيلسوف الشاك جوتلوب ارنتس شولتسه Schulze الذي وجهه إلى دراسة أفلاطون وكنت وحدهما، ونصح به بعدم قراءة أي فيلسوف غيرهما، خصوصا أرسطو واسينوزا، قبل اتقان دراسة أفلاطون وكنت، وهي نصيحة لم يندم شوبنهاور على العمل بها.

وفي سنة ١٨١٠ ذهب إلى جامعة برلين، وقد جذبت إليها شهرة الفيلسوف فشته Fichte لكنه سرعان ما تبرم بمحاضراته وتبدل الإعجاب به إلى سخرية واحتقار.

وفي سنة ١٨١٣ حاول تحضير الدكتوراه في جامعة برلين، لكن الحرب حالت دون ذلك. فارتحل إلى بينا Jena، وظفر بالدكتوراه الأولى من جامعتها برسالته الموسومة باسم: «الجلد الرابعي لمبدأ العلة الكافية».

وفي الشتاء التالي عاد إلى فيمار وتوفقت صلاته بجيته، وتأثر به في نظرية الألوان. وهنا أيضا عرف فريدرش ماير، المستشرق الذي أدخله في معبد الفكر الهندي. فعمي بدراسة الفكر والدين عند الهنود.

وفيها بين سنة ١٨١٤ و١٨١٨ عاش في درسدن، وعكف على المتاحف والمكتبات ودور الفن لدراسة الآثار الفنية فيها.

وهنا كتب أولاً «نظرية الابصار والألوان» الذي أخذ فيه جانب جيته ضد نيوتن. كذلك كتب وهو في درسدن كتابه الرئيسي: «العالم إرادة وإمتثال» الذي نشره سنة ١٨١٩ غير أن الكتاب لم يلق نجاحاً يذكر.

وأقصى في إيطاليا عامين بين سنة ١٨١٨ و١٨٢٠ وتنقل في ربوعها، خصوصا في روما ونابلي والبندقية.

وفي سنة ١٨٢٠ عاد إلى برلين، ونال من جامعتها دكتوراه التأهيل للتدريس. ثم صار مدرّساً، لكنه لم يلق أي

— Kuno Fischer: Schellings Leben, Werke und Lehre, 4. Aufl. 1928.

— Nicolai Hartmann: Die philosophie des deutschen Idealismus, 1, 1923.

— J. Gibelin: Esthétique de Schelling d'après la philosophie de l'art. Paris 1934.

— V. Jankelevitch: L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling, Paris, 1933.

— Susanna de Bocca: La filosofia di Schelling, Firenze, 1848.

— Karl Jaspers: Schelling: Grosse und Verhängnis. München, 1955.

شوبنهاور

Arthur Schopenhauer

فيلسوف ألماني متشائم.

ولد في ٢٢ فبراير سنة ١٧٨٨ بمدينة دانتسج Dantzig، من والد كبير الثراء، كان صاحب مصرف في هذه المدينة. ووالدته هي حنه شوبنهاور، بنت المستشار تروزيتر Trosiener وقد عرفت كاتبة مشهورة، ألقت قصصا وأوصاف رحلات.

وبعد أن فقدت دانتسج حريتها في سنة ١٧٩٣، لم نشأ الأسرة البقاء في المدينة فغادرتها إلى هبورج في تلك السنة.

وفي سنة ١٧٩٧ انتقل به والده إلى مدينة الهافر طوال ستين عند أحد أصدقائه التجاري في المدينة. ثم عاد إلى هبورج في سنة ١٧٩٩ وبقي بها حتى سنة ١٨٠٣.

وفي عامي ١٨٠٢ و١٨٠٤ قام برحلة إلى سويسرة وفرنسا وبلجيكا وإنجلترا، وبقي في لندن ستة أشهر، عرف فيها من طباع الانجليز ما بغضهم إليه.

وفي سنة ١٨٠٤ عاد إلى هبورج فوضع أبوه في عمل تجاري يملكه ينش Jenisch. لكنه لم يظهر أي ميل إلى الأعمال التجارية، بل صرف كل همه إلى الدراسة النظرية.

وفي أبريل سنة ١٨٩٥ توفي والده فغادرت الأسرة هبورج إلى فيمار. وهنا استأنفت والدته ناديا الأدبي الذي كان يضم في هبورج نخبة من الأدباء والفنانين الممتازين مثل الشاعر

وفي سنة ١٨٥٥ وضعت جامعة ليبتيك مسابقة حول فلسفته.

وذاعت شهرته في كل أصقاع أوروبا، وصار له العديد من التلمذيين والمعجبين به والأتباع.

وفي ٢٣ سبتمبر سنة ١٨٦٠ توفي شوبنور عماًطاً بأكاليل الشهرة بعد إنكار طويل، توفي إثر سكتة رئوية، وهو في سن الثانية والسبعين.

فلسفته

١ - العالم امتثال:

تأثر شوبنور في فلسفته بثلاثة مصادر: كنت ، أفلاطون، وكتاب الأوبانيشاد الهندي.

وتقوم فلسفة شوبنور كلها على قاعدتين: الأولى أن العالم امتثال، والثانية أن العالم إرادة.

وفيما يتصل بالقاعدة الأولى وهي أن «العالم من امتثالي» يقول شوبنور أن كل وجود خارجي مره في الواقع إلى الذات. وتبعاً لذلك استطاع أن أستنتج كل قوانين العالم من الذات. ويتساءل شوبنور هل العالم يسير على نظام؟ وجوابه عنه أن العالم يسير على قانون. ما هو هذا القانون ؟ انه مبدأ «العلّة الكافية». فكل امتثالنا مرتبة فيما بينها وبين بعض على نحو من شأنه أن يجعل الواحد منها مرتبطاً بالآخر، ولا شيء منها يقوم مستقلاً بنفسه أو منفصلاً عن غيره. وهذا الارتباط ارتباط متظم نستطيع أن نمّنه قبله، أعني قبل التجربة بوصفه مركزاً في طبيعة الذات ومع ذلك فإن من الأيسر علينا أن نعين هذا القانون على وجه الدقة بطريقة بعدية، أي بواسطة النظر في مضمون التجربة، وتمييز أنواع ما فيها من موضوعات، وما يخضع له كل نوع من مبادئ. وبعد تصنيفنا لكل هذه الموضوعات، أو الامتثالات نرتفع بطريقة قبلية إلى أصول هذه المبادئ، أعني الملكات العقلية التي تخضع لها الموضوعات وتستمد منها المبادئ.

فلذا اتبعنا هذا المنهج، وصلنا إلى أربعة أنواع من الامتثالات أو الموضوعات: التأثيرات الحسية، والتصورات، والعيانات المجردة (الزمان والمكان)، وأخيراً المشيئات. أما التأثيرات الحسية فيناظرها مبدأ «الضرورة» أو المبدأ الفيزيائي، أي العلية بالمعنى العادي، والتصورات يناظرها «مبدأ المعوفاة»

نجاح في التدريس، حتى ان عدد الطلاب الذين كانوا يحضرون محاضراته لم يزد على تسعة. ومع ذلك ظل - رسمياً - يدرس في جامعة برلين حتى سنة ١٨٣٢.

وفي ربيع سنة ١٨٢٢ بعد تجربة التدريس المرة هذه، عاد إلى إيطاليا وتوسّع في دراساته في الجمال والأخلاق وبقي بها ثلاث سنوات.

ولما عاد من إيطاليا في سنة ١٨٢٥ حاول استئناف التدريس بجامعة برلين، عساه أن ينجح هذه المرة، لكنه مني أيضاً بخيبة الأمل والاخفاق، فكان اسمه مسجلاً في برنامج المحاضرات، لكنه لم يقم بالقائها.

وعاش في مدينة برلين وحيداً لا يحفل به إنسان، فيما يرى حواله ألية الشهرة ومشاعل المجد تحوم على رؤوس من وصفهم بـ «الدجالين والمهرجين من المفكرين». فحمله هذا على التفكير في مغادرة هذه المدينة البغيضة إليه - برلين - فانتهاز فرصة انتشار مرض الكوليرا فيها سنة ١٨٣١ وأوى إلى مدينة فرنكفورت على نهر الماين حيث أمضى البقية الباقية من حياته.

وفي سنة ١٨٣٩ بدأ اسم شوبنور يشهر بين الناس. فقد أعلنت الجمعية الملكية للعلوم في الترويج عن مسابقة في موضوع الحرية، فتقدم شوبنور برسالة بعنوان «حرية الإرادة» ففاز بالجائزة، وعين في أثر ذلك عضواً في هذه الأكاديمية.

وفي سنة ١٨٤٠ قدم رسالة أخرى إلى الجمعية الملكية للعلوم في الداغارك، بعنوان: «أساس الأخلاق»، لكنها لم تحصل على جائزة، لأن الأكاديمية جزعت من عنف الهجمات التي صباها على فشته وهيجل. لكن نجم شوبنور بدأ في التآكل.

وفي سنة ١٨٤٨ كانت الثورات تعم أوروبا كلها، ومدينة فرانكفورت نفسها. فلما كان شوبنور محباً للنظام، لا يريد أن يعكر عليه صفوح حياته المأدبة شيء، فقد آيد إخماد هذه الاضطرابات بكل قوة وعنف، حتى أنه أوصى بثرته لصندوق مساعدة الذين دافعوا عن النظام في سنة ١٨٤٨ و ١٨٤٩، لهم ولأبنائهم اليتامى، وهو الصندوق الذي أسس في برلين.

ومن سنة ١٨٥٣ بدأت شهرة شوبنور في الاستفاضة في أوروبا كلها، فنشرت «مجلة وستمنستر» مقالة عنه ترجمها لندرن Lindner إلى الألمانية ونشرها في مجلة فوس Voss.

وفي سنة ١٨٥٤ نشر فراونشتيت عرضاً كاملاً لمذهبه.

صنع العقل. والمادة من ناحية هي العلية، وبالتالي هي شكل من الشكول القليلة للعقل أو الشكل الوحيد القليل له. ويقول عنها بصراحة أنها بالنسبة إلى العقل فحسب، وبواسطة العقل وحده ولا وجود لها إلا في العقل.

يبد أنه من ناحية أخرى ينظر إليها بعين العالم الطبيعي أو الفيزيائي، فيصور لها وجودا مستقلا، وكأنها شيء في ذاته. ولهذا فإن في فكرة شوبهور عن المادة تناقضا واضحا.

٢ - العالم إرادة:

ويتجل هذا التناقض أوضح حين نرى شوبهور يقوم بطفرة فينتقل مباشرة من «الذات» باعتبارها عقلا يفكر ويمثل تبعاً لمبدأ العلة الكافية، وبالتالي يصنع الوجود الخارجي بأكمله. نقول أنه ينتقل إلى «الموضوع» باعتباره «الإرادة» التي هي - في نظره - الجوهر الباطن والسر الأعظم لهذا الوجود. وما الوجود في الواقع إلا التحقق الموضوعي للإرادة.

ذلك أن الإنسان ليس عقلا فحسب، بل هو فرد في هذا العالم يمتد بجذوره فيه على هيئة بدن (جسم).

والبدن هو «الإرادة» منظورا إليه من باطن، و«الإرادة» بدورها، البدن منظورا إليه من خارج. ولهذا فإن كل حركة للبدن هي حركة للإرادة، والعكس بالعكس. إن الإرادة والبدن سيان، أو شيء واحد له مظهران: مظهر مباشر هو الإرادة، ومظهر غير مباشر هو البدن. وفعل الإرادة هو بعينه فعل الجسم، أي أن الإرادة والفعل أمر واحد، وإنما النظر العقلي هو الذي يفصل بينهما. لأن فعل البدن (أو الجسم) ليس إلا فعل الإرادة بعد أن تحقق موضوعا، أعني أصبح منظورا إليه من جانب الامتثال. وتبعاً لهذا فإنه ليس بين البدن والإرادة صلة العلية، لأن هذه الصلة لا تقوم إلا بين شيئين متمازين، وليست الحال ها هنا كذلك.

والإرادة هي جوهر وجود الإنسان. ففيها يجد الإنسان بالتأمل الباطن المباشر الجوهر الباطن الحقيقي للإنسان، والذي لا يمكن أن يفنى، وهي البذرة الحقيقية الوجودية في الإنسان، وبالجمل، فإن الإرادة هي «الشيء» في ذاته. والإرادة هي الجوهر الخالد غير القابل للفناء عند الإنسان، ومبدأ الحياة فيه.

والآن بأي معنى يفهم شوبهور «الإرادة»؟ إذ يبدو من وصفه لها أنها تختلف عما نفهمه عادة من معنى هذه الكلمة. فنحن نفهم من الإرادة أنها قوة نفسية تأتمر بالعقل وتصدر في

أو المبدأ المنطقي، أي القوانين المنطقية للذهن. والعيانات المجردة يانظرها مبدأ «الوجود»، أو المبدأ الرياضي، أي الزمانية والمكانية. والمشيئات يانظرها مبدأ «الفعل» أو المبدأ الأخلاقي، أي الباعث. وكل مبدأ من هذه المبادئ الأربعة مستمد من ملكة عقلية خاصة: فمبدأ الصيرورة له ملكة «الذهن»، ومبدأ المعرفة له ملكة «العقل»، ومبدأ الوجود له ملكة «الحساسية». ومبدأ الفعل له ملكة «الحس الباطن» أو «الوعي الذاتي».

لكن هذه المبادئ ليست مستقلة الواحد عن الآخر، بل هي أشكال مختلفة لمبدأ واحد هو مبدأ العلة الكافية. ولهذا لا يسميها شوبهور باسم المبادئ الأربعة، بل يقول عنها: «الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية» وهذا الاسم سمي رسالته للدكتوراه. فثم مبدأ - أو أصل واحد اذن، له أربعة فروع لكن أهم هذه المبادئ هو مبدأ الصيرورة (أو التغير). ولهذا كرس له كثيرا من التدقيق والنظر، فقال أن الظواهر مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا وثيقا حتى أن كل شيء يتعين بشيء آخر، وكل ظاهرة تسبقها علة أو ظاهرة هي السبب في حدوثها. فكل تغير يحيل إلى آخر سابق عليه، وهكذا إلى غير نهاية، سلسلة العلل متصلة. ومعنى هذا أنها بالضرورة أزلية أبدية، أي لا بدء لها ولا نهاية. لهذا يسخر شوبهور من كل هذه التعبيرات التي استخدمها الفلاسفة التألهون مثل: العلة الأولى، علة ذاته، المطلق، وما شابه ذلك من عبارات فيها إنكار للتسلسل العلي المتصل.

وللعلية أنواع ثلاثة: علية لا عضوية، وعلية عضوية، وعلية حيوانية إنسانية. والأولى هي العلية بالمعنى الأصيل، والثانية هي المنهج أو المؤثر، والثالثة هي الباعث. وتمتاز العلية التي من النوع الأول بالتناسب بين العلة والمعلول في الدرجة، أعني أن العلة في حالة الأشياء اللاعضوية: من آلية وفيزيائية وكيميائية، تنتج من الأثر بقدر ما فيها، فيحدث في العلة من التغير بقدر ما في المعلول مما تحدثه هي، ولذا يمكن قياس درجة التأثير بحسب درجة المؤثر، وبهذا تختلف العلية العضوية عن العلية اللاعضوية. إن مقدار العلة وقوتها في حالة العلية العضوية لا يتناسب ومقدار المعلول وقوته، ولا يمكن قياسه به، وإنما تؤدي قوة العلة إذا كبرت إلى القضاء على المعلول أو التأثير الذي يمكن أن ينتج. ومن كلتا العليتين تتميز العلية الحيوانية الإنسانية. ففي هذه الحالة الأخيرة لا حاجة إلى التماس بين العلة والمعلول من أجل إنتاج الأثر.

ونظرة شوبهور إلى المادة نظرة مثالية، إذ يجعل المادة من

على نظرة العقليين إلى العقل باعتبار أنه هو الواقع الموجود، وهو قال عن «شيء» في ذاته أنه «فكرة» أي مسألة نظرية فحسب.

وثمة خاصة أخرى للارادة، إلى جانب اللامعقولة، هي الوحدة. وشوينبور يضي في تأكيد وحدة الارادة في الوجود كله، إلى حد القول بوحدة الوجود على طريقة الفيدا والابليين واسينوزا، ثم معاصريه من الألمان، خصوصا شلنجر. وقد كانت مقدمات مذهب شوينبور تفضي بالضرورة الى وحدة الوجود. ان الارادة - عند شوينبور - وحدة، لكن لا بالمعنى العددي، ولكن بالمعنى الوجودي، والمعنى العددي هو الذي يقال في مقابل الكثرة، أما المعنى الوجودي فيقال على سبيل الإطلاق، لا نسبيا، ويدل على البساطة وعدم القابلية للتجزئة والانقسام، وهي الحضور في كل مكان وينسب واحدة في الشيء الضئيل كما في الشيء العظيم، إذ لا معنى لهذه التفرقة بالنسبة إليها، فإن هذه التفرقة لا تقوم إلا بالنسبة إلى الممتد في المكان، والارادة ليست ممتدة ولا متميزة فلا يمكن أن يقال إذن أن مقداراً صغيراً منها يوجد في الحجر، ومقداراً أكبر في الانسان. وإنما هي حاضرة في كل جزء وينسب واحدة وبلا تجزئة ولا انقسام.

فشوينبور إذن من القائلين بوحدة الوجود بالمعنى الفلسفي الخالص، لا بالمعنى الديني، أعني بمعنى أن هذا الوجود له مبدأ واحد وحدة مطلقة في ذاته، وإن تعددت المظاهر التي يتحقق عليها موضوعياً. وهذا المبدأ هو الإرادة، الإرادة العمياء المتدفعة. ونراه ينكر وحدة الوجود بالمعنى الديني، أي بمعنى أن العالم هو الله الواحد وما الأشياء الحسية إلا مظاهر متعددة لوحده المطلقة. ويسوق البراهين التالية: (الأول) أن «الله» غير الشخص ليس بإله، بل هذا تناقض في الحدود غير معقول ولا مفهوم. ولهذا فإن وحدة الوجود بالمعنى الديني هي في نظر شوينبور «تعبير مؤدب» ولفظ مذهب لكلمة: «الحادة». (الثاني) لأن وحدة الوجود بالمعنى الديني تتناقض مع الكمال الواجب لله، وإلا فما هذا الإله الذي يظهر في صورة هذا العالم الفاسد الرهيب، وفي شخص الملايين التبعة المغذبة وكأنهم زنوج عبيد محكوم عليهم بأشق الأعمال بلا غاية ولا فائدة؟! (الثالث) لأن الاخلاق لن يكون هناك مبرر لوجودها داخل مذهب يقول بوحدة الوجود. فلم يكن في وسع شوينبور، وانحياجه الأصلي أخلاقي، أن يقول بمثل هذا المذهب.

فهو إذن يقول بوحدة الوجود، ولكن بمعنى خاص، هو المعنى الفلسفي الخالص.

أفعالها عن بواعث يملئها العقل بأحكامه. ولكن «الارادة» عند شوينبور غير غافلة، أو ان شئت فقل أن العقل ثانوي بالنسبة إليها. فما عسى هذه الارادة العمياء إذن أن تكون؟.

هنا يجب أن نفرّق بين الارادة بالمعنى العام، وبين الارادة المحدودة بالبواعث والتي يسمونها «الاختيار» - فهذه الأخيرة هي وحدها العاقلة، أما الأولى فليست عاقلة، لأن الارادة المختارة تؤدي عملها تبعاً لبواعث والبواعث امتثالات، والامتثالات مركزها المخ، والأجزاء التي تتلقى أعصاباً من المخ هي وحدها إذن التي تخضع للبواعث. والحركة التي يقوم بها الانسان على أساس هذه البواعث هي وحدها المنتسبة إلى الارادة المختارة. أما الأفعال التي لا تصدر عن بواعث فتنتسب إلى الارادة بوجه عام. ولهذا فإننا نضيف الارادة، بهذا المعنى، إلى الكائنات التي لا امتثالات لها، أي إلى الجمادات، أعني أن في وسعنا التوسع في معنى الارادة لدرجة أن نضيفها إلى كل موجود. فالقوة التي بها ينمو النبات، ويتطور المعدن، والتي توجه الابرة المغنطة صوب الشمال، والتي بها تتجاذب الأجسام، أو تتنافر، أو تتجه إلى مركز الأرض في الجاذبية، هذه القوة هي الارادة وقد تحققت في مظاهر متعددة.

ويؤكد شوينبور أولوية الارادة على العقل لأسباب عديدة لا مجال هنا لحصرها (راجع كتابنا «شوينبور» ص ١٩٤ - ٢٠٣) ويقول عن نفسه أنه أول من قال بالنزعة الارادية، أي تلك التي تجعل من الارادة، لا من العقل والمعرفة، الجوهر الحقيقي الباطن للشخصية. وقبله كان ينظر إلى العقل على أنه هو الجوهر.

وبنزعة المتطرفة هذه في تغليب الارادة على العقل، بدأ شوينبور تياراً جديداً قوياً في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وهو التيار الذي قضى على سيادة العقل، وجعل للارادة السيادة في الحياة النفسية وفي الوجود كله بوجه عام. فلم يعد الوجود تطوراً للفكرة المطلقة أو اللوغوس (العقل) كما هي الحال عند هيغل، الذي كان في تعارض حاد مع شوينبور - وفي هذا تفسير لكراهية هذا الأخير لهيغل كراهية متطرفة. ولم يعد النظر إلى الوجود على أنه يسير على قواعد منطقية عقلية محكمة، باعتبار أن العقل يحكمه ويسوده، كما كان الميل إلى هذا واضحاً كل الوضوح عند العقليين ومن بينهم كنت الذي كان مع ذلك نقطة ابتداء اللامعقول حينما جعل «الشيء» في ذاته غير خاضع للعقل، وإن لم يستخلص المضمون النهائي لهذا القول، بل ظل

٣ - ارادة الحياة:

الارادة إذن اندفاع أعمى بلا غاية ولا هدف، لكن نحو ماذا؟

تأمل هذا العالم وما يجري فيه. فماذا ترى؟ ترى اندفاعاً إلى الوجود، وتدافعاً من أجل البقاء، وكائنات تتوذب في نشوة وحماة فائضة مؤكدة لذاتها في العيش، وصائحة ملء فيها: الحياة، الحياة! إنها تعبّر إذن عن شعور واحد هو الشعور بالحياة، وتتساق في تيار واحد هو سياق الحياة، ويحدوها ويدفعها دافع هو دافع الحياة. فهي إذن لا تمثل غير إرادة واحدة، ألا وهي: إرادة الحياة، وإن تعددت المظاهر التي تتخذها والشكول التي تعلن بها عن نفسها، واللغات التي تتحدث بها. وإلا، فعلام كل هذا الجزع ولماذا كل هذا العذاب والألم، والصراع والدفاع، والعطف والاشفاق - لماذا هذا كله يرتبط بحادث أو ظاهرة في غاية البساطة هي شعور حياة فردية بأنها مهددة بالفناء؟ انه لسبب واحد هو إرادة الحياة. وإذا قلت ان هذا شعور ذاتي، فما الدليل على أنه شعور موضوعي عام في كل الوجود؟ والجواب هو أن أدعوك للتأمل بصبرك موضوعياً في الطبيعة بجميع درجاتها، فسترى حينئذ في الطبيعة كلها غاية واحدة هي حفظ النوع. فما نشاهد من إفراط شديد في إنتاج البذور، وعنف قلبي في الغريزة الجنسية، ومهارة فائقة في تكييف هذه الغريزة مع جميع الأحوال والظروف والتجائها إلى أغرب الوسائل وسلوكها أوعر السبل من أجل مقاصدها، وما يبرز في حب الأمومة من إثارة يكاد أن يصل عند بعض الأنواع الحيوانية حد تفضيل الابن على الذات - كل هذا يدل على أن غاية الطبيعة في كل سيرها ونضالها غاية واحدة هي حفظ النوع. أما الفرد فلا تكاد الطبيعة أن تحفل به في ذاته، وإنما كل قيمته عندها أنه وسيلة من أجل الاحتفاظ بالنوع، حتى إذا ما أصبح غير قادر على تحقيق ذلك، قذفت به إلى الفناء.

تلك هي العلة في وجود الفرد. فما العلة في وجود النوع؟ هذا سؤال لا تقدم لنا الطبيعة عنه أي جواب. فمن العبث أن ينشد المرء في هذا التدافع المستمر والاضطراب المتصل في حومة الحياة - غاية يمكن أن يوفض إليها شيء من هذا الصراع، لأن زمان الأفراد وموتهم يتفان بأسرها في الاحتفاظ بالبقاء، بقاء الفرد في نفسه، وفي ذريته من بعده، أي في الاحتفاظ بالنوع.

وإن شئت دليلاً أوضح، فانظر إلى حياة كل نوع في الطبيعة. ثر أنها لو كانت لغاية معقولة لأسرع كل نوع في

الخلاص منها بكل قواه. وإلا فآية غاية تلك التي ينشدتها حيوان مثل الخلد، تلك الدابة العمياء التي تعيش تحت الأرض، ولا عمل لها طوال حياتها غير أن تحفر - بمشقّة - الأرض بواسطة أقدامها الضخمة الفلطاحة، وتحيا في ليل مستمر، لأن عيونها الجينية لا غاية منها إلا الفرار من الضوء، حتى أنها لتعدّ الحيوان الليلي الأول!؟ انها لا هدف لها سوى الغذاء والجماع، أي ما يحفظ النوع فحسب.

فما مصدر هذا التعلق الشديد بالحياة؟

ليس مصدره العقل والتفكير. فقليل من التأمل كاف لإقناعنا بأن الحياة ليست خليقة بشيء من الحب والاستمرار. وليس من المؤكد أن الوجود خير من اللاوجود، بل لعل العكس أن يكون هو الصحيح، كما يبدو لنا لو أمعنا النظر بعض الامعان. ولو استطعت أن تسعى إلى قبور الموت وتقرع أبوابها سائلاً إياهم: هل يريدون العودة إلى الحياة؟ إذن لرايتهم ينفضون إليك رؤوسهم رافضين وإلا فعلام التعلق بهذه النزعة القصيرة التي يقضيه المرء في الوجود، والتي لا تبدو شيئاً وسط تيار الزمان اللانهائي؟ وإنما هذا التعلق بالحياة حركة عمياء غير عاقلة، ولا تفسيها إلا أن كانا نكله إرادة للحياة خالصة، وأن الحياة، تبعاً لهذا، يجب أن تعدّ الخير الأسمى، مهما يكن من مرارتها وقصرها واضطرابها، وأن هذه الإرادة في ذاتها وطبيعتها عمياء خالية من كل عقل ومعرفة. أما المعرفة، فعل العكس من ذلك أبعد ما تكون عن هذا التعلق بالحياة. ولهذا تفعل العكس: تكشف لنا عما لهذه الحياة من ضالة قيمة. وبهذا تحارب الخوف من الموت. وأصدق شاهد على ذلك أننا نجد من يقبلون على الموت في شجاعة وثبات، بعد أن أقتنعهم العقل أن الحياة عبث لا يليق بالعقل الاستمرار فيه، وننكر فعل من لا يتغلب العقل عنده على إرادة الحياة فيتعلق بها بأي ثمن، ويمتلئ جزعاً وخوراً واضطراباً حينما يتعرض له، بله خطره. ويتناول شوبهور مشكلة الموت فيقرر أن الموت لا يصيب إرادة الحياة، وإنما يتعلق بمظاهرها العرضية الزائلة كي يجذدها باستمرار. أما إرادة الحياة فخالدة أبد الدهر. والطبيعة قد ضمنت لها الخلود بواسطة أداة قوية تلعب الدور الأكبر في الحياة العضوية، وهذه الإرادة هي الغريزة الجنسية. ففيها مظهر من أوضح وأعنف مظاهر توكيد إرادة الحياة لنفسها، لأن معناها هو أن الطبيعة مهمومة بحفظ النوع باستمرار. وإن في شدة هذه الغريزة وكونها أقوى الغرائز، ما يدل بجلاء على أن توكيد إرادة الحياة هو سر السر في الطبيعة. أجل، انها ليست الأساس في

هذا الوجود هو الشقاء؟ أجل، فإن السعادة النسبية التي قد يتخيل إلى البعض أنهم يشعرون بها إن هي الأخرى إلا وهم، فما هي إلا الإمكانية المعلقة التي تضعها الحياة أمامنا، على سبيل الإغراء بالبقاء في هذا الشقاء، وهي السراب الكاذب الذي يحثنا على الحرص عليها ويحذونا إلى التعلق بما فيها. إنها تبعث بنا عبثاً منكراً مروعاً، نعد ولا نرعى العهود، وتغري لكن تشعر بخيبة الأمل، وتلوح بالسعادة حياشة لنا إلى مهاوي الشقاء.

فإن كنت في شك من هذا، فتأمل أولاً: الزمان ليس الزمان هو الذي ينشب أظفار الفناء في كل موجود؟ أو لا يجمل كل سرور وكل سعادة إلى عدم وفقدان؟ يقول شوبهور: «إن الزمان هو الصورة التي تعطي لهذا العدم المائل في الأشياء مظهر البقاء الزائل، وهو الذي يقضي على ما بين أيدينا من مسرة واغتياب، بينما نحن نتساءل مذهولين: إلى أين ذهب؟ ألا أن هذا العدم نفسه هو العنصر الموضوعي الوحيد في الزمان، أعني ما يقابله في الجوهر الباطن للأشياء، وهو بهذا الجوهر الذي يعبر هو عنه».

ولننظر ثانياً في طبيعة هذه السعادة التي يتحدثون عنها. فماذا نرى؟ ونحن نحس بالألم، لا بالخلو من الألم، وبالم، لا بالخلو من الم، وبالجوع لا بالأمن. ونحن نشعر بالرغبة، كما نشعر بالجوع والعطش. لكن ما تلبث الرغبة أن تشبع حتى تصبح مثل تلك القطع من الحلوى التي تذوق طعمها في الفم، ثم لا يكون لها وجود بالنسبة إلى الاحساس حينها تشبع. ونحن نعاني في أشد الألم الخلو من الملاذ والمسررات، فنأسف عليها في الحال. أما زوال الألم فعمل العكس من ذلك: لا نحس به مباشرة حتى لو لم يعاودنا إلا بعد مدة طويلة. وكل ما نقدر عليه هو أن نفكر فيه لأننا نريد التفكير فيه عن طريق التأمل. فالألم والحرمان هما وحدهما إذن اللذان يمكنهما أن يحدنا تأثيراً إيجابياً، وبالتالي أن يكشفنا عن ذاتيهما نفسيهما. أما التمتع فعمل العكس من ذلك سلبياً خالص. ولهذا لا نستطيع أن نقدر الخيرات العظمى الثلاثة التي نحظى بها في الحياة، وهي: الصحة، والشباب، والحرية - طالما كنا مالكين لها. ولكي ندرك قيمتها، لا بد لنا من فقدانها أولاً، لأنها هي الأخرى سلبية.

وكل لذة تنبذ بين حالتين: حالة الألم قبل أن تدرك، وحالة الملل بعد أن تشبع. وكلتا الحالتين عذاب. ففي الملل يشعر الإنسان بالخلاء، وعدم الاكتراث، والضعف. ونضال الملل أشق من نضال الألم، لأنه مجهول الموضوع فلا يعرف

الارادة ومصدرها، ولكنها العلة المهيمنة لظهورها وتحققها في الأعيان والموضوعات. ومن هنا كانت أهميتها الكبرى، وكان حرص الطبيعة على أن يُسَرَّ لها الاشتياح بكل الطرق، حتى إذا حققت الكائنات غاية الطبيعة منها، وهي حفظ النوع، لم تكتثر لوجودهم أو لفنائهم، لأن ما يعينها هو النوع، لا الفرد.

ونتيجة لهذا فإن شوبهور نظر إلى الحب نظرة جنسية خالصة لأنه يراه مرتبطاً بكل الارتباط بالغريزة الجنسية، وهذه بدورها ترتبط بارادة الحياة على هيئة حفظ النوع. وقد كرّس شوبهور لموضوع الحب فصلاً من أروع فصول كتابه الرئيسي: «العالم إرادة وامثال» وأكد فيه أن الحب مهما تسامى وتلطّف ينبع من الغريزة الجنسية أو هو الغريزة الجنسية نفسها واضحة مشحونة. والزواج هو الآخر لا يقوم إلا من أجل تحقيق تلك الغاية، أعني حفظ النوع. وواهم كل الوهم من يزعم أنه يقوم أو يمكن أن يقوم على الحب الخالص الذي يؤدي إلى السعادة الشخصية لكلا الطرفين.

٤ - الوجود خطيئة

شوبهور هو فيلسوف التشاؤم الذي اكتشف أن الوجود في جوهره شرٌّ، وحاول أن يفسّر كل ما في الوجود من مظاهر تبعاً لهذا الأصل.

ذلك أن الوجود، كما قلنا، إرادة، والارادة مصدر الخطيئة. قال شوبهور: «لما انبثقت الارادة من عمائق اللاشعور كي تستيقظ على الحياة، وجدت نفسها، كغرد في عالم لا نهاية له ولا حدود، وسط حشد هائل من الأفراد المجتهدين المتألمين الضالين، ولما كانت منساقة خلال حلم رهيب فاتها تحرر كي تدخل من جديد في لا شعورها الاصيل. وحتى تصل إلى هذه الغاية، كانت رغباتها غير متناهية ودعاؤها لا تنقضي، وكل اشياح لشهوة يولد شهوة جديدة، ولا مرضاة أرضية قادرة على تهدئة جوحها ونوازعها، أو القضاء نهائياً على مقتضياتها أو تمثلة هاوية قلبها السحيقة».

فالإنسان يسعى جهده طوال عيائه، عمتلاً أشد صنوف العذاب والألام، محفوفاً بالتأعب والعراقل، باذلاً كل ما في وسعه من طاقة - وكل ما يحصله بعد هذا العناء كله هو أن يحافظ على هذه الحياة البائسة التافهة، بينما الموت مائل أمام عينيه في كل فعل وفي كل آن. ألا يؤذن هذا كله بأن السعادة الدنيوية وهم يجب الاعتراف به، وبأن الحياة بطبعها شرٌّ، وبأن جوهر

مراجع

عبد الرحمن بدوي: «شونيهور» ط١، القاهرة سنة ١٩٤٢، ط٤ الكويت وبيروت سنة ١٩٧٩.

شيشرون

Marcus Tullius Cicero

فيلسوف وسياسي وخطيب روماني

ولد بالقرب من أربينم Arpinum في ٣ يناير سنة ١٠٦ قبل الميلاد. وظهر هو وأخوه كونتس Quintus منذ نعومة اظفارهما ولعا شديدا بالمعرفة جعل أباهما ينتقل بهما إلى روما حيث درسا على يد كبار المعلمين فيها، ونذكر منهم أرخياس Archias الأنطاكي، الشاعر والنحوي اليوناني (ولد حوالي سنة ١٢٠ ق.م) وقد تولى شيشرون الدفاع عنه حين اتهم سنة ٦٢ ق.م بأنه ادعى كذبا أنه مواطن روماني. وبعد أن تلقى شيشرون (صاحبنا)، توجأ الرجولة وهو الرداء الرسمي للمواطن الروماني وكان من الصوف الأبيض، درس على يدي اسقفولا Q. Mucius Scaevola، وبعد ذلك بسنوات، إبان الحرب الأهلية، درس على يد فدرس Phaedrus الايتوري. وفيلون الذي من لارسا Philo of Larissa رئيس الأكاديمية الرابعة، وديودوتس الروافي وأبولونيوس مولون Molon. وبعد هذا التكوين الممتاز، ولدى انتهاء الحرب الأهلية هزيمة حزب ماريوس، بدأ شيشرون في ممارسة مهنة الدفاع (المحاماة) في الفورم الروماني. وأول خطبة باقية لدينا ألقاها في سنة ٨١ ق.م دفاعا عن P. Quintus

وفي سنة ٧٩ ق.م سافر إلى بلاد اليونان تمحاشيا للقائد سولا Sulla وكان قد هاجمه، ثم لانغم دراساته، وفي أثينا عقد أواصر الصداقة مع أتيكوس Pomponius Atticus، تلك الصداقة التي استمرت حتى وفاته. ثم عاد إلى روما في سنة ٧٧، أي بعد عامين من إقامته في أثينا وبلاد اليونان. فاستأنف الخطابة في الفورم بنجاح.

وفي سنة ٦٦ صار بريتور Praetor وفي أثناء توليه هذا المنصب ألقى الكثير من خطبه الشهيرة، ومنها خطبة في الدفاع عن قانون ماتليا الذي بمقتضاه عين سومي قائدا للحرب المترداتية. ثم اختير نصلا مع أنطونيوس C. Antonius في أول

الانسان كيف يصده، ولأنه مثير للتراخي وعدم الإقبال على شيء، فلا يقوى الانسان على الخلاص منه. وان تخلص منه فما ذلك إلا بإثارة رغبات جديدة تولد بدورها ألم الحرمان: فنحن ندور إذن في عجلة الألم باستمرار.

مؤلفاته

سنة ١٨١٣: «حول الجذر الرابعي لبدأ العلة الكافية».
Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

سنة ١٨١٦: «في الابصار والألوان»
Ueber das Sehen und die Farben.

سنة ١٨١٩: «العالم إرادة وامثال»
Die Welt als Wille und Vorstellung.

سنة ١٨٣٦: «حول الإرادة في الطبيعة»
Über den Willen in der Natur.

سنة ١٨٤١: «المشكلتان الرئيسيتان في الأخلاق»
Die beiden Grundprobleme der Ethik.

سنة ١٨٥١: «الحواشي والبواقي»
Parerga und paralipomena.

وبعد وفاته نشرت له الأبحاث التالية، نشرها يوليوس فراونشتيت في لينسك سنة ١٨٦٤:

- ١ - «حول النساء» Ueber die Weber
- ٢ - «حكم في الحياة» Aphorismen zur Lebensweisheit.
- ٣ - «حول الموت» Ueber den Tod
- ٤ - «ميتافيزيقا الحب الجنسي» Metaphysik der Geschlechts liebe

- ٥ - «حول القراءة والكتب» Ueber Lesen und Bucher
- ٦ - «حول الكتابة والأسلوب» Ueber Schriftstellerei und Stil

- ٧ - «ترجمة كتاب جراتيان» Gracians Handorakel

وله مراسلات وأحاديث مع بكر وفراونشتيت وفون دورن وغيرهم.

أما مجموع مؤلفاته فالنشرة النقدية الجديدة لها هي التي نشرها دويسن Deussen في ١٤ مجلدا، وابتدا نشرها في سنة ١٩١١ عند الناشر R. Piper في ميونيخ.

جميل واضح. وبعض آراء الفلاسفة أو المفكرين اليونانيين إنما وصلتنا عن طريق كتب شيشرون هذه.

كان شيشرون في اتجاهه الفلسفي أقرب إلى الشك، وكانت تلك نتيجة لمعرفته العميقة بتضارب المذاهب الفلسفية اليونانية لكنه لما كان أخلاقي النزعة، عملي الاتجاه، شأنه شأن كل أو جل المفكرين الرومان، فقد أدرك ما في نزعة الشك من خطر على الأخلاق والحياة العملية. لهذا جنح إلى المذهب الرواقي في الأخلاق، وألم بطرف من المذهب المشائي (الأرسطي).

فأخذ عن الرواقية قولها أن الفضيلة تكفي لتحقيق السعادة. وأخذ من المشائية تقديرها للخيرات الخارجية (من ثروة وصداقة وجاه الخ). ووافق الرواقية على ما ذهبوا إليه من أن الرجل الحكيم يجب أن يكون هادئ النفس خاليا من الانفعال، كما اعتنق تعريف المشائية للفضيلة بأنها وسط بين رذيلتين. وقال مع الرواقية أن الفضيلة العليا هي العمل، وليس النظر والفكر كما قال أرسطو.

وفي أمور الدين، كان شيشرون يرى المحافظة على الدين الشعبي لما في ذلك من فائدة للعامة من الناس. لكنه في الوقت نفسه دعا إلى تطهير الدين من الخرافات الغليظة، خصوصا تلك التي تنسب إلى الآلهة (وشيشرون كان مشركا وثنيا) أفعالا فيحة.

كذلك دعا إلى المحافظة على الإيمان بالمعانة الإلهية، وبخلود النفس الإنسانية.

مؤلفاته في الفلسفة والخطابة

إلى جانب خطب شيشرون ومراسلاته، بينما أن نذكر هنا كتبه في الفلسفة والخطابة:

١ - «في الحدود القصوى للخيرات والشور» De Fini- bus bonorum et malorum له ترجمة فرنسية في مجموعة Les Belles Lettres في جزئين مع النص اللاتيني.

٢ - «التسكلايات» Tusculanae Disputationes له ترجمة فرنسية في نفس المجموعة، في جزئين مع النص اللاتيني

٣ - «تقسيم الفن الخطابي» له ترجمة فرنسية في نفس المجموعة مع النص

ينابر سنة ٦٣ ق.م، وهو أرفع منصب سياسي في روما. فترك الحزب الشعبي، وانضم إلى الحزب الأرستقراطي. وفي أثناء قنصلتيه وقعت مؤامرة كاتيلينا Catilina، وقد قضى عليها شيشرون بحزمه وحصافته. فلما انتهت مدة قنصلتيه، كان عليه أن يدافع عن نفسه ضد الحزب الشعبي وأصدقاء التأميرين في مؤامرة كاتيلينا. ونجح عنه قيصر ويومي وكراسوس. فاضطر إلى ترك روما قبل أن ينكل به، وذلك في سنة ٥٨. لكن أصدقاؤه في روما سعوا إلى إعادته إلى روما، فعاد إليها في سنة ٥٧، لكنه عاش بعيدا عن أوار السياسة. وفي سنة ٥١ أرغم على الذهاب إلى قيليقية Cilicia حاكما عليها، لكنه عاد إلى إيطاليا قرب نهاية سنة ٥٠ ووصل إلى نواحي روما في ٤ يناير سنة ٤٩، أي في الوقت الذي اشتعلت فيه الحرب المدنية بين قيصر ويومي. وبعد تردد، انضم إلى جانب يومي وعبر البحر إلى بلاد اليونان في يونيو سنة ٤٩. لكن قيصر هزم يومي في فرسالوس في سنة ٤٨. غير أن قيصر عفا عن شيشرون، ولما عبر قيصر إلى إيطاليا عند برنديزي عامل شيشرون بمودة كبيرة، وسمح له بالذهاب إلى روما.

وهنا اعتزل شيشرون الحياة العامة تماما، وانصرف إلى التأليف في الفلسفة والخطابة طوال ثلاث أو أربع سنوات، كتب فيها معظم إنتاجه الفلسفي.

لكن لما اغتيل يوليوس قيصر في ١٥ مارس سنة ٤٤ ق.م، عاد شيشرون إلى الحياة العامة، فصار على رأس الحزب الجمهوري، وراح يلقي الخطب النارية ضد أنطونيوس. فكانت السبب في هلاكه، فلما تولت السلطة حكومة ثلاثية مؤلفة من أوكتافيان، وأنطونيوس وليبيدوس Lepidus في ٢٧ نوفمبر سنة ٤٣ ق.م، كان شيشرون على رأس قائمة المطلوبين. فحاول الفرار، لكن الجنود المرسلين في أثره لحقوا به في الطريق، وحاول عبيده الذين كانوا معه الدفاع عنه، لكنه طلب منهم الكف عن ذلك، وأسلم رقبته هؤلاء الجنود فاحتزوا رأسه ويديه وبعثوا بها إلى روما، فأمر أنطونيوس بتعليقها في الميدان. وكان مصرع شيشرون في ٧ ديسمبر سنة ٤٣ ق.م.

آراؤه الفلسفية

ليس لشيشرون آراء فلسفية أصيلة، ولا مذهب مبتكر. وإنما أهميته ترجع إلى قدرته على عرض الأفكار والمذاهب الفلسفية اليونانية للقارئ الروماني (اللاتيني) بأسلوب مشرق

أويكن Rudolf Eucken. واثروا تحرجه عين في سنة ١٩٠١ مدرسا حرا Privatdozent في تلك الجامعة.

وفي سنة ١٩٠٧ انتقل للتدريس في جامعة منشن. وهنا اتصل بفرائنس برنتانو وبكثير من تلاميذ هسرل، فبدأ يتأثر بمذهب الظاهريات، وظل متأثرا إلى حد كبير بهذا المذهب إلى أوائل العشرينات مع تضاول هذه التأثير في السنوات الأخيرة من حياته.

وفي سنة ١٩١٠ ترك مهنة التدريس في جامعة منشن، ليكون كاتباً حراً، وأقام في مدينة برلين. فشرع في كتابة العديد من أبحاثه ومنها: «في الذحل والحكم التقويي الأخلاقي» (سنة ١٩١٢) وكتابه المشهور «في ظاهريات ونظرية مشاعر التعاطف وفي الحب والكراهية» (سنة ١٩١٣). كذلك أنجز في تلك الفترة، فترة برلين، كتابه الضخم: «الصورة في الأخلاق وأخلاق القيم الموضوعية» (في مجلدين سنة ١٩١٣ - ١٩١٦).

ولما قامت الحرب العالمية الأولى في سنة ١٩١٤ أبدى حماسة قومية عارمة، وراح يمجّد الحرب ويمجّد ألمانيا وانتصاراتها، وفي سنة ١٩١٥ نشر كتاباً بعنوان: «عبقريّة الحرب والحرب الألمانية»، وقد ذاع الكتاب ذبوعاً هائلاً. وفي عام ١٩١٨ قام بمهمة دبلوماسية في جنيف، مكلفاً من وزارة الخارجية الألمانية، ومهمة ماثلة في لاهاي (هولندة) في سنة ١٩١٨.

فلما هزمت ألمانيا، انتابت نفسه أزمة حادة دينية وسياسية. فتمخّل عن البروتستنتية وتحول إلى الكاثوليكية، وبدأ يشعر بنفور شديد من الحرب وأهوالها. وقد برر هذا التحول إلى الكاثوليكية في كتابه «في الخالد في الإنسان» (سنة ١٩٢١).

وفي سنة ١٩١٩ عاد إلى التدريس في الجامعة، كما دعته جامعة كولن Köln (كولونيا) ليكون أستاذاً ذا كرسي فيها. وبدأ ينتج خصوصاً إلى علم الاجتماع، وسوسولوجيا المعرفة على وجه أخص. فأصدر كتابه «دراسات في علم الاجتماع وفي نظرية النظريات في العالم» (سنة ١٩٢٣ - ١٩٢٤) وقد أصبح عنوانه في سنة ١٩٢٦: «أشكال المعرفة وعلم الاجتماع».

وفي سنة ١٩٢٤ حدث تحول ثالث في تطوره الروحي: إذ أطرح الكاثوليكية، وأطرح مذهب المؤلّهة، وجنح إلى مذهب وحدة الوجود. وقد عبر عن اتجاهه الجديد في كتابه: «مكانة الإنسان في الكون» (سنة ١٩٢٨)، وفي كتابه الذي صدر بعد

٤ - «في الخطيب» De Orature
له ترجمة فرنسية مع النص في نفس المجموعة في ثلاثة أجزاء.

- ٥ - «الأكاديميات» Academica
- ٦ - «في طبيعة الآلهة» De Natura Deorum
- ٧ - «في القوانين» De legibus
- ٨ - «في القدر» De Fato
- ٩ - «في الصداقة» De Amicitia
- ١٠ - «في الشيخوخة» De Senectute
- ١١ - «في الكهانة والتنبؤ بالغيب» De Divinatione
- ١٢ - «في الفضائل» De Virtutibus
- ١٣ - «في الجمهورية» De Republica
- ١٤ - «في الواجبات» De Officiis
- ١٥ - «حلم شيبون» Somnium Scipionis

وقد نشر مجموع مؤلفاته C.F. Müller من سنة ١٨٨٠ إلى سنة ١٨٩٦، كما نشرت في مجموعة Oxford Classical Textes

مراجع

- Cicéron et ses amis
- F.R. Cowell: Cicero and the Roman Republic 1948.
- Pauly-Wissowa Real-Enzklopädie, Vol. VII A, Stuttgart, 1939.
- H.A.E. Hunt: The Humanism of Cicero. Melbourne, 1945.

شيلر

Max Scheler

فيلسوف ألماني برز في فلسفة القيم.

ولد في ٢٢ أغسطس سنة ١٨٧٤ في مدينة منشن (ميونيخ) عاصمة إقليم بافاريا في جنوبي ألمانيا. وكان أبوه مسيحياً بروتستنتياً ينحدر من أسرة عريقة مقامها الأصلي في كوبرج (في بافاريا) برز فيها رجال دين بروتستنت ورجال قانون. أما أمه فكانت يهودية.

درس الفلسفة في جامعة بينا على يد الفيلسوف رودلف

وفاته بعنوان: «الانسان في عصر البشرية» (سنة ١٩٢٩).

ثم انتقل من كيلن ليكون أستاذا في جامعة فركنفورت في سنة ١٩٢٨. وتوفي في ١٩ مايو سنة ١٩٢٨ وهو دون الرابعة والخمسين من عمره.

فلسفته

كان شيلر بطبعه قوى الانفعال، مرفه الاحساس، غني العواطف. وهذه الطبيعة القوية الانفعالات جعلت أفكاره متقلبة كثيرة التحول، مع نظرة نفسانية نافذة في أعماق النفس البشرية. وكان للمنهج الفينومينولوجي تأثيره البالغ في تحليلاته النفسية العميقة. وفي نفس الوقت كانت فلسفة القيم تحتل مركز الصدارة، إلى جانب الفلسفة الحيوية، في الفكر الألماني. فخاص شيلر في تيارها وأسهم بنصيب وافر في تشييدها وانعاشها.

ويمكن تقسيم تطور شيلر الروحي إلى ثلاث مراحل:

- ١ - المرحلة الظاهرية
- ٢ - المرحلة الكاثوليكية
- ٣ - المرحلة التي تسودها وحدة الوجود.

ونعرض فيما يلي المعاني الأساسية في فلسفة ماكس شيلر:

١ - الشخصية:

يدور الكثير من أفكار ماكس شيلر حول الشخصية الانسانية، باعتبار أن الفرد هو الذات الأصلية الحقيقية الحافظة بالمعاني. لكنه سرعان ما يبين الرابطة الوثيقة بين الشخصية الفردية وبين الله، لكن لا على أساس «أن يجب الله Amare Deum، بل «أن يجب في الله Amare in Deus ومن ثم يقع الفرد بين خطيرين: الأول هو تأليه الانسان، والثاني انزال المطلق إلى مستوى المتناهي، والمتعالى إلى مستوى المحايث. وفي الكفاح بين، أو مع، هذين الخطيرين تقوم مأساة الانسان.

وشيلر يؤكد في الانسان جانب الانفعال والعاطفة، ويريد أن يتجاوز به نطاق العقل المنطقي. وفي سبيل ذلك يحمل طائفة من الظواهر الروحية العاطفية مثل الاستشعار المتابع Nachfühlen والاستشعار النافذ Einfühlen، والحب والكراهية، والزهو والتوبة، والاهتمام، الخ. ومن ثم تنشأ مهمة وضع «ظواهرات للعواطف مرتبطة بالقيم Werte، وهي أخلاقية في المقام الأول.

وفي تصوره للشخصية يعارض شيلر تصور الشخصية كجوهر عند الاسكلايين، كما يعارض فكرة الشخصية عند كنت، إذ يأخذ على كلا الموقفين أن تصورها للشخصية تصور صوري (شكلي) محض. فكنت يتصورها نشاطا عقليا، والاسكلايون يتصورونها جوهرًا عاقلا. وبدلا من ذلك يرى شيلر أن نقطة الارتكاز في مفهوم الشخصية هي الفعل. والشخصية هي وحدة الأفعال المتنوعة التي يؤديها الانسان. وحيث لا تتنوع الأفعال لا توجد مشكلة للشخصية. ولهذا فإن إله أرسطو، وهو الفعل المحض الواحد، لا يوصف بالشخصية.

٢ - فلسفة القيم:

وهذا يقودنا إلى فلسفة القيم عند ماكس شيلر.

إن القيم - في نظر شيلر - تعطى لنا في تجربة عاطفية قبلية. ففي التجربة المباشرة أدرك، بالوجدان، الجمال في لوحة فنية، أو السحر في شخص، أو حُسن المذاق في فاكهة. ولا أحتاج إلى توسط ادراك أن سلوكا ما هو سلوك شجاع، أو أن موقفا ما يتسم بالنبل. لكن ينبغي أن نميز هذا اللون من التجربة للقيم - من التجربة الحسية. فما أحس في اللوحة الفنية من جمال ليس حصيلة الابصار فحسب، بل هو أكثر من مجرد إدراك ألوان وأصواء. وما أدركه في شجاعة المحارب ليس هو حركات يديه وجسمه، بل السورة (الوثية) التي ينطلق بها في القتال. وهذا لا يتناقض مع كون القيمة لا بد أن توجد في حامل يحملها: الشجاعة في الشجاع، الجمال في اللوحة، النبل في النفس، الخ. لكن ليس معنى هذا أن تجربة القيمة هي بعينها تجربة حامل هذه القيمة. فالأولى ليست تجربة حسية، بينما الثانية تجربة حسية. ولهذا ينبغي أن نقرر أن القيم في وجودها مستقلة عن حواملها. والدليل على ذلك أننا نستطيع أن ندرك أن لهذا الشيء قيمة أعلى من ذلك الشيء، دون أن نعرف كليهما بالدقة والتفصيل. وصفات القيم لا تتغير بتغير الأشياء. فكما أن الأزرق لا يصير أحمر إذا دهنا كرة زرقاء باللون الأحمر، كذلك القيم ونظامها الترتيبي لا تتأثر إذا غيرت حواملها من قيمتها. فالغذاء يظل غذاء، والسّم سّمًا، على الرغم من أن بعض الأجسام يمكن في آن واحد أن تكون سامة بالنسبة إلى هذا التركيب العضوي، ومغذية بالنسبة إلى ذلك التركيب العضوي الآخر. وقيمة الصداقة لا تهدر بسبب كون صديق معلوم قد تبين أنه صديق زائف وأنه خاني («الشكلية في الأخلاق» ص ١٤، ترجمة فرنسية ص ٤٣، باريس سنة ١٩٥٥).

(ز) القيم الفردية، والقيم الجماعية.
(ح) القيم بذاتها، والقيم بالتبعية.

ويتدرج شيلر في ترتيب القيم على النحو التالي:

١ - قيم الملثم أو اللذيد.

٢ - قيم الحساسية الحيوية

٣ - القيم الروحية مثل القيم الجمالية، وقيم العدالة،

وقيم المعرفة

٤ - قيم ما هو مقدس. والقيم المتدرجة تحت هذه الكيفية ذات طابع خاص وهو أنها لا توجد إلا في الأمور التي يقصد منها أن تكون موضوعات مطلقة.

٣ - فلسفة الدين:

يُميّز ماكس شيلر بين ثلاثة أنواع من العلم بالله وهي: المعرفة الميتافيزيقية العقلية بالله، المعرفة الطبيعية بالله، المعرفة الوضعية بالله.

وتقوم المعرفة الميتافيزيقية العقلية على التمييز بين الوجود النسبي والوجود المطلق أي الموجود بذاته *ens a se* والأول يجمع بين الوجود والعدم، وهو يتوقف على الوجود المطلق والوجود المطلق هو العلة الأولى، وعلة العالم، بينما الوجود النسبي وجود ممكن عارض *Kontingent*.

أما المعرفة بالله الطبيعية والوضعية فتقومان على الفعل اللدني، وهو فعل نسيج وحده، لا يمكن رده إلى أية ظاهرة نفسية، ولا يستطيع المرء تعريفه إلا بواسطة سرد أنواع الموضوعات المعطاة في هذا الفعل، وهي موضوعات من نوع ما هو الهي، والالهي مطلق ومقدس.

وفينوميلوجيا الدين تسعى لفهم الطبيعة النهائية لما هو الهي ومقدس. ودراسة تحليلات الألوهية في الشؤون الإنسانية، وتحليل فعل الايمان. الانسان بطبعه يبحث عن الله، إنه باحث عن الله *Gottesucher* الشعائر الدينية مثل الصلاة والتضحية، تنبع من صميم الانسان. والله يقابل الانسان في منتصف الطريق إليه.

٤ - نظرية المعرفة وسوسيلوجيا المعرفة:

أما فيما يتعلق بنظرية المعرفة، فإن شيلر يقرر أنه لا توجد معرفة محضة وذلك أن المعرفة لا توجد لذاتها، أي لمجرد المعرفة والتأمل، بل هي تهدف دائماً إلى الفعل، إلى بناء الوجود

ويرى شيلر أن القيمة الأخلاقية مرتبطة بسلم القيم ويتحقق كل واحد منها. فالفعل يكون خيراً إذا حقق قيمة إيجابية، أو إذا حقق قيمة عليا، ويكون شريراً إذا حقق قيمة سلبية أو قيمة دنيا. كذلك يكون الفعل خيراً إذا منع من تحقيق قيمة سلبية أو عليا، ويكون شريراً إذا اعترض تحقيق قيمة إيجابية أو عليا.

والقيمة توجد في ذاتها، حتى لو لم تتحقق في العالم المحسوس. وتحققها إذن لا يغير شيئاً من وجودها الحق، بل يخلق قيمة جديدة هي الخير. فالعمل الفني يظل جميلاً، سواء تحقق في المرمر أو الحجر أو بالألوان المائية أو بالفحم من ناحية أو ظل مجرد فكرة في ضمير الفنان. ولا يقال أنه أجل في الفكر منه في التحقيق، أو العكس. لكن الفنان يصير فاعلاً أخلاقياً بالقدر الذي به ينقل إلى الواقع المحسوس الفكرة التي تمثلها في خاطره، إنه بهذا يحقق قيمة أخلاقية. ومعنى هذا أن الخير والشر لا يقالان إلا على فعل التحقيق. وبدون الفاعل - الذي هو العلة الأولى للفعل الطيب أو الخبيث - لن تكون ثم قيمة أخلاقية.

كيف ندرك أن قيمة أعلى من أخرى؟ يجيب شيلر قائلاً إن ذلك يتم في تجربة عاطفية. والعاطفة الممتازة التي فيها ندرك سمو قيمة على أخرى هي التفضيل. يقول شيلر: «إن مملكة القيم تخضع بأسرها لنظام خاص بها. وللقيم ترتيب تصاعدي *hiérarchie* بفضلها تكون قيمة ما «أسمى» أو «أحطه من قيمة أخرى».

ويقدم شيلر تباً بمراتب القيم مصنفاً على النحو التالي:

(أ) قيم الشخصية وقيم الأشياء: ويقصد بقيم الشخصية كل القيم التي تتعلق مباشرة بالشخصية نفسها. ويقصد بقيم الأشياء كل القيم المتعلقة بالأشياء ذات القيمة.

(ب) قيم الذات وقيم الغير: وينبغي عدم الخلط بينه وبين التقسيم السابق، إذ قيم الذات وقيم الغير يمكن أن تكون قيم شخصية وقيم أشياء.

(ج) قيم الفعل، وقيم الوظيفة، وقيم رد الفعل. ويلاحظ أن قيم الفعل أسمى من قيم الوظيفة، وأن هذه وتلك هي أسمى من قيم رد الفعل والاستجابة المحض.

(د) قيم حال النفس، وقيم السلوك، وقيم النجاح.

(هـ) قيم القصد، وقيم الحال.

(و) قيم الأساس، وقيم الشكل، وقيم العلاقة.

Leipzig, 1900.

— Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.

— Vom Umsturz der Werte 2 Bde, Leipzig, 1919.

— Wesen und Formen der Sympathie, Halle, 1923.

— Vom Ewigen in Menschen. Leipzig, 1921.

— Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, 3 Bde, Leipzig, 1924.

— Die Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig, 1926.

— Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt, 1928.

— Mensch und Geschichto, 1929.

— Nachgelassene Schriften, Bd. 1 Zur Ethik und Erkenntnistheorie. Berlin, 1933.

وقد أشرفت ماريا شيلر على طبع مجموع مؤلفاته بعنوان:
Gesammelte Werke, 10 Bde. وقد ظهرت في برن Bern
بسويسرة.

مراجع

— Erich Przyware: Religionsbegründung: Max Scheler, J.H. Newman. Freiburg in Breisgau, 1923.

— J. Heber: Das problem der Erkenntnis in der Religionsphilosophie Max Schelers. Hamburg, 1931.

— G. Kraenzlin: Max Schelers phänomenologische systematik. Leipzig, 1934.

— T. Kransack: Max Scheler, Berlin, 1949.

— Maurice Dufour: La philosophie de Max Scheler. Paris. P.U.F.

— Maurice Dufour: La philosophie de la religion chez Max Scheler, Paris P.U.F.

الإنساني. وليست المعرفة علاقة ثابتة بين الإنسان والوجود، بل ينبغي أن تفسر على أنها نوع من السلوك المتكيف الاجتماعي والتاريخي، بل والبيولوجي.

وتبعاً لذلك، يقسم شيلر المعرفة إلى ثلاثة أنماط، وفقاً لوظائفها:

١ - النمط الأول هو المعرفة العلمية، وهي تهدف إلى السيطرة على الطبيعة وضبطها واستغلالها تكنولوجياً. وهذه المعرفة تتناول الجزئيات.

٢ - والنمط الثاني يشبه ما يسميه أرسطو بـ «الفلسفة الأولى» أي معرفة الماهيات ومقولات الوجود التي هي أعمّ المفاهيم. ولا تقوم هذه المعرفة بالضرورة على موضوعات واقعية، بل قد تتناول أيضاً موضوعات خيالية: كما هي الحال في الرياضيات.

٣ - والنمط الثالث هو معرفة الموجود بما هو موجود، والنجاة والخلاص، وتبدأ هذه المعرفة بالسؤال عن طبيعة الإنسان، وهي ليست ممكنة إلا بفضل النمطين الأول والثاني. والإنسان يتصور على خمسة أنحاء:

١ - الأول لا يقوم على العلم ولا على الفلسفة، بل على الدين.

٢ - والثاني هو تصور الإنسان على أنه عاقل homo sapiens...

٣ - والثالث هو الإنسان الصانع homo faber، وتلك هي نظرية الوضعيين والبرجائين.

٤ - والرابع النظرة إلى الإنسان المستمدة من تشاؤم شوبنهاور وتنظر إلى الإنسان على أنه كائن مضمحل تخلى عن الحياة.

٥ - الخامس النظرة إلى الإنسان على أساس «الإنسان الأعلى» وهي نظرة مستمدة من نيتشه.

مؤلفاته

— Die Transzendente und die psychologische Methode





الصانع

Δημιουργός , Demiurge

اللفظ اليوناني معناه: صانع، صاحب مهنة؛ أو حرفة. أما أول من أدخله في الاصطلاح الفلسفي فهو أفلاطون في محاوره طيماوس حيث يتحدث عن «صانع» ينظم ويرتب العالم وفقاً لخطة كاملة وهو الذي يحول الفساد والفوضى الأزلية إلى كون منظم محكم. وشأنه شأن أي صانع إنساني، نجده ينظم مادة موجودة من قبل، ولا يخلقها من العدم. وهو يشكل هذه المادة الأولى وفقاً لنموذج المصدر السرمدى المعقول. وأول ما يصنعه هو الآلهة الأخرى ونفس العالم والجزء الخالد في النفس الإنسانية. وهؤلاء الآلهة يتممون حينئذ سائر الأعمال المحتاج إليها لترتيب العالم، بما في ذلك صنع الأبدان الإنسانية.

الصانع في صنعه هذا يصادف صعوبات بسبب الضرورة *ἀναγκή*، تماماً مثلما يلقي الصانع الإنسان صعوبة من جانب المادة التي يستعملها في صناعته.

ويقول Paul Shory «إن الأداة الفنية الرئيسية في محاوره «طيماوس» هي الصانع. إنه ليس مبدأ ميتافيزيقياً مجرداً. بل هو في وقت واحد تجسيد لتصور أفلاطون الأخير عنه، وهو تصور غاية فنية في مقابل الصدفة الخالية من القانون أو الاتفاق الاصطلاحي التحكمي وتجسيد للنزعة المرجوة الخالصة التي ربطها الشعراء المتدينون الكبار في الجليل السابق بالإله زيوس. إنه الصانع العلمي في محاوره «قراطيلوس»، وهو تجسيد مبدأ العلة في محاوره «فيلا بوس». . . لكنه لم يعد ينظر إليه على أنه تجريد، بل على أنه

الله الحقيقي الذي سحق القهر والظلم الذي كان يسود العالم. وهورب السموات والأرض، والباقي في وحدة ثابتة لا تتغير، غير متأثر بتجديفات الشعراء المشبهة» (ماذا قال أفلاطون، ص ٣٤٩، جامعة شيكاغو سنة ١٩٣٣).

وقد استعمل الفلاسفة الإسلاميون لفظ «الصانع» للدلالة على الله، دون أن يكون هناك أي ارتباط في المعنى بين مفهومهم للصانع ومفهوم الصانع عند أفلاطون. ومن النصوص الدالة على استعمالهم هذا قول الغزالي في أول المسألة الثالثة من كتاب «التهافت»: «اتفقت الفلاسفة - سوى الدهرية - على أن للعالم صانعاً، وأن الله تعالى هو صانع العالم، وأن العالم فعله وصنعه». (تهافت الفلاسفة، ص ١٣٤، القاهرة، طبعة دار المعارف).

وفي الفلسفة اليهودية نجد فيلون يستخدم لفظ «الصانع» *Δημιουργός* على نحو ما يستعمله أفلاطون، مع أن الترجمة السبعينية «للعهد القديم» من الكتاب المقدس تحاشت استعمال هذا اللفظ للدلالة على الله. ونجده يشبه صنع العالم ببناء البيت (راجع كتابه *De Opificio mundi*). (٥).

وفي كتب الغنوص يرد أن «النوس» (= العقل) بوصفه أقنوم تجلي الإله الأعلى - هو «الصانع».

ويميز نومسيوس الأمامي (القرن الثاني بعد الميلاد) بين الإله الأعلى، ويتلوه «الصانع»، ويتلوه العالم.

في الفلسفة اليونانية، وخصوصاً عند أفلاطون يطلق هذا اللفظ *Δημιουργός* على الله أو بالأحرى على المبدأ المنظم للكون. فهو الذي يشكل المادة، ويعطيها صورة. إنه لا يخلق

بتلك القائمة بين الشمس وما يصدر عنها من أشعة، لكن أفلوطين يوضح هذا المعنى بأن هذا الصدور عن الواحد لا يترتب عليه تغير ولا كثرة في الواحد. (راجع تحديدنا للصدور عند أفلوطين في كتابنا: «خريف الفكر اليوناني» ص ١٣٢ ط ٥ سنة ١٩٧٩).

وقد قال بالصدور الغنوصيون، كما نجد بذور مذهب الصدور عند أفلوطين وفسلون اليهودي وإن تجنبنا استعمال كلمة *ἀπορροια* على أن أفلوطين هو الآخر نادراً ما يستعمل التعبير *ἀπορροια* أو *ἀπορρη* (في التساع الثاني: ١، ٤، ٢، الثاني: ١، ٣، ٢٦، ٢٧، ٢٨؛ التساع الثاني: ١، ٤، ٢، الثاني: ٣، ٢، ٧، وكثيراً ما يستعمل التعبير (يفعل، يصنع) للدلالة على فعل «الواحد». ويحدد مبدأ الصدور بأنه لا يعاني أي نقص ولا زيادة في عملية الصدور بل هو تام منذ البداية وإلى الأبد. وهو في وحدة تامة وبساطة تامة.

وعن أفلوطين أخذ الفلاسفة الإسلاميون فكرة الصدور، ويسمونها أيضاً «الفيض». والفارابي يقول في الفصل السابع من «آراء أهل المدينة الفاضلة» وعنوانه: «القول في كيفية صدور جميع الموجودات عنه»: «الأول هو الذي عنه وجد. ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره، على ما هو عليه من الوجود الذي بعضه يشاهد بالحوس، وبعضه معلوم بالبرهان. ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو... ولا... يحتاج في أن يفيض عن وجوده شيء آخر - إلى شيء غير ذاته يكون فيه، ولا عرض يكون فيه... ولا يمكن أيضاً أن يكون له عائق من أن يفيض عنه وجود غيره، لا من نفسه ولا من خارج أصلاً» (آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٥٥-٥٦، بيروت سنة ١٩٧٣).

وقد أخذ بمذهب الصدور هذا ابن سينا، وعارضه ابن رشد بشدة، (راجع خصوصاً «تأهات التهافت») أما ابن سينا فقد قال به على أساس المبدأ القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؛ وأما ابن رشد فيرى، على العكس، أن الواحد ما دامت لديه القدرة، فإنه تصدر عنه كثرة.

ومن ثم، وفي المصور الوسطى الأوروبية، أصبح

المادة، وإنما يشكلها فقط على غرذج الصور أو المثل («طيماس» ٢٨ ج).

وفي الفلسفة الإسلامية، خصوصاً عند ابن سينا، يستعمل لفظ «الصانع» للدلالة على الله الخالق المدبر.

وقد انتقلت فكرة الصانع من أفلاطون إلى الأفلاطونية المحدثة وإلى التيارات الغنوصية، وفي كليهما ينظر إلى الصانع على أنه الوهية خاضعة لإله أعلى، وعلى أنه وسيط بين الإله الأعلى وبين العالم.

والغنوصيون، وعلى رأسهم قائلان، يضعون الصانع في مرتبة أدنى من الأيونات الخيرة، ويزعمون أنه في أفعاله هو علة الشرور في العالم. ونومينوس Numenius يصفه بأنه إله ثانوي، وإله صانع (راجع شرح برقلس على «طيماس» ٢: ٩٣، ويوسيبوس: «التشديد إلى الانجيل»، ١٤: ١٥).

لكن أفلوطين يهاجم تصور الغنوصية هذا لأنهم ينسبون إلى علة إيجابية، هي الصانع، وجود الشر وهو سلبى - في العالم، ولأنهم يعدون الصانع أقنوماً، إلى جانب الواحد «والنفس» والنفس (راجع «التساعات»، التساع الثاني ٦: ٩، ١٨: ٣).

مراجع

راجع الكتب الرئيسية عن أفلاطون. وكدراسات خاصة راجع:

- K. F. Doherty: «The Demiurge and the Good in Plato», in N. Schol. 1961, pp. 510- 24.
- M. Legido Lopez. El Problema de Dios en Platon. La Teología del demiurgo. Salamanca, 1963.
- K. Ambelain: La notion gnostique du Demiurge dans les Ecritures et les Traditions judéo- Chrétiennes. Paris, 1959.

الصدور = الفيض

Emanation (G. ἀπόρροια)

هو العلاقة بين الواحد وبين الموجودات المنبثقة عنه؛ وهو أيضاً العلاقة بين الموجودات العليا وبين الموجودات الدنيا في نظام تزييني للموجودات. وأفلوطين يشبه هذه العلاقة

وبالمعنى المحدود هي الكمالات التي تطلق على الله.

وقد اهتم المتكلمون المسلمون اهتماماً بالغاً بمسألة صفات الله ودار جدلهم حول نقطتين رئيسيتين هما: (١) ما هي هذه الصفات (٢؟ وهل الصفات هي عين ذات الله، أو زائدة عليها؟

ففي ما يتعلق بالنقطة الثانية قالت المعتزلة إن «الله تعالى قديم، والقديم أحصى وصف ذاته. ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حيّ بذاته، لا يعلم وقدرة وحكمة، هي صفات قديمة ومعان قائمة لأنه لو شاركتها الصفات في القدم - الذي هو أحصى الوصف - لشاركتها في الإلهية» (الشهرستاني: الملل والنحل - ج ١ ص ٥٥، بهامش «الفصل» لابن حزم). وقال أبو الهذيل الصلاف - من كبار المعتزلة - إن صفات الله هي ذات الله: فعلمه هو ذاته، وقدرته هو ذاته، وإن الله عالم بعلم هو هو.

وعلى عكس ذلك يرى الأشاعرة - أتباع أبي الحسن الأشعري - إذ يرون أن صفات الله قائمة بذاته، أي أنها ليست ذاته، ولا غير ذاته، إذ لا يتصور أن يكون الذات حياً بغير حياة، أو عالماً بغير علم، أو قادراً بغير قدرة، أو مريداً بغير إرادة. بل الله عالم بعلم، وقادر بقدرة، وحيّ بحياة. إن صفات الله قائمة بذاته، وأزلية. يقول الأشعري - كما أورده الشهرستاني (الكتاب نفسه ج ١ ص ١٣٢) - إن صفات الله «أزلية قائمة بذاته. لا يقال: هي هو، ولا غيره، ولا لا هو، ولا لا غير».

ويقسم أبو المعالي الجويني صفات الله إلى نوعين: نفسية ومعنوية، فالصفة النفسية هي اللازمة لذات الشيء، أي الصفة الذاتية، المنبثقة عن الذات، وهي غير معللة بعقل قائمة بذات الموصوف. أما الصفة المعنوية فهي الحكم الثابت للموصوف بها، وهو معلل بعقل قائمة بالموصوف. مثال الصفة النفسية: كون الجسم متحيزاً، أي يشغل حيزاً، فهذه الصفة غير معللة بعلة زائدة على الجوهر. ومثال الصفة المعنوية: كون العالم عالماً، فهذه الصفة معللة بالعالم القائم في العالم.

وكان المعتزلة يقسمون الصفات إلى: صفة ذات، مثل الحياة؛ وصفة فعل، مثل أن الله جواد، كريم، خالق، إلخ. [راجع تفصيل هذا كله في كتابنا: «مذاهب

التعارض حاداً بين نظرية الصدور ونظرية الخلق. وقد قال بالصدور من بين هؤلاء، يوحنا اسكوت اريوجنا (De di-vision e naturae III, 17). وفسر توما الأكويني الصدور على أساس فكرة المشاركة (راجع شرحه على كتاب «السماع الطبيعي» لأرسطو L.II, VIII). ونفس التفسير نجده عند السيد ألكهرت (Lateinische Werke, 3, 218, 13 f.).

والصدور يقال إذن في مقابل:

١ - الخلق، لأن المخلوق منفصل تماماً عن الخالق، ولأن الخلق يتم إما من العدم، أو من مادة سابقة موجودة منذ الأزل إلى جانب المبدأ الخالق.

٢ - والتطور، لأن التطور عملية تحري في زمان وتفضي من الأقل كمالاً إلى الأكمل، فالتطور يضاد تماماً الصدور لأن الصدور يمضي من الأكمل إلى الأنقص، كما أنه في التطور يجري التعبير عن المبدأ، بينما في الصدور يظل المبدأ في كماله وتكماله.

وتم تشابه بين الصدور وبين الحلول Panthéisme، لكن بينهما farkاً جلياً يقوم في كون المبدأ باطناً ومعايناً هو نفسه في الكون عند أصحاب مذهب الحلول، بينما الأمر ليس كذلك في الصدور كما بينا من قبل، ولهذا فإن من الأفضل التمييز الواضح بين الصدور والحلول.

مراجع

- I. Ratzinger: «Emanation», in Reallexikon für Antike und Chritentum, Stuttgart, 1959, pp. 1219- 1228.
- H. Dörrie: art. «Emanation», in Religion in geschichte und Gegenwart, II (1958), p. 449 f.
- Colpe, art. «Inosis», in Rel. Gesch. Gegen; II (1958), p. 1648- 1661.
- T.P. Roeser: «Emanation and Creation», in New Scholasticism, 19 (1945), p. 85- 116.

صفات الله

Attributs de Dieu

صفات الله هي كل ما يمكن أن يوصف به الله.

صورة

الإسلاميين، ج١، بيروت ط١، سنة ١٩٧١).

forme (F), forma (L.) εἶδος (G.)

أ - في الطبيعة وما بعد الطبيعة.

الصورة هي الشكل الباطن غير المرئي لشيء ما، أعني ماهيته، أي ما يجعل الشيء هو هو. وبهذا المعنى يستعمل أفلاطون لفظي εἶδος و εἶδος بيد أنه يرى أن الصورة ليست صادرة عن باطن الشيء، بل هي هابطة إليه من ملكوت الصور العالي على العالم السفلي. وما يكون هوية الشيء أو ماهيته هو مشاركته في الصور أو المثل. (عن نظرية الصور أو المثل راجع من محاورات أفلاطون: «فيدون»، «فدرس»، «السياسة» (م* - م*)، «طيماوس»). . . فأفلاطون يقول إذن إن الصور مفارقة.

وفي هذا يختلف مع أرسطو الذي يؤكد اقتران الصورة بالهيولى بحيث لا يفترقان. والصورة عند أرسطو هي إحدى العلل الأربع للشيء: الصورة، الهيولى (المادة)، الفاعل، الغاية. فالمنزدة: صورتها هي الشكل الذي يعطيه إياها النجار، ومادتها هي الخشب، وفاعلها هو النجار، والغاية منها إمكان وضع أشياء على سطح مرتفع.

وعند أرسطو أيضاً أن الصورة هي موضوع العلم. ثم إن التغير يقتضي القول بوجود الصورة، إذ التغير يفترض دائماً غاية ينتج إليها، وهذه الغاية هي الصورة، فالصورة هي غاية كل تغير أو الكمال لكل تغير.

وفي العصور الوسطى الأوروبية اهتم الاسكلاطيون بالبحث التفصيلي في مختلف أصناف «الصور» formae، فميزوا:

- ١) الصور الصناعية، مثل صورة المنزدة أو التمثال،
- ٢) الصور الطبيعية، مثل النفس بوصفها صورة الجسم العضوي.
- ٣) الصور الجوهرية وهي تلك التي تقوم الجواهر المادية
- ٤) الصور العَرَضِيَّة، وهي التي تضاف إلى الجواهر المادية لتمييزها ظاهرياً، مثل الألوان.
- ٥) الصور المحضة أو المفارقة، وتتميز بأنها أفعال محضة.

كذلك تناول مسألة «صفات الله» فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية. ونجتزئها هنا بذكر رأي القديس توما. يرى توما أن من المستحيل على العقل الإنساني أن يعرف ماهية الله، لأن الله معقول صرف. ولكن يمكن معرفة صفات الله بطريق سلبى، بأن ننفي عن الله كل ما لا يليق بمقام الألوهية من صفات، فننفي عنه الحركة والتغير والانفعال والتركيب، وفي مقابل ذلك نصفه بأنه ثابت، وأنه فعل محض، بسيط، ويمكن معرفة صفات الله عن طريق آخر، هو قياس النظر Per analogiam ذلك أن كل علة لا بد من أن تترك أثراً في معلولها، لأن المعلول صادر عن العلة. لكن يجب أن نلاحظ مع ذلك أن المعلول يشبه فقط العلة، لكنه لا يساويها في درجة الشبه. كما أن كل صفة في المعلول ليس من الضروري أن توجد في العلة، لأن المعلول بحكم مرتبته في الوجود يتصف بصفات لا تليق بالعلة.

ومن هنا ينبغي - في نظر توما - أن ننظر في صفات الموجود، وأن نستخلص منها ما يمكن أن يليق بكمال الألوهية. وتبعاً لهذا نصف الله بقياس النظر، لكن بنسبة أكبر جداً مما يتحقق للمعلول، فننسب إلى الله صفات الكمال الموجودة في المخلوق، لكن نضيف إليها بعد ذلك حرف الجر: «فوق»: فالله عالم بعلم فوق العلم، حيّ بحياة فوق الحياة، قادر بقدرته فوق القدرة، إلخ.

[راجع «الخلاصة اللاهوتية» لتوما Sum. Theolog. I q. 3- 14, 18- 26]

مراجع

- عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، ج١، بيروت سنة ١٩٧١.
- عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، ط١، القاهرة سنة ١٩٦٢
- أبو حامد الغزالي: المقصد الاسمي في شرح أساء الله الحسنی، القاهرة سنة ١٣٢٤هـ.
- Harry Wolfson «Avicenna, al-Gazzali and Averroes on divine attributes», in Homenaje a Millas Vallicrosa II, 1956, pp. 545- 571.
- Et Gilson: Le Thomisme.
- Et. Gilson: La Philosophie de St. Bonaventure.

الصيرورة

Devenir (F. E.), Werden, (G.), Becoming (E)

هو كون الموجود في حال تغير مستمر.

ومشكلة الصيرورة أثبتت في الفكر اليوناني قبل سقراط على هذا النحو: هل الوجود في حال ثبات، أو في حال صيرورة؟ قال بالرأي الأول الإيليون، وبالرأي الثاني هيرقليطس. وحاول الفيثاغوريون الجمع بين الرأيين فقالوا إن الموجودات في حال صيرورة، لكنها في صيرورتها تخضع لقوانين رياضية ثابتة.

والانحياز العام عند أفلاطون هو النظر إلى المحسوسات على أنها في حال صيرورة، بوصفها نسخاً من الصور أو المثل. والوجود المضاد عنده ليس موجوداً بالمعنى الحقيقي؛ وإنما وجود الصور، وهو وجود ثابت، هو الحقيقي والأحق باسم الوجود.

ب) في المنطق:

يفرق المنطق في العصور الوسطى الأوربية بين «صورة الحكم» و«مادة الحكم». فمادة الحكم هي ما يتغير فيه، فمثلاً في الحكم: «سقراط هو حكيم» نجد أن «سقراط» و«حكيم» يتغيران، بينما الرابطة «هو» تبقى في حكم حملي موجب، فهذا الذي يبقى يسمى «صورة الحكم». فالرابطة في الحكم الحملي وكذلك في الحكم الشرطي تنتسب إلى صورة الحكم.

وفي المنطق الرياضي تطلق «الصورة» على الجزء «الثابت» في القضية، و«المادة» على الجزء «المتغير» في القضية؛ وبعبارة أخرى: الصورة هي «الثابت» والمادة هي «المتغيرات» في القضايا فمثلاً في القضية: «كل إنسان هو فان». يقال عن «كل» و«هو» إنها «ثابتان»؛ ويقال عن «إنسان» و«فان» إنها «متغيران»، أو الأولان هما صورة القضية، والآخران هما مادة القضية.



الضرب

في المنطق:

أ- في القياس: الضرب هو الهيئة الحاصلة عن اجتماع الصفري والكبرى في القياس باعتبار الأسوار، أي اعتبار الكم والكيف في المقدمات.

وعدد الأضرب المنتجة هي: أربعة في الشكل الأول، أربعة في الشكل الثاني، ستة في الشكل الثالث، وخمسة في الشكل الرابع.

٢- في المنطق الرياضي:

ضرب صنف في صنف آخر هو استخراج الصنف المشترك بينهما، فإذا ضربنا مثلاً الصنف «أساتذة» في الصنف «شعراء»، فإن الناتج هو الصنف الجامع بين الأستاذية وقول الشعر، أي صنف: «الشعراء الأساتذة» أو «الأساتذة الشعراء».

ويعرف حاصل الضرب المنطقي هكذا:

حاصل الضرب المنطقي لصنفين هو الصنف المتضمن في كل منهما، والمتضمن لكل صنف متضمن في كل منهما.

أو بعبارة أخرى:

حاصل الضرب المنطقي لصنفين هو الصنف الذي يكون جزءاً من كل واحد منهما، ويعم كل صنف يكون جزءاً من كل واحد منهما.

الضرورة

Nécessité

أ- تطلق الضرورة أولاً على القوانين: فإن كان القانون مدنياً أو أخلاقياً سميت الضرورة إلزاماً Obligation. وإن كانت الضرورة فيزيائية كان القانون قانوناً طبيعياً، مثل قانون سقوط الأجسام، قانون الجاذبية، إلخ. فالقانون الطبيعي (أو العلمي) يفرض نفسه بدقة ويعكم الظواهر التي تتعلق به، فلا يمكنها الإفلات منه.

ب- تنقل الضرورة في اللاهوت على واجب الموجود. ذلك أن الموجود إما واقعي أو ممكن، أو ضروري. والضروري هو الذي لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن. والله هو وحده الموجود الذي يتصف بهذه الصفة. يقول ابن سينا: «كل وجود للشيء إما واجب، وإما غير واجب. فالواجب هو الذي يكون له دائماً، وكل ذلك إما بذاته، وإما له بغيره. كل ما يجب لذاته وجوده فيستحيل أن يكون وجوده يجب بغيره. وينعكس: كل ما يجب وجوده لا عن ذاته، فإذا اعتبرت ماهيته بلا شرط لم يجب وجودها، وإلا لكان لذاته واجب الوجود؛ ولم يتمتع وجودها، وإلا لكان متمتع الوجود لذاته فلم يوجد إلا عن غيره. فإذا وجد وجوده لذاته ممكن.» (عيون الحكمة ص ٥٥ بنشرتنا، القاهرة سنة ١٩٥٣).

ويقال عن شيء أو عن موقف إنه ضروري بشرط إذا

[راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي»، ط ٤، الكويت سنة ١٩٧٧].

المستحيل.

وتقال الضرورة أحياناً على الحتمية.

وفياً يتصل بالله ينعت بأنه واجب الوجود. ذلك أن الموجودات كلها ممكنة، أما الله فهو وحده واجب (= ضروري) الوجود، لأنه لو كان وجودها ضرورياً من ذاتها، لما كانت في حاجة إلى الله كي توجد. والقديس توما يعرف وجوب وجود الله على أساس الهوية بين ماهيته ووجوده. أما ديكارت واسبينوزا فيتصورون أن الله واجب (ضروري) الوجود على أساس أن ماهيته هي بحيث تقتضي وجوده بالضرورة. ويؤكد ديكارت أن وجود الله لا يتميز من ماهيته.

وعلى أساس التفرقة بين الواجب والممكن أقام الفارابي برهاناً على وجود الله، صاغه ابن سينا في كتاب «النجاة» هكذا: «لا شك أن هنا وجوداً. وكل وجود فإما واجب، وإما ممكن. فإن كان واجباً، فقد صحَّ وجود الواجب وهو المطلوب. وإن كان ممكناً، فلأننا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود» («النجاة» ص ٢٣٥، القاهرة سنة ١٩٣٨).

راجع تفصيل ذلك في مادة: ابن سينا

مراجع

- Platon: Lois, liv. X.
- Aristote: Physique, l. VIII, e. 1- 6.
- Aristote: Métaphysique, l. IX, c. 8; l. XII, e. 6- 7.
- St. Thomas d'aquin : Summa Theologica, Partie I, Q2; Q8.A1; Q19, A5, resp. 3; Q44, A1; Q65; Q104, AA, 1- 2.
- Descartes: Discours, partie IV
- Descartes: Méditations
- Descartes: Objectons et réponses
- Spinoza: Ethique, partie I, déf. 1, 3, 78; prop. 5- 11; 19- 20, 34.

كان من الضروري وجوده أو حدوثه متى ما تحقق شرط. فمثلاً في القياس: متى ما وضعنا مقدماتين لزم عنها قول لا عمالة؛ فهذا اللازم ضروري بشرط وضع المقدمات على النحو الذي تقتضيه قواعد القياس. مثال آخر: غليان الماء في درجة مائة عند مستوى سطح البحر ضروري بشرط الدرجات المائة المثوية.

وقد عارض فكرة ضرورة قوانين الطبيعة اميل بوتروفي رسائله المشهورة وعنوانها: «في عدم ضرورة قوانين الطبيعة» (سنة ١٨٧٤).

الضروري

Nécessaire

ينقسم الضروري إلى: ضروري عقلاً، وضروري طبعاً. أما الضروري عقلاً أو الضرورة المنطقية فهو النتيجة المستخلصة من مقدمات، والضروري طبعاً أو فزيائياً هو الضروري بالغير، أي الشروط بشيء خارج عنه، وينشأ عن طريق العلية، وسبب وجوده ليس من ذاته، بل من غيره، ولهذا فإن ضرورة نسبه إلى هذا الغير.

والضروري يفترض مقدماً: الامكان والواقع.

والضروري هو ما لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو

كائن.

ويقول كنت إن «كل شيء ضروري اما مطلقاً واما بشرط» (تعليق رقم ٥١٩٩). ويقول أيضاً «إن كل ضرورة هي إما منطقية، أو واقعية. فالأولى عقلية، والثانية تجريبية» (تعليق رقم ٣٧٦٧). «والضرورة إما ضرورة الأحكام، وإما ضرورة الأشياء» (رقم ٤٠٣٥) «والضرورة هي في كل النواحي شرط لإمكان الأشياء» «والضرورة المطلقة تصور حذئي، إذ بدونها لا يمكن حدوث أي تمام في سلسلة العرضيات» (رقم ٤٠ ٣٣).

والضروري يقال في مقابل الممكن، ويقال في مقابل





الطاقة

Energie

تطلق في الفيزياء على قدرة الجسم؛ أو نظام فزيائي، على إنجاز شغل أو التغلب على عائق.

وكان أرسطو يطلق كلمة *ἐνέργεια* على الحالة الفعلية التي يتنقل إليها الموجود من حيث كان بالقوة أي على سبيل الإمكان في هذه الحالة. (الطبيعة) ص ١٩١ ب ص ٢٨، ص ٢٥٥ أ س ٣٥، وما بعد الطبيعة ص ١٠٤٨ أ س ٣٥، ص ١٠٤٩ ب س ٣٥. وهذا التقابل هو بين «ما يقال بالقوة، وما يقال بالفعل».

أما الاستعمال الحديث لكلمة *énergie* فيرجع إلى G. Bernoulli الذي استخدمها بمناسبة الكلام عن توازن القوى الممكنة فقال: «في كل توازن قوى فإن مجموع الطاقات الموجبة *energies affirmatives* سيكون مساوياً لمجموع القوى السالبة» ومن ثم صارت من المفهومات الشائعة في الميكانيكا.

ولم تأخذ فكرة الطاقة مكانتها الهامة إلا خلال القرن التاسع عشر، حينما اكتشف مبدأ حفظ الطاقة.

وأسهم في تعميق مفهوم الطاقة أربعة عوامل:

- ١- البحث في حقيقة الحرارة،
- ٢- دراسة تبادل (تغير) المادة في الكائنات العضوية الحية؛
- ٣- التوسع في البحث الفيزيائي إلى ميادين غير فزيائية.
- ٤- فلسفة الطبيعة عند شلنجر واستيفنز Steffens وأوكن Oken.

طبيعة

Nature (F., E.), natura (I.), natur (G.)

هذا اللفظ مشترك المعاني غامض جداً، مما دعا بعض علماء الطبيعة في القرن السابع عشر إلى تجنب استعماله.

لقد استعمله علماء الطبيعة بمعنى «كل ما هو مشاهد». واستعمله السوفسطائيون في مقابل القانون، فوضعوا التقابل *Φύσις-νόμος* للتعبير عن القهر (القانون) في مقابل الطبع (الطبيعة)، وقالوا إن كل قانون يقهر ما هو طبيعي أو بالطبع.

وجاء أرسطو فقال إن «الإنسان مدني بالطبع» أي أنه موجود يحقق طبيعته في المدينة (المجتمع)، وذلك لأن الإنسان موجود ناطق بالطبع، أي أنه مقدر عليه أن يتفاهم مع أشباهه من الكائنات. لكن أرسطو يضع أحياناً تقابلاً بين الإنسان والطبيعة، على أساس أن الطبيعة هي ما لم يصنعه الإنسان. كذلك يضع تقابلاً بين الطبيعة والنفس، فيتحدث عن حركات طبيعية وحركات قسرية: فالأولى مثل تحرك الحجر الساقط نحو مركز الأرض، والثانية مثل رفع هذا الحجر إلى أعلى بواسطة اليد أو بواسطة أية آلة.

وشيشرون، وبعض فلاسفة العصور الوسطى يضعون الطبيعة في مقابل الإرادة *voluntas*. ولكن توماس الأكويني يميز في الإرادة نفسها بين «الميل الطبيعي» *naturalis inclinatio* وبين الميل الحر فيها، ويقول: «لا بد أن ما هو للموجود بالطبيعة وعلى نحو لا يتغير هو الأساس والمبدأ لساير الأمور»

وعند اسبينوزا تصبح الطبيعة هي الله؛ لكنه يميز بين الطبيعة الطبيعية *natura naturans* والطبيعة المطبوعة *natura naturata*. وسلوك الإنسان عنده ينبغي أن يفسر على نحو طبيعي: فحرية الفعل لا تقوم في التحرر من الجبرية، التي تسود الطبيعة، بل في إدراك الإنسان لعبوديته وقبوله لما يجري.

وفي القرن الثامن عشر ساد التقابل بين الطبيعة وبين الوضع القائم. فكتب هولباك Holbach كتابه: «نظام الطبيعة» وصاغ مورلي Morelli «قانون الطبيعة». وأخذت فكرة «القانون الطبيعي» في مقابل «القانون الوضعي»، و«الدين الطبيعي» في مقابل «الدين الوضعي» تسود الفكر القانوني واللاهوتي في ذلك القرن وفي القرن التالي له. وينفس الروح دعا روسو إلى العودة إلى الطبيعة في مقابل المدنية. وهكذا نظر إلى الطبيعة على أنها الخبرة، وأن الحضارة والأوضاع المتوارثة هي الشر.

ولكن كان في مقابل هذا التيار تيار آخر بدأه هوبز حين جعل الخروج عن حال الطبيعة شرطاً أولياً للتحرر ومتطلباً أساسياً للعقل. وفي نفس الاتجاه قال كنت إن على الإنسان أن يخرج من حال الطبيعة الأخلاقي ابتغاء أن يصير عضواً في الهيئة الأخلاقية (كنت: «الدين في حدود العقل المحض»، نشرة كامبريدج، ج ٦ ص ٢٤١). ويؤكد في الوقت نفسه أن إيجاد هذه الحالة الأخلاقية هو «غرض الطبيعة نفسها» (وأفكار من أجل تاريخ عام بالمعنى العالمي، مجموع مؤلفاته، طبعة الأكاديمية، ج ٦ ص ٢٧). والشاعر شلر يسير في نفس الاتجاه حين يرى أن الطريق إلى دولة القانون الذاتية هو انتقال من «دولة الطبيعة»، إلى «دولة العقل». (شلر: «رسائل عن التربية الجمالية للإنسان»، الرسالة رقم ٣).

لأن طبيعة الشيء هي الأول فيه، وكل حركة تنشأ عن شيء لا يقبل التحرك» («الخلاصة اللاهوتية» (I, qu. 82, a. 1). ومعنى هذا أن توما يقول بوجود أصل ثابت في إرادة الإنسان عنه تصدر أفعاله الحرة؛ أي أن الأفعال الإرادية مزيج من أفعال الطبيعة الثابتة والإرادة الحرة.

لكن أرسطو كان يرى أن للطبيعة نزوعاً أو ميلاً. فجاء فلاسفة العصر الحديث فأنكروا ذلك وكان وراء انكارهم اهتمامهم بالسيطرة على الطبيعة. وأسقطوا التفرقة بين الحركة الطبيعية، والحركة القسرية. كذلك أسقطوا التقابل بين الطبيعي والصناعي. وفي هذا يقول فولتير ساخراً في حوار بين الفيلسوف والطبيعة: «تقول الطبيعة: «لقد أعطوني اسماً لا يناسبني: سموني طبيعة، وأنا فن حقا» (فولتير: «المعجم الفلسفي»). ومن قبله قال بسكال: «العادة طبيعة ثانية. أو ليس الأولى أن يقال إن الطبيعة ما هي إلا عادة ثانية؟» («الأفكار»، مجموع مؤلفاته، طبعة لافون، ص ٥١٤).

وابتداءً من القرن السادس عشر احتل تقابل آخر مكان الصدارة: هو التقابل بين الطبيعة وبين اللطف *gratia*، بين ما هو طبيعي وبين ما هو فوق الطبيعي *Supernaturale*. والتفرقة بين الطبيعة واللطف الإلهي هي محاولة لرد التقابل: الطبيعة والعمل، إلى تقابل بين مذهب القديس بولس ومذهب القديس يوحنا كما وردا في العهد الجديد من الكتاب المقدس، ومفاده أن الإنسان من حيث الواقع هو جسد، أي أنه لا يستطيع أن يصبح بنفسه ما يجب أن يكون مصيره. إنه يستطيع أن يريد، لكن تحقيق ما يريد ليس في استطاعته. وترك الإنسان لإرادته يسلم لها نفسه يؤدي إلى الشر. فلنكي يكون الإنسان خيراً يحتاج إلى تدخل إلهي خاص يتم بتوسط يسوع، وهذا التدخل هو اللطف الإلهي.



الظاهريات

Phänomenologie (D), Phénoménologie (F)

كان J.H.Lambert هو أول من استعمل هذا اللفظ Phänomenologie وذلك في سنة ١٧٦٤، وتلاه أمانويل كنت ثم هيجل في عنوان كتابه الرئيسي Phän. des Geistes (سنة ١٨٠٧).

لكنه صار يطلق في بداية القرن العشرين على مذهب في الفلسفة أسسه هُبرل Husserl (١٨٥٩ - ١٩٣٨) وكان من أنصاره ماكس شيلر في ألمانيا، وجان بول سارتر في فرنسا، وتأثر به مارتن هيدجر والوجودية بعمامة.

والفكرة العامة التي يقوم عليها مذهب الظاهريات هي: والرجوع إلى الأشياء نفسها zuden Sachen selbst ، أي الرجوع إلى الوقائع المحضة دون التأثير بالأحكام السابقة المتعلقة بها.

وعلى هذا الأساس يعارض مذهب الظاهريات المذهب التجريبي، خصوصاً ذلك القائم على النزعة النفسانية، بحجة أن هذا المذهب التجريبي يخضع الوقائع إلى مقولات فقيرة وغير ملائمة.

كما يعارض المذهب العقلي ذا النزعة الرياضية لأنه يجرّد عالم الحياة ويضعه في صيغ شكلية جافة.

ويعارض المذاهب المثالية لأنها لا تستند إلى رؤية للوقائع.

ويعارض القطعية ذات الصيغة الأفلاطونية لأنها تجعل

من المعاني حقائق خارجة عما هو عيني.

ولكن مذهب الظاهريات كان منهجاً أكثر منه مذهباً. وهذا المنهج يقوم على رؤية الماهية، Wesensschau في الشعور. في سبيل ذلك يستفري كل المعاني التي ترتبط بمفهوم ما، ابتغاء أن يستخلص منها هذه الماهية التي يسمى إلى رؤيتها. وقد استهدف هذا المذهب تحقيق الأغراض التالية:

١) استعادة الفلسفة بوصفها علماً دقيقاً Strenge Wissenschaft وذلك بالتقرير الدقيق لمصادراتها المنطقية النقدية، ابتغاء انقاذ الفلسفة من الأزمة التي أوقعتها فيها النزعة الانسانية الاوربية.

٢) والمنهج الواجب اتباعه يشتمل على خطوتين معياريتين، إحداها سلبية، والأخرى ايجابية. وتقوم الأولى في التخلص من الأحكام السابقة Voraussetzungslosigkeit، وذلك باستبعاد كل الأمور المفسدة لصفاء الرؤية: بين قطعية، وتراكيب فوقانية، ومفاسد لغوية، وفروض وأساكيم، وعادات علمية أو عملية من شأنها أن تفسد المعطيات الواقعية.. وتقوم الخطوة الثانية في الالتجاء إلى العيان المباشر بوصفه الوسيلة الوحيدة القادرة على إدراك الواقع في كل صفاته المحض. وعن هذا الطريق يستطيع الباحث الظاهري أن يواجه المعطيات وأن يتأمله بتمييز ووضوح ونزاهة ومتابعته بمرونة، وتحديد معالمه ومفاصله وأحواله.

٣) القصدية Intentionalität: والشعور يقوم في القصدية، أعني في التبادل ما بين الذات والموضوع. فالشعور وعي ذاتي، لكنه يحيل دائماً إلى مضمون واقعي موضوعي.

ظن

opinion (F. E.), Opinio (L.)

كلمة «دوكسا» δόξα اليونانية مشتقة من الفعل δοκέω = يبدو، يلوح، يشبه أن يكون...

وفي الفلسفة تدل على الرأي الذاتي القائم على الإدراك الحسي؛ وتدل على ظلال المعاني للإدراك ابتداءً من الوهم حتى الرأي المشترك بين عامة الناس..

ويُتَمَيَّز أفلاطون بين الـ δόξα (= الظن) وبين المعرفة اليقينية، νοησις على أساس أن «الظن» يتعلق بعالم المحسوسات وهو محتمل وغير يقيني بينما الـ يتعلق بالمعقولات أو الصور، وهي معرفة يقينية. (راجع «السياسة» م^٦ ص ٥٣٣ هـ، م^٦ ص ٥١١ د).

واستعملها أرسطو بمعنى الوهم في مقابل ما هو «حق» (راجع ما بعد الطبيعة) ص ١٠٧٤ ب ٣٥، «التحليلات» ٤٦ أ٨).

و«المظنونات»، هي أمور يقع التصديق بها، لا على الشيات، بل مع خطور إمكان نقيضها بالبال، ولكن النفس إليها أميل، كقولنا: «إن فلاناً إنما يخرج بالليل لرية» - فإن النفس تميل إليه ميلاً يبنى عليه التدبير للأفعال، وهي مع ذلك تشرع بإمكان نقيضه. (الغزالي: «مقياس العلم» ص ١٩٨، القاهرة، مطبعة المعارف).

الظاهر، الظاهرة

Erscheinen, Erscheinung (G.); le paraître, le phénomène (F.)

الظاهر هو ما يبدو لي. وقد تناول أفلاطون مشكلة الظاهر في محاوره «ثايتيتوس» (١٥٢ أ). فلم يجعل منه مشكلة في المعرفة فحسب، بل وأيضاً مشكلة في الوجود. ومن ثم صارت مشكلة العلاقة بين الوجود والظاهر (أو الظهور) من المشاكل الابستمولوجية والانطولوجية في آن واحد.

وكان جورج بيركلي أول فيلسوف في العصر الحديث أعاد البحث في مشكلة الظاهر على نحو مفصل حاد. فهو يقول على لسان هيلاس في مستهل الحوار الثالث في كتابه

وبهذا يتم التوفيق بين المحاينة النفسانية والعلو المنطقي.

٤) الموضوع بين أقواس أو تعليق الحكم epoché: وينطوي المنهج الظاهرياتي على تعليق الحكم بالنسبة إلى وجود العالم أو الأشياء، وهو تعليق لا يتناول فقط الوقائع الفزيائية أو النفسية، بل وأيضاً المعقولات، والمعاني، والماهيم والقيم والموضوعات الفردية، إلخ.

٥) وينتهي المنهج الظاهرياتي إلى غابة ميتافيزيقية هي المثالية المتعالية. لكن هذه المثالية المتعالية تتميز بالموضوعية الدقيقة تجاه المعطيات، وينبغي عليها ردّ هذه المعطيات إلى النشاط البنائي للشعور.

راجع المزيد في مادة: هسرل.

مراجع

- F. Kreis: Phänomenologie und Kritizismus, Tübingen, 1930.
- G. Misch: Lebensphilosophie und Phänomenologie, Bonn, 1931.
- E. Fink: Studien Zur Phänomenologie (1930- 1939). Den Haag, 1966.
- L. Landgrebe: Phänomenologie und Metaphysik. Hamburg, 1949.
- A. Reinach: Was ist Phänomenologie ? München, 1951.
- J. F. Lyotard: La phénoménologie. Paris, 1954.
- H. Spiegelberg: The Phenomenological Movement, 2 vols. Den Haag, 1960; 2 nd ed. 1966.
- P. Valori: Il metodo fenomenologico. la fondazione della filosofia. Roma, 1959.
- F. Costa: Cosa è la fenomenologia. Milano, 1962.
- E. W. Strauss: Phenomenology: Pure and Applied. Louvain, 1964.
- L. Landgrebe: Der Weg der Phänomenologie. Gutersloh, 1964.
- C. Sini: Introduzione alla fenomenologia come scienza. Milano, 1965.

معنى الظواهر ؟ وهذا السؤال ينبغي حلّه دون أن نترك ميدان الظواهر. ومن هنا انتهى بيركلي إلى قوله المشهورة: «أن يكون موجوداً هو أن يكون مدركاً بالحس» *case est percipi*. وهذا القول لا ينكر الوجود، بل يضعه في الإدراك. إنه لا يقول إننا أدركنا الوجود إدراكاً زائفاً، بل يقول إن الوجود لشيء هو أن يكون مدركاً؛ إن ماهيته تقوم في كونه مدركاً. إن الوجود ليس كياناً مجرداً قائماً في ذاته.

وجاء كنت فقرر أن عالم الوعي الإنساني هو عالم ظواهر.

مراجع

- E. Boirae: L'idée de phénomène. Paris, 1894.
- N. Goodman: The Structure of Appearance. Cambridge (Mass.), 1951.
- H. Barth: Philosophie der Erscheinung, 2 Bde. Basel, 1947, und 1959.

«معاورات بين هيلاس وفيلونوس»: «كل ما تعرفه هو أن هذا الانتشار أو الظاهر موجود في عقلك. أما ما هو هذا في مواجهة الحجر الحقيقي أو الشجرة الحقيقية، أقول لك: إن اللون والشكل والصلابة التي ندركها ليست الطبيعة الحقيقية، للأشياء، أو على الأقل مساوية لها. ويمكن أن يقال نفس الشيء عن سائر الأشياء أو الجواهر الجسمية التي يتألف منها العالم لا شيء منها له ما يشبه هذه الصفات التي أدركها بالحس» (جورج بيركلي: «ثلاث معاورات بين هيلاس وفيلونوس»، المحاوراة الثالثة في بدايتها).

وكان لوك قد ميز بين الصفات الأولية والصفات الثانوية للأشياء التي ندركها بالحس: فالصفات الأولية ترجع إلى الأشياء ذاتها، أما الصفات الثانوية فنحن الذين نعزوها إلى الأشياء بقدر ما ندركها بالحس. فجاء بيركلي فأنكر هذه التفرقة، لأنها لا تتفق مع التجربة، لأنه ما دامت الصفات الأولية لا تظهر لنا إلا على شكل الصفات الثانوية، فإنها لا تكشف لنا شيئاً سوى ما تكشف عنه الصفات الثانوية. إن ما ينكشف لنا هو مجرد ظواهر. ولهذا فإن السؤال الباقي هو: ما



(مصطفى) عبد الرازق

أستاذ الفلسفة الإسلامية في الجامعة المصرية:

وهو مصطفى بن حسن بن أحمد بن محمد بن عبد الرازق. وكان أبوه رأس أسرة عبد الرازق، التي كان جدها قد ولي قضاء البهنسا. وتعلم أبوه حسن في الأزهر نحواً من ثمانين سنين أو تسع، وكان من شيوخه الشيخ الخضري اللمياطي، والشيخ الأشموني، والشيخ نصر الهوريني، وهو من أفاضل علماء الأزهر. وكان مجيداً لعلوم الأدب والنحو وعلوم اللغة، وكان يقرض الشعر، واستطاع أن ينمي ثروة العائلة ويرفع اسمها، فكبر شأنه وعلا مقامه بين أهالي مديرية المنيا (من مقدمة علي عبد الرازق لنشرته: «من آثار مصطفى عبد الرازق» ص ١١، القاهرة سنة ١٩٥٧). وانتخب عضواً في مجلس النواب في عهد الخديوي اسماعيل نائباً عن مديرية المنيا. ولما حل مجلس النواب وإنشئ بدله مجلس شورى القوانين سنة ١٨٨٤ انتخب عضواً فيه أيضاً عن مديرية المنيا وبقي فيه أكثر من ١٨ عاماً. واشترك مع محمد عبده في إنشاء الجمعية الخيرية الإسلامية بالقاهرة، وقاموا بالدعوة إلى جمع التبرعات لإنشاء مدرسة في بني مزار تابعة للجمعية الخيرية وأنشئت فعلاً. واشترك مع محمد باشا سليمان وعلي باشا شعراوي وإبراهيم باشا سعيد وغيرهم في إنشاء حزب الأمة في أوائل سنة ١٩٠٧، وصار هو وكيل هذا الحزب، وكان حزب الأمة حزباً سياسياً معتدلاً بين حزب الوطنيين وبين المتعاونين مع الانجليز ومع الخديوي. وتوفي حسن باشا عبد الرازق في ١٩٠٧/١٢/٢٥.

أما الشيخ مصطفى ابنه فقد ولد في أبو جرح مركز بني

مزار (مديرية المنيا في صعيد مصر الأوسط) ولا يعرف على وجه قاطع يوم مولده ولا شهره ولا سته. وتدل القرائن وما تتداوله العائلة من أخبار وأحاديث على أن مولده كان حوالي سنة ١٨٨٥م. والتحق بكتاب من كتاتيب البلد... ثم بادر والده فارسله إلى الجامع الأزهر ليتلقى العلم فيه، وسنه بين العاشرة والحادية عشرة. وبدأ يمارس الكتابة الأدبية وقرض الشعر، ونشر مقالات في جريدة «المؤيد». ونظراً إلى الصداقة المتينة بين والده والشيخ محمد عبده، فقد نشأت العلاقة بين الإمام محمد عبده والشيخ مصطفى، ولما عاد محمد عبده من أوروبا، هنأه الشيخ مصطفى بقصيدة نشرت في مجلة «المنار» (١٩٠٣/١٠/٢٢).

وحصل الشيخ مصطفى على العالمية، وهي الدرجة النهائية في الدراسة بالأزهر، وتقدير الدرجة الأولى، وذلك في يوليو سنة ١٩٠٨. في أثر ذلك انتدب في ١١ أغسطس سنة ١٩٠٨ للتدريس في مدرسة القضاء الشرعي، لكنه ما لبث أن استقال منها في ١٩٠٩/٣/١٦.

وقرر أن يسافر إلى فرنسا لإتمام دراسة اللغة الفرنسية التي كان قد بدأها في مصر في مدرسة عمل على إنشائها الشيخ عبد العزيز جاووش. فسافر إلى فرنسا في يونيو سنة ١٩٠٩، وكان يرافقه في سفره الأستاذ أحمد لطفي السيد (باشا). وأمضى الشيخ مصطفى في باريس ثلاث سنوات متتابعات، فلم يعد إلى مصر إلا في شهر يوليو سنة ١٩١٢. ولا شك في أن حياته في تلك السنوات قد غيّرت فيه كثيراً، وأنها كانت ذات أثر خطير في تاريخه. (الكتاب نفسه ص ٤٩). وقد كتب محمد كرد علي في مذكراته عن حياة الشيخ مصطفى في فرنسا فقال: «وسافر إلى باريس سنة ١٩٠٩، فتعلم

«السفور» طوال أكثر من عامين. وفي أوائل أكتوبر سنة ١٩١٥ عين موظفًا في المجلس الأعلى للأزهر، فلم يرق ذلك للأزهريين نظرًا إلى تحرر الشيخ مصطفى ومقالاته الحرة في مجلة «السفور»، وازداد له عداوة لما أن عين سكرتيرًا للمجلس الأعلى للأزهر، فاضطر بسبب دسانهم إلى الاستقالة، لكنه ما لبث أن عدل عنها بتدخل من حسين رشدي باشا رئيس الوزراء.

ولما قامت ثورة سنة ١٩١٩ تألف الحزب الديمقراطي وكان أكثر رجاله من جماعة مجلة «السفور»، فكان فيه الشيخ مصطفى من الأعضاء البارزين النشيطين. وطلب إليه سعد زغلول أن يشترك في الوفد المسافر إلى فرنسا لعرض قضية مصر على مؤتمر فرساي، لكن أسرته رفضت هذا العرض. ولإبعاده عن الأزهر، صدر قرار من مجلس الوزراء في ١٩٢٠/٩/٤ بتعيينه مفتشًا بالمحاكم الشرعية.

وفي أواخر عام ١٩٢٧ عرض عليه أن ينقل من تفتيش المحاكم الشرعية إلى وظيفة أستاذ مساعد للفلسفة بكلية الآداب بالجامعة المصرية، فقبل إليها من أول نوفمبر سنة ١٩٢٧.

ثم صار أستاذًا ذا كرسي للفلسفة الإسلامية في أول أكتوبر سنة ١٩٣٥، وظل في هذا المنصب حتى ٢٧ أبريل سنة ١٩٣٨ حين عين وزيراً للأوقاف في وزارة يرئسها محمد محمود باشا. واستمر وزيراً للأوقاف من ٢٧ أبريل سنة ١٩٣٨ حتى يونيو سنة ١٩٣٨. ثم أعيد تأليف وزارة محمد محمود في ٢٥/٦/٣٨ بقي فيها وزيراً للأوقاف مرة ثانية إلى ١٧ أغسطس سنة ١٩٣٩. ثم تألفت وزارة حسن باشا صبري في ٢٨ يونيو سنة ١٩٤٠ فدخل فيها وزيراً للأوقاف مرة ثالثة. وتألفت وزارة حسين سري في ١٥ نوفمبر سنة ١٩٤٠ فدخل فيها وزيراً للأوقاف مرة رابعة لغاية ٣١ يوليو سنة ١٩٤١. ثم سقطت وأعيد تأليفها في اليوم نفسه، فدخل وزارة الأوقاف مرة خامسة إلى ٥ فبراير سنة ١٩٤٢. وفي سنة ١٩٤١ منح رتبة الباشوية، وكان قد منح رتبة البكوية من الدرجة الثانية في ٢ فبراير سنة ١٩٣٧. وتألفت في ٩ أكتوبر سنة ١٩٤٤ وزارة أحمد ماهر فدخل فيها وزيراً للأوقاف مرة سادسة. وتألفت على أثرها وزارة محمود فهمي النقراشي في أول مارس سنة ١٩٤٥ فصار فيها وزيراً للأوقاف مرة سابعة، وبقي فيها إلى أن عين شيخاً للجامع الأزهر في ٢٧ ديسمبر سنة ١٩٤٥.

الفرنسية، وحضر دروس الأستاذ دركهبايم في الاجتماع، ودرساً في الآداب وتاريخها. وفي سنة ١٩١١ تحول إلى مدينة ليون ليشغل مع الأستاذ أدوارد لاميير في دراسة أصول الشريعة الإسلامية. وحضر في جامعة ليون دروس الأستاذ جويلو في تاريخ الفلسفة ودروساً في تاريخ الأدب الفرنسي. وتولى تدريس اللغة العربية في كلية ليون مكان مدرّسها الذي كان قد نذب للتدريس في الجامعة المصرية.

وجاء في ملف خدمته بالحكومة المصرية ما نصه: «كُلف، أثناء إقامته بمدينة ليون، بالتدريس بدلاً من جناب الأستاذ فقيت، الذي كان متدبناً للتدريس بالجامعة المصرية القديمة. وقد أعد رسالة للتقدم بها لامتحان الدكتوراه في الآداب موضوعها الإمام الشافعي، أكبر مشرعي الإسلام. وقد أخرج بالاشتراك مع المسير برنار ميشيل ترجمة دقيقة بالفرنسية لكتاب الشيخ محمد عبده موضوعه «العقيدة الإسلامية».

وعاد من جديد إلى فرنسا في ١٢/١٠/١٩١٢ فإقام في باريس وفي ليون بخاصة. وفي ١٩/٢/١٩١٤ أصيب بحالة بسيطة من حالات السل، فدخل مستشفى للأمراض الصدرية في ضواحي ليون. وانصرف إلى تغيير مذكراته اليومية يودع فيها ذات نفسه ودخائل حياته وحوادث يومه. وفي هذه الأثناء بدأ يكتب مقالات (بعنوان) «صفحات من سفر الحياة».

لكنه لم ينشر من «مذكراته» هذه إلا صفحات قليلة أثناء حياته، وتركها مخطوطة لدى أسرته بعد وفاته. ولم ينشر أخوه علي عبد الرزاق هذه المذكرات لأنه رأى وأن ذلك حق خالص لأولاده ورفيته، (ص ٥١ من مقدمة كتاب «من آثار مصطفى عبد الرزاق»). ورغم مرور أكثر من ٣٥ عاماً على وفاته لم ينشرها أحد من أولاده حتى الآن، وهو أمر يدعو إلى الأسف الشديد. ولو كنت علمت بوجودها أثناء حياته لتلطف إلي ودفعته إلى نشرها كما فعلت مع كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» الذي لولاي لظل حبس المخطوط حتى الآن.

واستمر في المستشفى إلى أواخر عام سنة ١٩١٤ حين اضطر إلى العودة إلى مصر بعد قيام الحرب العالمية الأولى في يوليو سنة ١٩١٤ وعودة معظم المصريين المقيمين في أوروبا. ولما عاد إلى مصر أخذ يكتب مقالات أدبية في مجلة

٢- «فيلسوف العرب والمعلم الثاني» ط١، القاهرة، سنة ١٩٤٥.

والكتاب الأول «يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها. والباحثون من الغربيين كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة، ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامي». (من مقدمة الطبعة الأولى). أما الشيخ مصطفى فيريخ إلى منج آخر في درس تاريخ الفلسفة الإسلامية «فهو يتوخى الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سذاجته الأولى، وتتبع مدارجه في ثانيا المصور وأسرار تطوره. ويلي بيان هذا المنهج، تطبيق له وتوضيح بما هو أشبه بالنموذج والمثال». وقد أضاف إلى هذا «التمهيد» وضميمة في علم الكلام وتاريخه، ليست مقطوعة الصلة به، إذ هي لا تعدو أن تكون نموذجاً أيضاً من نماذج المنهج الجديد.

والجديد في هذا المنهج هو تلمس الفلسفة الإسلامية في أصول الفقه. ولهذا نراه يتبع «الرأي» - أي الاجتهاد - في الفقه منذ عهد النبي حتى الشافعي. ومن البين أن الاجتهاد في الفقه لا شأن له بالفلسفة بالمعنى المحدود المفهوم والمتفق عليه بين المشتغلين بالفلسفة. وقصارى أمره أن يكون من أبواب «فلسفة القانون»، أو بحثاً في المنهج المستخدم في استنباط الأحكام الفقهية.

أما الكتاب الثاني فيحقق بعض الجوانب المتصلة بحياة الكندي والفارابي وابن الهيثم.

مراجع

- «من آثار مصطفى عبد الرازق: صفحات من سفر الحياة، ومذكرات مسافر، ومذكرات مقيم، وآثار أخرى في الأدب والاصلاح»، صدرها بنبرة عن تاريخ حياته: شقيقه علي عبد الرازق، مع مقدمة بقلم طه حسين. دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٧ في ٥٠٢ ص.

عدالة التعويض وعدالة التوزيع

Justice commutative et Justice distributive

في المقالة الخامسة من «الأخلاق إلى نيقوماخوس» يميز

وتوفى في يوم السبت ١٥ فبراير سنة ١٩٤٧، ودفن بمقابر الإمام الشافعي في مدفن الأسرة في اليوم التالي.

وقد تلمذت عليه طوال أربع سنوات في كلية الآداب بالجامعة المصرية من أكتوبر سنة ١٩٣٤ حتى أبريل سنة ١٩٣٨.

كان الشيخ مصطفى عبد الرازق المثل الكامل للفضيلة والروعة والإنسانية. وكان كثير الإحسان، رقيق الطبع، عيماً للخير، يرعى طلابه والمتصلين به وكل من قصده أجل رعاية، ويسمى لهم في قضاء ما يستطيع قضاءه من حوائجهم. وكان عالي النفس، حريصاً على كرامته، ينصف المظلوم من الظالم بحصافة وحزم.

أما في التدريس فكان يعتمد أساساً على النصوص والمتون، ويطلب في شرحها وفي استخراج ما تطوي عليه. ولعل ذلك بتأثير نشأته الأزهرية. وهو منج يدرّب الطالب على فهم عميق للنصوص أكثر مما يبيته للبحث المستقل وإبداء النظرات الشاملة وتلّس الآراء الجديدة. وعلى الرغم من إقامته الطويلة في فرنسا - أكثر من خمس سنوات - فقد كان نادراً ما يخرج بين المناهج الأوروبية في البحث العلمي وبين الطريقة الأزهرية في التعليق بالنصوص. وحتى حين يمرض آراء الأوربيين في الفلسفة الإسلامية، كان يكتفي بالردود دون المناقشة، مكتئباً في الخاتمة بعرض موقفه المحافظ الأقرب إلى المقول. لقد كان عافظاً في آرائه العقلية، رغم أنه كان متفتحاً في آرائه الاجتماعية إلى حد بعيد، بل ويعيد جداً بالنسبة إلى نشأته الأزهرية.

فهو من دعاة تحرير المرأة، ومن دعاة الديمقراطية. وهو يسخر من السخرية من رجال الدين الأزهرين، وما يترك فرصة حتى يتهمهم فيها بالجهل، والتناقض، والدسائس، والطمع في المال والتوسل بالفتاوى لاجتلاب المنافع لدى أصحاب الجاه أو أصحاب النفوذ أو أصحاب الشركات والتجار ورجال الأعمال (راجع مثلاً صفحة ٤٧٤ - ٤٧٦)، وحماتهم وطيشهم في تكفير الناس لشهوات في أنفسهم هم (ص ٤٣٠)، ص ٤٣٤: «هيئة كبار العلماء منصرفة إلى تكفير المسلمين في مصر، إلخ».

ومؤلفاته في تاريخ الفلسفة الإسلامية كتابان:

١- «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، ط١، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة ١٩٤٥.

تفسر عدالة التوزيع، بسبب تنوع الأموال التي يمكن تبادلها بين الناس؛ لكن أسوأها هي تلك التي تقوم في أن تأخذ دون أن تعطي في مقابل ما تأخذه، وأخطر أحوال هذا الضرب من فساد العدالة هو أن تأخذ من شخص آخر ما يجرمه من كل شيء، أعني حياته. أما تضحية النبات للحيوان، والحيوان للإنسان فهو- في نظر القديس توما- أمر طبيعي. أما قتل إنسان ظالماً فهو أشنع أنواع الظلم. صحيح أن هناك تلاً مشروعاً، وهو الذي يحكم به القاضي المميز بطريقة قانونية، إذ لا يحق لأي إنسان كائناً من كان أن ينصب نفسه قاضياً، بل المحاكم المشكلة بطريقة قانونية، معترف بها قانوناً هي وحدها صاحبة الحق في إصدار حكم الإعدام على شخص ارتكب جريمة يستحق عليها الإعدام Sum. Theol. II^a, II^a, 63, ad Resp. et Quodlib. X, qu 6, art. 1.

العلم

Néant (F.) Nothingness (E.), Nichts (G), Nulla (I.)

العدم انتفاء الوجود، ولهذا لا يتصور إلا بالوجود، وذلك بتصور الوجود أولاً ثم نفي هذا التصور بعد ذلك. ولهذا فإن تصور العدم تصور حقيقي. صحيح أنني لا أستطيع تصور العدم المطلق، بسبب بسيط وهو أن تصوري إياه معناه في الوقت نفسه وجودي أنا الذي أتصوره، وبالتالي هناك وجود هو وجودي أنا الذي أحاول تصور عدم مطلق.

ومشكلة العدم أثرت في الفلسفة اليونانية منذ وقت مبكر جداً، خصوصاً في المدرسة الإيلية، إذ قرر برميندس أنه ليس هناك إلا الوجود، أما اللاوجود فليس بوجود. ومن ثم قالوا إنه من العدم لا ينشأ شيء، وتقرير عكس ذلك معناه القضاء على مبدأ العلية. ويعكس هذا قال فلاسفة المصور الوسطى في أوروبا إذ قالوا إن الأشياء خلقت من العدم. أما المتكلمون المسلمون فقالوا إن الله خلق العالم ولا من شيء. غير أننا لا نجد في الكتب المقدسة عند اليهود والنصارى، ولا

في القرآن، التعبير: الخلق من العدم (أو ما يقابله في اللغات الأخرى)؛ وكل ما هنالك عبارة وردت في سفر المكابيين الثاني (اصحاح ٧ عبارة ٢٨) تقول إن الله خلق السموات والأرض وكل ما فيهما ولا من موجودات «ὅθεν ἐξ οὐκ ἔστιν» وإلى هذه العبارة استند بطرس الهرماسي ومن بعده من آباء الكنيسة، من أجل تقرير

أرسطو بين نوعين من العدالة: عدالة التعويض وعدالة التوزيع: الأولى تختص بالمبادلات بين الأفراد، والثانية تتعلق بتوزيع الثروة المشتركة في المجتمع أو الدولة بين أفرادها. الأولى تتم بين فرد وفرد، والثانية بين الكل والأفراد المؤلفين لهذا الكل.

وقد توسع القديس توما الأكويني في بيان هذا التمييز In V. Eth., Lect. 4 éd. Piritta n. 927- 937, pp. 308- 311 وراجع أيضاً Sum. Theologiae, I^a, II^a, 61, 1 ad Resp. فلاحظ أن الدولة حين توزع الخيرات بين أعضائها تراعي مركز الأفراد في الدولة. وهذه المراكز ليست متساوية، لأن كل مجتمع يتألف من بنية تدرجية كما أنه من طبيعة كل هيئة سياسية منظمة ألا يكون كل أعضائها في نفس المركز والمستوى. وهكذا الحال في النظم السياسية: ففي النظام الأرستقراطي تتحدد المراتب وفقاً للقيمة والفضل؛ وفي النظام الأوليجاركي، تقوم الثروة مقام النبالة، وفي الديمقراطية تحدد الخيرات التي يستمتع بها الأفراد مراتب هؤلاء. وهكذا نرى أن كل فرد في الدولة يتلقى من المزايا ما يتناسب مع المكانة التي يمتلكها إما بحسب نبالته، أو بحسب ثرائه، أو بحسب الحقوق التي استطاع اكتسابها. ومثل هذه العلاقات لا تقوم إذن على مساواة حسابية، بل كما يقول أرسطو على أساس تناسب هندسي. ويكون من الطبيعي حينئذ أن يحصل البعض على أكثر مما يحصل عليه البعض الآخر لأن التوزيع يتم وفقاً للمراتب. والعدالة تتحقق إذا حصل كل واحد على النصيب الذي تؤهله له مكانته.

أما في العدالة بين الأفراد بعضهم وبعض، فالأمر على خلاف هذا. إذ يتعلق بأن يرد كل واحد للآخر جزء ما تلقاه منه. وهذه حال عمليات البيع والشراء، وهما النمط النموذجي للتبادل. والعدالة تقوم حينئذ في تنظيم عمليات التبادل بحيث لا يغب فرداً فرداً آخر في التبادل، بل يتلقى كل واحد بحسب ما أعطى الآخر. فالعدالة هنا مساواة حسابية (Sum. Theol. II^a II^a, 61, 2, ad Resp.)

والعدالة التوزيعية تفسد بالمحاباة: وليست المحاباة أن تخص أبناءك وأقربائك بالميراث وإنما المحاباة هي أن تعين - مثلاً - أستاذاً فلاتاً من الناس لأنه قريبك أو محسوبك؛ لا لأن علمه يرشحه هذا المنصب.

وتفسر عدالة التعويض بعوامل كثيرة أكثر من تلك التي

إلى التحدّد، الذي للوجود. وأخذ بقول اسبينوزا إن «كل تحديد سلب» *Omnis determinatio est negativo*، لأن استعمال تصورات محددة يتضمن نفي صفات أخرى، لأن هذه التصورات لا يتحدّد معناها إلا بأضدادها. وهذا الارتباط بين السلب والوجود العيني (الآنية *Dasein*) هو تجلّ للسلب القائم جوهرياً والمقوم للوجود العيني.

ثم جاء برجسون فذهب إلى أن العدم وهم، نشأ عن كوننا ننقل إلى النظر العقلي مسلكاً يستخدم في العمل. ذلك أن كل فعل إنما يهدف إلى الحصول على موضوع سيحرم منه الإنسان، أو إلى إيجاد شيء لم يوجد بعد. وبهذا يلاً خلا، ويمضي من الخلا إلى الملاء، ومن الغياب إلى الحضور، وبما هو غير واقعي إلى ما هو واقعي. واللاواقعية هي سلبية خالصة بالنسبة إلى الاتجاه الذي اندرج فيه انتباهنا، لأننا غائضون في وقائع ولا نستطيع الخروج منها. لكن إذا كان الواقع الحاضر ليس هو ذلك الذي نبحت عنه، فإننا نتحدث عن الخلو من الثاني هناك حيث نشاهد حضور الأول، وهكذا نعبّر عما لدينا بحسب ما نؤدّ الحصول عليه. وهذا أمر مشروع جداً في ميدان العمل. لكن شتاً أو أبيناً، فإننا نحفظ هذه الطريقة في الكلام والتفكير حين ننظر في طبيعة الأشياء مستقلة عن الفائدة التي لها بالنسبة إلينا. وهكذا نشأ وهم العدم، ويرجع إلى عادات استنائية يتخذها عقلنا حين يحضّر لفعلنا في الأشياء. وكما أننا نمر بالثابت من أجل الوصول إلى المتحرك، فكذلك نستخدم الخلا لفكر في الملاء. إننا نمضي من الغياب إلى الحضور، ومن الخلا إلى الملاء، بفضل الوهم الأساسي لعقلنا. [راجع برجسون: «التطور الخائض» ص ٢٩٦-٢٩٨، وراجع «الفكر والمتحرك» ص ١٢٢-١٢٤]. وفي إثره قال إدوار لوروا: «على أي نحو كان، فإن فكرة العدم المطلق لا يمكن تصوّرها عقلياً ولا تخيلها بالخيال. لأن العدم ليس بشيء، لا بد من التفكير في شيء أو عدم التفكير مطلقاً، حتى إن الفكر في العدم لن يكون إلا عدماً للفكر». (إدوار لوروا: «بحث في فلسفة أولى» ط ١ ص ٨٩. باريس سنة ١٩٥٦).

وعلى النقيض تماماً من برجسون جاء هيدجر فأكد حقيقة العدم، فقال: «إن في تركيب السقوط *Verfallen*، كما في تركيب الاشتراع، يقوم العدم جوهرياً. وهذا العدم هو الأساس لإمكان الآنية الزائفة في سقوطها، وكل آنية زائفة هي في واقعها سقوط. والمهم *Sorge* هو في حقيقته يشيع فيه العدم

مذهب الخلق. (كتب الآباء اليونان، نشرة مبني PG جـ ٢ عمود ٩١٣).

وقد تناول المتكلمون مشكلة العدم على النحو التالي: هل المعلوم هو لا شيء أو هو شيء؟ وقد اختلف حيالها المعتزلة، وأهل السنة: (١) فقال جميع المعتزلة، باستثناء هشام ابن عمرو الفوطي (المتوفى سنة ٢٢٦ / ٨٤٠م) إن المدومات أشياء [ابن حزم: «الفصل» ج ٤ ص ٢٠٢ س ٣-٢]. وكان أول من قال منهم بهذا القول الشحام (المتوفى ٢٣٦هـ. / ٨٥٠م) [راجع الشهرستاني: «نهاية الإقدام في علم الكلام» ص ١٥١ س ٣-٢]. وقال أهل السنة والجماعة، أعني الأشاعرة، إن المعلوم ليس بشيء.

أما عند الفلاسفة المسلمين فإننا نجد في ترجمات مؤلفات أرسطو استعمال كلمة «الليس» في مقابل «الأيس» للدلالة على اللاوجود في مقابل الوجود. ومن هذه الترجمات انتقلت الكلمة إلى الكندي (راجع رسالته «في حدود الأشياء»). لكن يبدو أن كلمة «الليس» قد هجرت فيها بعد، ربما تحت تأثير المتكلمين، وصار المستعمل لدى الفلاسفة المسلمين هو كلمة «العدم» بمعنى «العدم». يقول ابن سينا عن المعلوم: «المعلوم على الإطلاق لا قوة فيه يقبل بها الوجود من موجد، فلا يوجد البتة»؛ وليس كذلك: الممكن، فإن فيه قوة، فلذلك يوجد، ولولاها لما كان يوجد» (ابن سينا: «التعليقات» ص ١٧٦، نشرة د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة سنة ١٩٧٣). ويقول عن إعادة المعلوم: «إعادة المعلوم لا تصح، فإنه لا يكون للمعلوم عين ثابت مشار إليه في حالة العدم حتى يمكن إعادته بعينه، بل إن كان فالذي يقال إنه أعيد هو مثل المعلوم، لا عينه» (الكتاب نفسه ص ١٤٩). وهو في هذا يرد على قول بعض المعتزلة إن المعلوم موجود في الأعيان الثابتة (راجع شرح الجرجاني على «العقائد»).

أما في العصر الحديث فإن أول فيلسوف اهتم بمشكلة العدم هو هيجل؛ وقد تناولها خصوصاً تحت معنى السلب. ذلك لأنه قرر أن في كل موجود سلباً. وهو يربط السلب بالذات، إذ من طبيعة الذات أن تعود إلى نفسها (الوعي الذاتي) من خلال مقابلها، ولهذا يقول «ظاهريات العقل»، (٢٠) إن الجوهر، بوصفه ذاتاً، هو سلب بسيط عض. ولهذا يقرر أيضاً أنه «لا شيء في السماء ولا على الأرض لا يحتوي في ذاته على الوجود والعدم» (والمناطق الأكبر» الفصل الأول). وعنده أن «للعلم نفس التحدّد، أو بالأحرى نفس الافتقار

غذماً للعالم، أي إذا كان في إعدامه يتجه صراحة إلى هذا العالم لكي يتكون كرفض للعالم. إن العدم يحمل في قلبه الوجود. لكن بماذا يفسر الائتلاف هذا الرفض المُعَدَم؟ ليس العلو، الذي هو مشروع ذاته من وراء... هو الذي يمكن أن يؤسس العدم، بل بالعكس: العدم هو الذي يوجد في جِوْضِ العلو ويقوم شرطاً له. (ص ٧٢ من ترجمتنا، بيروت، سنة ١٩٦٦).

ويتساءل (ق^١، ف^١، بنده) عن الأصل في العدم. إنه يرى أن الوجود مليء، متكامل. فمن أين جاء هذا الشق الذي هو العدم؟ ويجب أن الشق الذي أولج العدم في الوجود هو الوعي (الشعور) الإنساني، أو الحرية لأن الإنسان بجوهره حر.

مراجع

- Hegel: Logik
- Bergson: L'Evolution créatrice, pp. 298- 322.
- Bergson: La Pensée et le mouvant, pp. 122- 124 .
- Heidegger: Sein und Zeit, 58.
- Heidegger: Was ist Metaphysik?
- J.P.Sartre: L'Etre et le néant, pp. 46- 80.

العقل

يمكن تعريف العقل بعدة تعريفات:

١- فهو في المقام الأول: ملكة إدراك ما هو كلي وضروري سواء أكان ماهية أو قيمة.

ويعبر عن نفس المعنى تقريباً بطريقة أخرى، فيقال إن العقل هو «ملكة الربط بين الأفكار وفقاً لمبادئ كلية».

لكن مجرد «الربط» بين الأفكار لا يكفي لتحديد العقل، إذ الحيوان يربط بين الصور الحسية فيتوقع تعاقب صورة بعد صورة، بحسب ما اعتاد عليه من رؤيتها متعاقبة. أما الإنسان العاقل فيدرك أن هذا التعاقب يتم وفقاً لمبدأ ضروري كلي.

ومن هنا أيضاً يمكن أن نحدد العقل بأنه «قوانين الفكر

شيوعاً شاملاً. وهكذا فإن المهم هو وجود الآنية- يعني، بوصفه اشتراعاً مقدوفاً به، الوجود أساساً للعدم (وهذا الوجود أساساً هو نفسه عدم). ومعنى هذا أن الآنية بما هي كذلك خاطئة، إذا صح تعريفنا الوجودي للخاطئة بأنها «الوجود أساساً للعدم».

والعدم، بالمعنى الوجودي، ليس له أبداً طابع عدم الحصول، حيث ينقص شيء بالمقارنة مع مثل أعلى موضوع لكنه لم يتحقق في الآنية. بل الأولى أن يقال بأن وجود هذا الموجود هو معدوم بوصفه اشتراعاً، وهو عدم قبل أي شيء من الأشياء التي يمكن أن تشتت عنها وفي الغالب تحصيلها. ولهذا فإن هذا العدم ليس شيئاً ينبثق في الآنية مصادفة، ويلصق نفسه بها كصفة غامضة يمكن الآنية أن تنبذها لو قامت بمجهود كاف.

وعلى الرغم من هذا، كان المعنى الانطولوجي لعدم Nichtheit هذا العدم الوجودي لا يزال غامضاً. لكن هذا نفسه يصدق أيضاً على الماهية الانطولوجية: «ليس» nicht بوجه عام. صحيح أن الانطولوجيا والمنطق اقتضيا الكثير من «ليس»، وبهذا جعلوا إمكانيتها مرئية على نحو منقطع، لكنها هي نفسها لم يكشف عنها انطولوجيا. لقد التفت الانطولوجيا بـ «ليس» واستخدمتها. لكن هل من البين أن كل «ليس» تعني شيئاً سلبياً بمعنى النقص؟ وهل إيجابها يستنفد بكونها تؤلف «مروراً فوق» شيء؟ لماذا يتخذ كل ديكتيك ملاذاً له في السلب، على الرغم من أنه لا يستطيع أن يأتي بأسباب ديكتيكية لهذا النوع من الشيء، أو حتى يصوغ منه مشكلة؟ هل جعل أحد من المصدر الانطولوجي للعدم مشكلة، أو قبل ذلك، بحث في الشروط (الأحوال) التي على أساسها يمكن إثارة مشكلة الـ «ليس» وليستها وإمكان عدمها؟ وكيف يمكن العثور على هذه الشروط (الأحوال) دون اتخاذ معنى الوجود بعامة موضوعاً وإيضاحه؟ (هيدجر: «الوجود والزمان» § ٥٨ ص ٢٨٥-٢٨٦)

والذي يكشف عن العدم في الوجود هو القلق.

وفي إثر هيدجر جاء سارتر في كتابه «الوجود والعدم» (القسم الأول، الفصل الأول § ٥٣) وانتهى إلى أن «العدم هو الأصل في الحكم السالب لأنه هو نفسه سلب. وهو يؤسس السلب كفعل، لأنه هو السلب بوصفه وجوداً. والعدم لا يمكن أن يكون عدماً، إلا إذا انعدم صراحة بوصفه

وهذان المعنيان يستبدل بهما الآن: العيان العقلي - intuitu
intuition intellectuelle، والعيان التجريبي empirique (راجع كوفيه Cuviller: Traité de Philosophie 2, t. 1).

والقدّيس توما يقول إن العقل النظري والعقل العملي ليسا ملكتين متميزتين، وإنما يتميزان بالغاية التي يهدفان إليها.

٣- ويشير الفارابي إلى استعمال اللفظ «العقل» عند الجدلّين، ويقصد بهم المتكلمين من رجال الدين والفقهاء، وذلك حين يقولون: إن هذا يوجه العقل، أو ينفيه العقل - فإنهم يعنون به: المشهور في بادي الرأي عند الجميع، فإن بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يستونه: «العقل» (الكتاب نفسه، ص ٨٩).

والعقل بهذا المعنى هو ما يسمى في الفرنسية le bon sens وفي الانجليزية common sense، وهو الذي وصفه ديكارت في بدء مقاله عن المنهج فقال إنه «أعدل الأشياء قسمة بين الناس».

٤- والعقل عند أفلاطون، وكذلك عند أرسطو، قوة أو ملكة أو جزء من النفس، ويتميز بين سائر قوى النفس التي هي الإحساسات والخيال والشهوة والانفعال. ويميزان بين النفس والعقل أحياناً، على أساس أن النفس هي مبدأ الحياة وكل ألوان النشاط الحيوي، بينما العقل هو مبدأ المعرفة والرؤية والتقدير. وفي هذا المجال يستخدم أرسطو التعبير «النفس الناطقة» للدلالة على العقل. وهذا عينه نجده بعد ذلك عند ديكارت، بيد أنه يدرج بين وظائف العقل: الإحساس، والتخيل، والانفعال، والشهوة. وبالمثل يقول لوك إن للعقل قوى مختلفة للمعرفة، ليس فقط قوة الفكر المجرد والبرهنة، بل وأيضاً الإحساس والتخيل، والإرادة. وفي نفس الاتجاه سار هيوم فقال: «لا شك في أن العقل مزوّد بقوى وملكات عديدة، وأن هذه القوى متميزة بعضها عن بعض».

٥- ويومجد برونشيج (كتابات فلسفية ج ٢ ص ٨٤ وما يليها، باريس سنة ١٩٥٤) ثلاث وظائف للعقل هي: (أ) التجريد والتصنيف؛ (ب) التفسير؛ (ج) التنظيم.

٦- ويستعمل كنت العقل Vernunft بمعنيين أحدهما

الضرورية الكلية. والسؤال عن ذلك هو: هل هذه القوانين مستمدة من التجربة، أو هي سابقة عليها مغروزة في طبيعة العقل؟ بالأول قال التجريبيون: مثل لوك وهيوم؛ وبالثاني قال أفلاطون، وديكارت وكنت، وهيغل.

وسؤال آخر: هل هناك عقل كلي، أو لا يوجد غير عقول فردية لكل فرد من أفراد الإنسانية، وإن اتحدت في كيفية إدراكها؟ وهنا نجد من يقول مثل هيغل - بوجود عقل كلي واحد، وإن التاريخ ليس إلا معرض تجلي هذا العقل الواحد.

٢- والعقل بوصفه ملكة، يقسم عند المشائين بعامة إلى عقل نظري، وعقل عملي. وقد عرفها الفارابي بدقة فقال: «العقل النظري هو قوة يحصل لنا بها بالطبع - لا يبحث ولا بقياس - العلم اليقيني بالمقدمات الكلية الضرورية التي هي مبادئ العلوم، وذلك مثل علمنا أن الكل أعظم من جزئه، وأن المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية، وأشياء هذه المقدمات. وهذه هي التي ينتدى فنصير إلى علم سائر الموجودات النظرية التي شأنها أن تكون موجودة، لا بصنع إنسان... وهذا العقل قد يكون بالقوة، عندما لا تكون هذه الأوائل حاصلة له، فإذا حصلت له صار عقلاً بالفعل، وقوي استعداده لاستنباط ما بقي. وهذه القوة لا يمكن أن يقع لها خطأ فيما يحصل لها، بل جميع ما يقع لها من العلوم صادق بقيتي لا يمكن غيره» (الفارابي: «تصوُّص منتزعة» ص ٥٠-٥١، بيروت سنة ١٩٧١).

والعقل النظري بهذا المعنى هو إدراك الأمور البديهية فقط.

أما «العقل العملي» فهو قوة بها يحصل للإنسان، عن كثرة تجارب الأمور، وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة مقدمات يمكن بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثر أو يُجتنب شيء من الأمور التي فعلها إلينا. وهذه المقدمات بعضها تصير كلية ينطوي تحت كل واحدة منها أمر، مما ينبغي أن يؤثر أو يُجتنب؛ وبعضها مفردات جزئية تستعمل مثالات لما يريد الإنسان أن يقف عليه من الأمور التي لم يشاهدها. وهذا العقل إنما يكون عقلاً بالقوة ما دامت التجربة لم تحصل. فإذا حصلت التجارب وحفظت، صار عقلاً بالفعل. ويتزايد هذا العقل الذي بالفعل بازدياد وجود التجارب في كل حين من ألسان الإنسان في عمره» (الكتاب نفسه، ص ٥٤-٥٥).

والعقل يكون نظرياً إذا تعلق بالمبادئ القبلية للمعرفة، ويكون عملياً إذا تعلق بالمبادئ القبلية للعمل أو الفعل.

ونقد العقل المحض هو الفحص عن حدود المعرفة العقلية المحض، وهذا الفحص هو الذي يجنبنا الوقوع في الدوجماتيكية الفكرية.

يمكن العقل Vernunft عند هيجل يتخذ معنى مختلفاً تماماً: إنه الهوية بين الفكر وبين الوجود.

وهو في «التمهيد» Propädeutik وفي «دائرة المعارف» يفهم العقل بمعنى أنه الحقيقة في ذاتها وبلذاتها؛ أما في «ظاهريات العقل» فإنه ينظر إلى العقل من حيث يتجلى في تاريخ المعرفة. وهو الثمرة الأولى لتوسط الضمائر بين بعضها وبعض، هذا التوسط الذي يوجد كلية الشعور بالذات. يقول هيجل في «التمهيد»: «العقل هو التوحيد الأعلى بين الشعور وبين الشعور بالذات، بين معرفة الموضوع ومعرفة الذات. إنه اليقين بأن تحدياته موضوعية أي تحديات لماهية الأشياء كما أنها أفكارنا نحن. إنه اليقين بالذات، إنه ذاتية، كما أنه الوجود أو الموضوعية، وهذا يتم في نفس الفكرة الواحدة» (نشرة لسون، المجلد ٢١، ص ٢١٠) إن العقل يدل على مضمون ليس يوجد في امتثالنا فقط، لكنه يحتوي على ماهية الأشياء، التي هي بدورها من نتاج الأنا.

وفي «ظاهريات العقل» ينظر إلى العقل على أنه لحظة خاصة أو جزئية في تطور الوعي أو الشعور بالمعنى الأوسع. إنه يناظر «شكل» (أو «صورة») الجوهر، لكن العقل هو ذلك الجوهر الذي يصير ذاتاً؛ ونصل إلى شكل الجوهر هذا حين يصبح الشعور بالذات كلياً، ويحتمل في داخله عنصر المعرفة التي هي الهوية بين الوجود في الذات والوجود للشعور. وهيجل في «ظاهريات العقل» (أو «الروح») يصنف التاريخ المعني، للوعي الإنساني. وفيه يقدر أن الانتقال من الشعور الباكر إلى العقل شبيه بالانتقال من كنيسة المصور الوسطى إلى عصر النهضة، والعصر الحديث.

أ. سوفي مقابل العقل يضع برجسون: الوجدان intuition؛ ويقر أن العقل أداة العلم، بينما الوجدان أداة الفلسفة. إن العقل لا يدرك إلا الصقي، والمنفصل، والكمي، والمعد، وما يوزن ويقاس، والمتجانس، وبالجملة:

واسع، والآخر ضيق محدود. والعقل بالمعنى الواسع يشمل Verstand، والعقل بالمعنى المحدود. والعقل بالمعنى الواسع هو ملكة المعرفة القبلية a priori، وهو ينبوع القبل النسبي والقبل المحض. ويتحقق في وظائف التفكير العقلية، وفي التصورات، والأحكام، وخصوصاً في أسس المعرفة.

إن العقل هو- بالمعنى المحدود، وتميزاً من الذهن- هو الملكة العليا للمعرفة، وهو الذي يحقق الوحدة العليا للتفكير. إنه «ملكة المبادئ». وملكة وحدة قواعد الذهن تحت المبادئ». وهو لا يتناول التجربة، بل الذهن، كما يوجد المعارف التي يدركها الذهن.

وكل معرفتنا تبدأ من الحواس، ومن ثم تنتقل إلى الذهن، وتنتهي في العقل. وليس فيما هو أسمى من العقل لمعالجة مادة العيان وردها إلى الوحدة العليا للفكر» (ونقد العقل المحض- ط ١ ص ٢٩٨ ط ٢ ص ٣٥٥).

ويمكن تلخيص خصائص العقل، بالمعنى المحدود، عند كنت، فيما يلي:

أ- إنه موجه نحو ما هو عالٍ transcendent، أي نحو ما يقع خارج نطاق التجربة الحسية؛

ب- إنه ينشد الكلية (الشمولية)، وهو سعي لا ينتهي إلا عند اللامشروط المطلق؛

ج- المعرفة التي يدعيها لنفسه هي معرفة عن طريق المبادئ، وهي تختلف عن تلك التحصلة عن طريق قواعد الذهن في أنه فقط بواسطة النشاط العقلي بعض الجزئيات يعرف أنها متضمنة في بعض الكليات، ويمكن استنباطها منها مباشرة. وبعبارة أبسط: العقل هو ملكة استنباط الخاص من العام.

حولاً كان العقل لا يعنى إلا بالذهن وأحكامه، فإنه ليس على علاقة مباشرة بموضوعات العيان الحسي.

أما الذهن Verstand فهو ملكة القواعد، لأنه ينزع إلى ربط كل ما هو معطى تحت قوانينه. ويوصفه محضاً، فإنه ينبوع التصورات القبلية (المقولات) والمبادئ. وهو «ملكة» إيجاد الامتثالات، أو تلقائية المعرفة. وهو «ملكة التفكير في موضوعات العيان الحسي». والذهن هو ملكة التصورات والأحكام، والقواعد.

أو الواقع أو هو الإدراك المباشر لحقيقة أو واقعة ما.

ويطلق العيان بعدة معانٍ متباينة، نحصر منها ما يلي:

٢ - العيان الحسي *intuition sensible*: وهو الإدراك المباشر للمحسوسات، مثل إدراكي الألوان والأضواء الصادرة عن تفاعله أراها أمامي، وإدراكي لقطعها إذا ذقتها، ولرائحتها إذا شممتها، إلخ. والإحساس الخالص لا وجود له، بل كل إحساس يختلط بمعرفة سابقة.

ب - العيان التجريبي *intuition empirique*، وهو الذي يسميه الفارابي وابن سينا باسم: العقل المستفاد. وهو الإدراك المباشر للناسئ عن الممارسة المستمرة، مثل إدراك الطبيب الماهر لداء المريض من مجرد مشاهدته، وقبل إجراء فحوص وتحاليل طبية.

٣ - العيان العقلي *intuition intellectuelle*: وهو الإدراك المباشر دون براهين - للمعاني العقلية المجردة التي لا يمكن إجراء تجارب عملية عليها، مثل إدراك أن العدداً متناه، وإدراك لا نهائية المكان والزمان.

٤ - العيان التنبؤي أو الحدسي *intuition devinatrice*: يحدث أحياناً في الاكتشافات العلمية أن تكون نتيجة لمحة ولامعة تطرأ على ذهن العالم بعد طول التجارب، كما يحدث في محاولة حل المسائل الهندسية أن ينظر بالبال فجأة الحل المطلوب، بعد محاولات عديدة غير مثمرة. وهذا نوع من العيان، الذي نستشعر فيه الحل ونتنبأ بالنتيجة قبل إتمام سلسلة البراهين والتجارب.

٥ - الوجدان، وهو العيان الميتافيزيقي. وبواسطته ندرك الأشياء من الداخل، بنوع من المشاركة الوجدانية. ولهذا عرّفه «برجسون» بأنه «ذلك النوع من المشاركة الوجدانية العقلية الذي بواسطته ننفذ إلى باطن شيء لتكون شيئاً واحداً مع ما فيه من أمر مفرد نسج وحده، وبالتالي غير قابل للتعبير عنه». إنه نوع من الغريزة الموسعة المصفاة، إنه الغريزة وقد صارت نزهة، واعيّة لنفسها. وقد رأينا التعارض الذي وضعه برجسون بين العقل (← العقل) وبين الوجدان. وهذا الوجدان هو وحده القادر على فهم الحياة في حركتها الدائمة وتغييرها المستمر؛ وهو يدرك اللامتجانس، والمتوالي الكيفي، والمتصل، والمتداخل المتبادل، وما لا يمكن التنبؤ به؛ والحرية، والحياة.

المادة. وعلى عكس ذلك يسلك الوجدان: إنه يضعنا فوراً في داخل الواقع ويجعلنا نشهد الصيرورة الخالقة. إن العقل ينتج دائماً نحو الفعل، نحو ما هو مفيد عملياً، ولهذا لا يعطينا إلا معرفة جزئية؛ أما الوجدان فيدرك الأشياء تحت مظهر المدة، ويزودنا بمعرفة شاملة. ولهذا فإن العقل لا يتصور بوضوح إلا المنفصل والسكن الثابت؛ وبالجملية فإن «العقل يتميز بعدم فهم طبيعي للحياة». («التطور الخالق» ص ١٧٩).

مراجع

- F. Alquié: Solitude de la raison. Paris, 1966.
E. Barbotin, J. Trouillard, R. Vernaux, etc: la crise de la raison dans la pensée contemporaine. Bruxelles, 1960.
Brand Blanshard: Reason and analysis. London, 1962.
L. Brunschvicg: Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, 2 vols. Paris, 1927, 2e éd. 1953.
L. Brunschvicg: Ecrits philosophiques, t. 2, Paris 1954.
E. Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der philosophie und wissenschaft der neueren Zeit, 4 vol. 1957.
Ewing, A.C.: Reason and intuition, Oxford 1942.
E. Husserl: Formale und transzendente Logik, 1929.
A.E. Murphy: The uses of reason. New-York, 1943.
E. Nagel: Sovereign Reason. Glencoe, Illinois, 1954.
C. Perelman: Justice et raison. Bruxelles, 1963.
B. Russell: Skeptical Essays. New York, 1928.
J. Santayana: The life of reason. rev. ed. New York 1954.
P. Thévenaz: La condition de la raison philosophique Neu châtel, 1960.
Walsh, W.H.: Reason and Experience. Oxford, 1947.
A.N. Whitehead: The function of reason. Princeton, N. J. 1929.

العيان

العيان *intuition* بوجه عام هو الرؤية المباشرة للحقيقة

ويميز كنت أيضاً بين عيان باطن. *innere Ansch.* وهو عيان باطنا وأحوالنا الباطنية، (ونقد العقل المحض)، الحساسة المتعالية، بند ٦ (ب) وبين العيان الخارجي الذي هو العيان الحسي.

والعيان المحض عنده هو الخالي من الإحساس، ولا يحتوي إلا على شكل الحساسة، وهو ينشأ من قانونية الوعي المعامين، وهو ضروري وكلي، وقبلي، وأصيل، وشرط للعيان التجريبي. بيد أن العيان المحض لا يتناول الأشياء في ذاتها، وإنما يتناول فقط شكل إدراكنا للأشياء، شكل الظاهرة. «بيد أن العيان المحض ليس تصوراً كلياً أو منطقياً تحته يدرك كل ما هو حسي، بل هو نوع خاص تحته يدرك ما هو حسي: ولهذا يحتوي على تصوري المكان والزمان». وهو يسبق موضوعات الإدراك.

ويميز هُسرل بين عيان الماهيات *Vesenschau* وبين عيان المقولات *Kategorischau*. الأول يدرك الماهيات المحضة المعطاة لهذا العيان. أما عيان المقولات فهو عيان بعض المحتويات غير الحسية، مثل التراكيب والأعداد.

والعيان عند ديكارت فعل بسيط وحيد، بعكس القول المنطقي فإنه مؤلف من سلسلة من الأفعال العقلية. والعيان، عند ديكارت، هو الذي يدرك الطبائع البسيطة، والعلاقات المباشرة بين هذه الطبائع. وللعيان اسند ديكارت ثلاث خصائص: (أ) أنه فعل تفكير محض، في مقابل الإدراك الحسي؛ (ب) أنه معصوم من الخطأ، لأنه أبسط من الاستنباط؛ (ج) وأنه ينطبق على كل ما يمكن أن يقع تحت فعل بسيط للفكر.

أما كنت فيستعمل كلمة العيان *Anschauung* بـمعان عدة: عيان عقلي، وعيان تجريبي، وعيان محض. فالعيان العقلي هو ذلك النوع من العيان الذي يدعي البعض أن بواسطته يمكن إدراك الحقائق القائمة خارج إطار التجربة الممكنة. وكنت يرفض هذا النوع من العيان. ولكنه يقرّ بالعيان التجريبي وهو الذي يتم بواسطة الحساسة ويتعلق بموضوعات عن طريق الإحساسات. أما النوع الثالث، وهو العيان المحض، فهو الذي لا يوجد فيه شيء ينتسب إلى الإحساس؛ ويتم على نحو قبلي *a Priori* كشكل من أشكال الحساسة، ودون موضوع واقعي للحس.



الغائية (مبدأ)

Finalité

الغائية هي تطابق مجموع من الأشياء أو الأحداث مع غاية معينة، فغائية تركيب جسم الإنسان هي تطابق أعضائه ووظائفها مع الغاية منه وهي الحياة.

والغائية، بوصفها مذهباً، تدل على النزعة إلى تصور غايات للموجودات تتجاوز مجرد وجودها المباشر.

ومبدأ الغائية يعبر عنه في الفلسفة بالصيغة: «كل فاعل يفعل من أجل غاية» *omme agens agit propter finem*. وهذا المبدأ ينظر إليه بوجه عام على أنه مبدأ بدعي، يدرك مباشرة بالعيان دون حاجة إلى برهان. وقد أكدته أرسطو بقوله: «لا شيء يحدث عبثاً» *οὐδεν μᾶτην* («في السماء» م' ف' ص ٧١ ٣٣١).

ويعبر عن الغائية أيضاً «بمبدأ العلة الكافية» الذي أكدته ليبنتس (راجع § 32-39; *Théodicée*, § 7-8; *Principes de la nature et de la grâce*, § 7) ومفاده أنه «لا يحدث شيء بدون سبب» (مؤلفات ليبنتس، نشرة جرهرت Gerhardt ج٧ ص ٣٠٠ وما يليها) وعبارة ليبنتس هي: «une raison suffisante pour qu'une chose existe (= سبب كاف كيما يوجد شيء)». ويوضح هذا المبدأ في كتاب «مونودولوجيا» هكذا: «لا يمكن واقعة أن تكون حقيقية أو موجودة ولا أي حكم صحيحاً، إلا إذا كانت هناك علة كافية تفسر لماذا كان الأمر هكذا وليس على نحو آخر» («مونادولوجيا»، بند ٣٢).

ويرى كنت في «مبدأ العلة الكافية»: «الأساس في التجربة الممكنة، أعني في المعرفة الموضوعية للظواهر، فيما يتعلق بحدوثها في الزمان» («نقد العقل المحض» ط' من ص ٢٠١ / ط٣ ص ٢٤٦). ويقرر أنه «صادق بدون استثناء فيما يتعلق بكل الأشياء بوصفها ظواهر في المكان والزمان، لكنه لا يصدق بالنسبة إلى الأشياء في ذاتها» (نشرة الأكاديمية لمؤلفات كنت ج ٢ ص ٢١٣).

ويحتل مفهوم «الغائية» في علم الحياة في الفيزياء مكانته تلك منذ عهد أرسطو، الذي أكد هذا المبدأ في كتبه في الحيوان (راجع تفصيل ذلك في المقدمة التي صدرنا بها نشرتنا للترجمة العربية القديمة لكتاب «أجزاء الحيوان» لأرسطو، الكويت سنة ١٩٧٨) وظل رأيه هذا سائداً في العصر الوسيط - الإسلامي والمسيحي على السواء - إلى عصر النهضة. لكنه حدث في القرنين السادس عشر والسابع عشر، بفضل تقدم الفيزياء وعلوم الحياة، أن هوجم مبدأ الغائية لصالح مبدأ الآلية *mecanisme* في الطبيعة. وبدأ هذا الهجوم بدكارتي في الفيزياء، وما لبث أن امتد إلى علوم الحياة على يد بونيه Bonet وهالر Haller لكنه استمر يؤيده بيولوجيون كبار مثل هارفي Harvey واشتال Stahl.

لكن تحت تأثير المذهب الوضعي انصرف العلماء عن القول بالغائية. وجاء مذهب التطور فاستبعد مبدأ الغائية من ميدان علوم الحياة، وسيطر على النظر العلمي في هذه العلوم التصورات الآلية المادية المحضة. وتجل ذلك عند رو Roux وهكل Haeckel ولوب Loeb ورابو Raboud.

وفي أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن جاء دريش

الأكويني في الفلسفة المسيحية، وعلى أساسها قام برهانه أو طريقه via الخامس على وجود الله. وقد امتد بها توما إلى الموجودات غير العاقلة. لكن جاء أوكام Ocam فقصر الماتية على الكائنات العاقلة وحدها، وشك في إمكان وجودها بالنسبة إلى الكائنات غير العاقلة. (راجع كتابه، Summulae in libros physicarum, 2, 6).

وفي عصر النهضة الأوروبية نجد جورداند برونو Bruno وكامبانلا يؤكدان الماتية في الطبيعة.

لكن جاء كل من فرانسيس بيكون وديكارت فاعتبرا الماتية أمراً من أمور الإيمان، لا من أمور الفلسفة والعلم. ولهذا طالباً باستبعاد استخدام اللعل الماتية في التفسير العلمي.

وسار في نفس الاتجاه اسبينوزا، فأكد أن كل اللعل الماتية هي تخيلات انسانية (Ethica, P. I, append) Huma-na figura.

وعلى العكس جاء ليبنتس فأكد الماتية من جديد وأخضع لها الآلية إخضاعاً تاماً. وقال بفكرته المشهورة في «الانسجام الأزلي» الذي يمجبه أوجد الله انسجاماً سابقاً بين كل الموجودات في الكون. وقرر أن هذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة، وبالتالي تسوده ماتية مطلقة، أو بما في إرادة الله من خير وما في قدرته من قوة لإبداعه، نشأ هذا الكون (راجع «المونودولوجيا»، بنود ٣٣-٣٥).

أما موقف أمانويل كنت فيتجل في معالجه للحجة الماتية لاثبات وجود الله - فراجع رأيه تحت مادة: كنت.

وفي خلال القرن التاسع عشر نجد حملة شعواء على الماتية لدى شوبنهاور (راجع كتابنا عنه) وادورد فون هرمن.

أبو حامد الغزالي

لوحة حياته

السنة الهجرية: ٤٥٠ (= سنة ١٠٥٨ - سنة ١٠٥٩ ميلادية): ولد أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي، حجة الإسلام وزين الدين، في مدينة طوس التي كانت ثاني مدينة في خراسان بعد نيسابور، وكانت تتألف من مدينتين توأمتين هما الطابران ونوقان، وكانت نوقان أكبر في القرن الثالث، أما في الرابع وما بعده

Driesch ورشيه Richet ورينانو Rignano وكوينو Cuenot فوضعوا مكان الماتية مبدأ الحيوية vitalisme وهو وسط بين الماتية والآلية المادية. إذ قرر مبدأ الحيوية أن الحي لا يمكن أن يكون مجرد ناتج لمعامل وعناصر ميكانيكية: كيميائية وفزيائية.

الماتية (الفلسفة)

Teleologie

الفلسفة الماتية هي الباحثة في الغايات النهائية للعالم ككل وللموجودات كأفراد.

وتقوم على أساس القول بأن الكون، أو بعض أجزائه على الأقل، يتجه نحو تحقيق غاية معلومة.

وعلى الرغم من أن الاصطلاح Teleologie حديث، ابتكره لولف في القرن الثامن عشر، فإن المعنى قديم، نجده خصوصاً عند أفلاطون في محاوره «فيدون» (ص ٩٨ ب وما يتلوها). وبعد ذلك نجد عند أرسطو تأكيداً لوجود غاية للكون. وعنده كما عند أفلاطون، أن غاية الكون هي الخير. (راجع «ما بعد الطبيعة» لأرسطو م^١ ف^٢ ص ٩٨٢ ب ٤-٧) وحين قرر أن العالم يتحرك بعشقه للمحرك الأول («ما بعد الطبيعة» م^١ ف^٢ ص ١٠٧٢-٣٧). والماتية شعور كل ما يجري في الطبيعة. (راجع ما قلناه في: مبدأ الماتية). ويقرر أنه ليس الصدق أو البخت هي التي تتحكم في أحداث الطبيعة («أجزاء الحيوان» لأرسطو م^١ ف^٢ ص ٦٤٥ أس ٢٣-٢٥).

وفي مقابل أفلاطون وأرسطو اللذين أكدا الماتية في الكون والحياة، نجد ديموقريطس وأبيقور ولوكريتيوس ينكرونها تماماً، ويردون كل الحواش إلى الاتفاق (الصدفة) والبخت. وحتى «الانحراف» (البلل) Clinamen الذي أتى به أبيقور لا ينطوي على أية ماتية. (راجع لوكريتيوس: «في طبيعة الأشياء» م^١ الأبيات ١٠٢١-٢٣).

لكن عادت للماتية مكانتها في الفلسفة الإسلامية والفلسفة المسيحية في العصور الوسطى. وأصبحت من الحجج الرئيسية لإثبات وجود الله. ويظهر هذا جلياً عند الفارابي وابن سينا، في الفلسفة الإسلامية، وعند توما

الجوزي وسبطه، الصفدي، ابن كثير، السبكي ١٠٣/٤ - ١٠٤].

٤٨٥ هـ (١٠ من رمضان = ١٤ من أكتوبر سنة ١٠٩٢ م) قُتِل نظام الملك، قتله شاب من الباطنية.

وفي ١٥ من شوال مات ملكشاه.

٤٨٦ أو ٤٨٧ هـ أفتى الغزالي فتواه ليوسف بن تاشفين بحقه في عزل الأمراء العصاة [ابن خلدون، تاريخه ج ٦ ص ١٨٧، بولاق سنة ١٨٢٤ هـ].

٤٨٧ هـ (في المحرم) شهد الاحتفال ببيعة الخليفة المستظهر بالله.

٤٨٨ هـ (في رجب) بدأت أزمته الروحية التي استمرت ستة أشهر، أي حتى أوائل سنة ٤٨٩ هـ [«المنقذ من الضلال» ص ١٢٧، طبعة دمشق سنة ١٩٣٤].

- (في ذي القعدة) ترك التدريس في نظامية بغداد، وسلك طريق التزهّد والانقطاع [ابن كثير والصفدي حددا هذا التاريخ] - وذكر ترك التدريس ولم يذكر التاريخ: ابن عساكر، وابن الجوزي وسبطه، والذهبي، والسبكي.

- (في ذي الحجة) خرج إلى الحج واستتاب أخاه أحمد في التدريس بنظامية بغداد [السبكي ١٠٤/٤] - وذكر الحج ولم يذكر تاريخه: ابن عساكر، ابن الجوزي وسبطه، والذهبي. هذا على قول من يجعلون الحج قبل الرحيل إلى دمشق، ولكن الغزالي في «المنقذ» (ص ١٣٠) ينص صراحة على عكس ذلك، إذ قال إنه رحل إلى دمشق ثم بيت المقدس والخليل ثم حج.

٤٨٩ هـ قدم دمشق وأقام بها مدة قصيرة.

ورحل من دمشق إلى بيت المقدس [«المنقذ» ص ١٣٠] وأخذ في تصنيف كتاب «الإحياء في القدس»، ثم أمه في دمشق [«المنتظم» لابن الجوزي]. وفي بيت المقدس كتب «الرسالة القدسية في قواعد العقائد» وجعلها قسماً من ربيع العبادات في كتاب «الإحياء» وقد كتبها لأهل بيت المقدس، ومن هنا جاء اسمها. ومن القدس توجه إلى الخليل لزيارة مقام إبراهيم [«المنقذ» ص ١٣٠].

وهنا تقع الرواية القائلة بأنه زار مصر. قال الصفدي: «قصد مصر، وأقام بالإسكندرية مدة، ويقال إنه عزم منها على

فكانت الطائران أكبر من نوقان. وكان بطوس قبر الإمام الرضا وقبر هارون الرشيد إلى جواره، وفي سنة ٦١٧ هـ (سنة ١٢٢٠ م) دمرت جحافل المغول مدينة طوس تدميراً لم تنهض منه بعد ذلك أبداً. وإنما نشأ بعد ذلك عمارة إلى جوار مشهد الرضا وقبر هارون الرشيد. ومن ثم ظهرت مدينة «مشهد» مدينة كبيرة منذ القرن الثامن، تحيط بها قبور عظيمة من بينها قبر الغزالي إلى شرقي ضريح الإمام الرضا، وقبر الفردوسي.

[ابن الجوزي، وسبطه وابن كثير، والسبكي ١٠٢/٤، وابن قاضي شهبه، والعيثي - فيما يتصل ببلاد الغزالي -؛ وياقوت ومستوفي، وابن بطوطة، ولوسترانج وبلاد الخلافة الشرقية، ص ٣٨٨ - ص ٣٩١، كمبرج سنة ١٩٣٠ - فيما يتصل بطوس].

قرأ شيئاً من الفقه في طوس على أحمد بن محمد الراذكاني [الصفدي، السبكي ١٠٣/٤، العيني].

سافر إلى جرجان إلى الإمام أبي نصر الإسماعيلي، وعلق عنه «التعليقة» في الفقه [السبكي ١٠٣/٤]

رجع إلى طوس [السبكي ١٠٣/٤]

قدم نيسابور في رفقة جماعة من الطلبة من طوس، ولازم إمام الحرمين، ومن زملائه في الدراسة عليه: الكيا الهراسي (المتوفى في أول المحرم سنة ٥٠٤ هـ) وأبو المظفر الخوافي (المتوفى بطوس سنة ٥٠٠ هـ) [ابن عساكر، ابن الجوزي وسبطه، السبكي ١٠٣/٤].

٤٧٨ هـ (٢٥ ربيع الثاني) توفي إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن أبي محمد عبدالله بن يوسف الجويني المولود في ١٨ من المحرم سنة ٤١٩ (١٢/٢/١٠٢٨ م، ووفاته في ١٠٨٥/٨/٢٠ م).

بعد وفاته خرج الغزالي إلى المعسكر قاصداً الوزير نظام الملك [السبكي ١٠٣/٤، الذهبي، الصفدي]، فناظر الأئمة وقهرهم، ولقي التعظيم من نظام الملك. والمعسكر كان ميداناً فسيحاً بجوار نيسابور أقام فيه نظام الملك معسكراً. [ابن عساكر، الذهبي، الصفدي، السبكي ١٠٣/٤].

٤٨٤ هـ (جمادى الأولى) توجه للتدريس بالمدرسة النظامية ببغداد بتكليف من نظام الملك [ابن عساكر، ابن

إليها الغزالي هنا هي الأحداث السياسية والفننة التي أحدثتها الباطنية وفضائعها، وانشغال فخر الملك بالحرب ضدهم، وكان وزيراً لسنجر. ونذكر هنا بعض الأحداث السياسية التاريخية:

٤٩٠ هـ (٣ جمادى الأولى): انتزع سنجر مدينة نيسابور من عمه أرسلان أرغون أخيه السلطان ملكشاه. وجعل وزيره أبا الفتح علي بن الحسين الطغرثي ثم عزله سنة ٤٩٧ هـ، وفي ربيع الآخر سنة ٤٩٨ هـ ولي فخر الملك علي بن نظام الملك الذي قُتل سنة ٥٠٠ هـ، قتله أحد الباطنية كما قتل أبوه، وكان مقتله يوم عاشوراء. أما سنجر فقد أصبح حاكماً على خراسان منذ ٥ جمادى الأولى سنة ٤٩٠ هـ وأصبح سلطاناً في ٢٤ ذي الحجة سنة ٥١١ هـ واستقام أمره إلى أن أسره الغزّي، ثم أفرج عنه وكاد يعود إليه ملكه، لولا أن عاجلته المنية في ربيع الأول سنة ٥٥٢ هـ.

٤٩٨ هـ عين سنجر، في ربيع الآخر، فخر الملك علي ابن نظام الملك وزيراً له في خراسان فالتح علي الغزالي في معاودة التدريس، فلم يجد بداً من الإذعان، وعاد إلى التدريس في نظامية نيسابور لا في نظامية بغداد، إذ كان فخر الملك وزيراً في نيسابور لسنجر حاكم خراسان من قبل أخيه محمد بن ملكشاه (عبد الغافر الفارسي وعنه نقل ابن عساکر، وابن الجوزي وسبطه، وابن كثير، والذهبي، والصفدي، والسبكي ١٠٨/٤).

ولم يجدد أي مصدر إلى متى استمر الغزالي في التدريس بنظامية نيسابور، ونحن نعلم أن فخر الملك قد قتله أحد الباطنية في اليوم العاشر من المحرم سنة ٥٠٠ هـ فلعل الغزالي فكر بعد وفاته في ترك التدريس بنظامية نيسابور.

ثم عاد إلى بيته واتخذ في جواره مدرسة للطلبة وخانقاه للصوفية، ووزع أوقاته على وظائف الحاضرين: من ختم القرآن، ومجالسة ذوي القلوب (عبد الغافر الفارسي وعنه نقل: ابن عساکر، والذهبي، والسبكي ١٠٩/٤).

٥٠٥ هـ (يوم الاثنين ١٤ جمادى الآخرة ١٨ ديسمبر سنة ١١١١) توفي أبو حامد الغزالي بطوس، ودفن بظاهر قصبة الطابران، ولم يعقب إلا البنات (ابن عساکر، ابن الجوزي وسبطه، الصفدي، الذهبي، ابن كثير.. الخ).

آراؤه في الفلسفة والتصوف

الغزالي مفكر ومتكلم وفقه وصوفي ولديه قدرة على

ركوب البحر للاجتماع بالأمير يوسف بن تاشفين صاحب مراكش... فبلغه نعي المذكور (أي نعي يوسف بن تاشفين)، فعاد إلى وطنه بطوس؛ وقال السبكي ١٠٥/٤: وفارق دمشق وأخذ يجول في البلاد فدخل منها إلى مصر وتوجه منها إلى الإسكندرية فأقام بها مدة؛ وقيل إنه عزم على المضي إلى السلطان يوسف بن تاشفين سلطان المغرب لما بلغه من عدله، فبلغه موته؛ وقال العمري: «ثم قصد مصر، وأقام بالإسكندرية مدة، ويقال إنه قصد الركوب منها في البحر إلى بلاد المغرب على عزم الاجتماع بالأمير يوسف... بن تاشفين، صاحب مراكش، فبينما هو كذلك إذ أبلغ إليه نعي يوسف المذكور، فصرف عزمه عن تلك الناحية». وهذه الرواية زائفة كلها، لأن يوسف بن تاشفين توفي يوم الاثنين ٣ من المحرم سنة خمسائة! فهي تفترض إذن أن الغزالي كان في الإسكندرية سنة ٥٠٠ هـ وجميع الرويات تؤكد أنه كان في تلك السنة في خراسان، وعلى وجه التخصيص في نيسابور للتدريس في نظاميتها. لهذا يجب عد مسألة رحلة الغزالي إلى مصر والإسكندرية أسطورة زائفة.

٤٨٩ هـ (في أواخرها) عاد إلى دمشق من رحلته إلى القدس والخليل. واعتكف بالمنازة الغربية من الجامع الأموي (السبكي ١٠٤/٤)، فكان يصعد المنارة الغربية طول النهار ويفلق بابها على نفسه [«المنقذ» ص ١٢٩ - ص ١٣٠] واستمر في دمشق حتى ذي القعدة سنة ٤٩٠ هـ وصحب الفقيه نصر بن إبراهيم. وأتم كتاب «الإحياء» [«المنقذ» ص ١٣٠].

٤٨٩ هـ (ذو الحجة أو أواخر ذي القعدة) تحركت فيه داعية الحج، فسافر إلى الحجاز [«المنقذ» ص ١٣٠].

٤٩٠ هـ (في الشهور الخمسة الأولى منها) مر ببغداد في طريقه إلى خراسان. وهنا اجتمع به أبو بكر بن العربي في جمادى الآخرة [«التواصم والمواصم» - راجع «مؤلفات الغزالي» الملحق رقم ١٨]. ونزل رباط أبي سعيد النيسابوري المواجه لنظامية بغداد، ولكنه لم يستأنف التدريس بالنظامية. ولم يقم طويلاً في بغداد. بل مضى منها إلى خراسان ودرس مدة بطوس، ثم ترك التدريس والمناظرة واشتغل بالعبادة [«السبكي» ١١١/٤] وأثر العزلة وتصفية القلب للذكر، لكن حوادث الزمان ومهجمات العمال وضرورات المعاش كانت تغير فيه وجه المراد وتشوش صفو الخلوة، ودام على هذه الحال قرابة ٩ سنين [«المنقذ» ص ١٣٠] وحوادث الزمان التي يشير

- رده على الفلاسفة :

وقد خصص الغزالي للرد على الفلاسفة أهم كُتبه في الفلسفة وهو «تهافت الفلاسفة» .

وقد ألف هذا الكتاب - كما صرح في مقدمته - رداً على الفلاسفة القدماء ميّناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلماتهم فيما يتعلق بالالهيات، كاشفاً عن غوائل مذهبهم وغوراته (ص ٣٨ - ٣٩، طبع بيروت، المطبعة الكاثوليكية، سنة ١٩٦٢ وإلى هذه الطبعة سنشير في كل ما يلي).

لكنه في الواقع لا يقتصر على الرد على «الفلاسفة القدماء» وحدهم، بل يرد أيضاً وفي أكثر القول على أقوال الفلاسفة المسلمين، خصوصاً ابن سينا، وبدرجة أقل: الفارابي. لكن يبدو أنه ظن أن كل ما أتى به ابن سينا والفارابي إنما جاء به من الفلاسفة اليونان ولم يفردا بآراء خاصة بهما.

ويصرح الغزالي أيضاً بأنه في هذا الرد سيحكي «مذهبهم على وجهه» ثم يرد عليه بعد ذلك.

ويريغ من وراء هذا إلى أن يبين «اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر على الإيمان بالله واليوم الآخر، وإن الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين اللذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات، - وأنه لم يذهب إلى إنكارهما إلا شرفمة يسيرة من ذوي العقول المنكوسة والآراء المعكوسة» (ص ٣٩).

وعلى الرغم من قوله هذا، فإنه ينعت آراء الفلاسفة - ولا يحدد أيهم يقصد - بأن بينها اختلافاً طويلاً، «وأن خبطهم طويل، ونزاعهم كثير وآراءهم منتشرة وطرقهم متباعدة متنافرة». لهذا رأى أن يقتصر في رده على فلسفة أكبرهم، وهو أرسطوطاليس، فقال: «ولنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم، الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول، فإنه رتب علومهم وهذبها بزعيمهم، وحذف الحشو من آرائهم، وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول أهوائهم، وهو رسطاليس. وقد ردّ على كل من قبله، حتى أستاذه الملقب عندهم بـ «أفلاطن الألهي»، ثم اعترض عن مخالفة أستاذه بأن قال: «أفلاطن صديق، والحق صديق، ولكن الحق أصدق منه» (ص ٤٠).

ويزعم الغزالي أن أرسطو والفلاسفة بعمامة «يحكمون بظن وتخمين، من غير تحقيق ويقين» وذلك في الأمور

الحجاج منقطعة النظر. لكنه ليس بصحيح مطلقاً ما يذهب إليه البعض من أن هجومه على الفلاسفة والفلسفة بعمامة كان له أثر في صرف المسلمين عن الفلسفة، وآية ذلك، أن كل فلاسفة الأندلس إنما عاشوا وازدهروا بعده، كما أن الفلسفة الإسلامية في المشرق تابعت مسيرتها القوية الخصبة دون أن تتعاب بما قاله الغزالي، ويكتفي أن نذكر أسماء: السهروردي المقتول، وفخر الدين الرازي في القرن السادس ثم الأبيي والدواني وملاصدرا.

الغزالي والفلسفة:

بدأ الغزالي في قراءة كتب الفلسفة حوالي سنة ٤٨٤هـ وهو في الرابعة والثلاثين من عمره. فأخذ فكره يتغير مجراه، وحدثت له أزمة روحية، كان من نتائجها أن شك في اعتقاداته الموروثة. وهذا الشك كان أول دافع له إلى النظر العقلي الحر. وهو يعترف في «ميزان العمل» (ص ٢١٦، القاهرة سنة ١٩٢٦) بما لهذا الشك من فائدة حتى قال إن من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والخيصة والضلال، ولا خلاص للإنسان إلا في الاستقلال.

وهذا الشك المنهجي الذي دعا إليه الغزالي إنما كان ثمرة مطالعته لكتب الفلسفة. وبلغ هذا الشك أوجه حوالي سنة ٤٨٧هـ. لكنه أحس بأنه لا يستطيع المضي في هذا الشك لأن طبيعته تميل إلى اليقين، ولأنه بعد دفاعه المجيد عن الإسلام ضد الباطنية بكتاب: «المستظهر» = فضائح الباطنية» وكتاب: «حجة الحق» حتى أصبح حجة الإسلام، قد صار لزاماً عليه أن يؤدي دوره الجديد الذي أحس بأنه دوره الحقيقي ورسالته أعني الدفاع عن الإسلام، لا دفاع المتكلم أو الفقيه، بل دفاع المشاركون في الفلسفة، ففارق في ذهنه بين عقائد الإسلام كما تصورها أصحابه من الأشاعرة ولقنه إياها أستاذه أبو المعالي الجويني، وبين إلهيات الفلاسفة المسلمين، وبخاصة الفارابي وابن سينا. وسرعان ما تبين له التعارض بين هذه وتلك. فكان عليه، وهو المدافع عن الإسلام، أن يبدأ بضرب الفلاسفة بعضهم ببعض ليثبت تهافتهم، فكان عن ذلك كتابه «تهافت الفلاسفة» الذي ألفه في مستهل سنة ٤٨٨هـ ومهد له بتأليف كتاب يشرح فيه آراء الفلاسفة بشكل موضوعي في أقسام الفلسفة الثلاثة: المنطق، الطبيعية، الإلهيات، وسماه باسم «مقاصد الفلاسفة».

٨ - في إبطال قولهم إن الأول موجود بسيط بلا ماهية .

٩ - في تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم .

١٠ - في بيان أن القول بالدهر ونفي الصانع : لازم

لهم .

١١ - في تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره .

١٢ - في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته .

١٣ - في إبطال قولهم إن الأول لا يعلم الجزئيات .

١٤ - في قولهم إن الساء حيوان متحرك بالإرادة .

١٥ - في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للساء .

١٦ - في إبطال قولهم إن نفوس السموات تعلم جميع

الجزئيات .

١٧ - في إبطال قولهم باستحالة خرق العادات .

١٨ - في قولهم إن نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس

بجسم ولا عرض .

١٩ - في قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية .

٢٠ - في إبطال إنكارهم لبث الأجساد مع التلذذ

والتألم في الجنة والنار بالذات والالام الجسمانية .

ويختتم الغزالي كتابه بالحكم على الفلاسفة في مواقفهم

من هذه المسائل العشرين على النحو التالي :

١ - فهو يحكم على الفلاسفة بالكفر في ثلاث مسائل

هي :

أ - قولهم بأن العالم قديم (أزلي أبدي) وأن الجواهر

كلها قديمة .

ب - قولهم إن الله لا يحيط علمًا بالجزئيات الحادثة من

الأشخاص .

ج - إنكارهم بث الأجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه ،

واعتقدها معتقد كذب الأنبياء ، وأنهم ذكروا ما ذكروا على

سبيل المصلحة تمثيلًا لجماهير الخلق وتفهمًا . وهذا هو الكفر

الصراح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين . (ص ٢٥٤)

الالهية . لكنهم يوهمون الناس أن علومهم الالهية متقنة
البراهين مثل علومهم الحسائية والمنطقية . ثم يبين أن
الاختلاف بين الفلاسفة وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام :

١ - « قسم يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد ، كسميتهم
صانع العالم - تعالى عن قولهم ! - « جوهراً » مع تفسيرهم الجوهـر
بأنه : « الموجود لا في موضوع ، أي القائم بنفسه الذي لا يحتاج
الى مقوم يقوّمه . . . ولستنا نخوض في إبطال هذا . »

٢ - « القسم الثاني : ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من
أصول الدين ، وليس من ضرورة تصديق الأنبياء
والرسل . . . كقولهم إن الكسوف القمرى عبارة عن انحاء
ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس . . . وكقولهم إن
كسوف الشمس معناه وقوف جرم القمر بين الناظر وبين
الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقيقة واحدة .
- وهذا الفن أيضا لستنا نخوض في إبطاله ، إذ لا يتعلق به
غرض » (ص ٤١ - ٤٢) .

٣ - « القسم الثالث بما يتعلق النزاع فيه بأصل من
أصول الدين ، كالقول في حدث العالم ، وصفات الصانع ،
وبيان حشر الأجساد والأبدان . وقد أنكروا جميع ذلك . فهذا
الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه ،
دون ما عداه » (ص ٤٢)

وهذا النوع الأخير من الآراء هو الذي يحاول الغزالي في
كتابه « تهاافت الفلاسفة » بيان فساد . فتناول مذاهبهم في
الأمور التالية وحاول بيان تهاافتها - وهي :

١ - إبطال مذهبهم في أزلية العالم .

٢ - إبطال مذهبهم في أبدية العالم .

٣ - بيان تليسههم في قولهم إن الله صانع العالم وأن
العالم صنعه .

٤ - في تعجيزهم عن إثبات الصانع .

٥ - في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة
الإلهين .

٦ - في إبطال مذهبهم في نفي الصفات .

٧ - في إبطال قولهم إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس
والفصل .

- ١٢ - شفاء العليل في القياس والتعليل
- ١٣ - فتاوى الغزالي
- ١٤ - فتوى (في شأن يزيد بن معاوية)
- ١٥ - غاية الغور في دراية الدور
- ١٥ - مقاصد الفلاسفة
- ١٧ - معيار العلم في فن المنطق
- ١٨ - تعاقب الفلاسفة
- ١٩ - معيار العقول
- ٢٠ - حك النظر في المنطق
- ٢١ - ميزان العمل
- ٢٢ - المستظهري في الرد على الباطنية (=فضائح الباطنية)

٢ - «فأما عدا هذه المسائل الثلاث: من تصرفهم في الصفات الإلهية واعتقاد التوحيد فيها - فمذهبهم قريب من مذاهب المعتزلة. ومذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية هو الذي صرح به المعتزلة في التولد. وكذلك جيع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الإسلام؛ إلا هذه الأصول الثلاثة. فمن ير تكفير أهل البدع من فرق الإسلام، يكفرهم أيضا به، ومن يتوقف عن التكفير، يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل الثلاث.

ويصرح الغزالي (ص ٤٥) بأنه في إبطاله لأراء الفلاسفة في هذه المسائل العشرين إنما يستعمل المنطق العقلي، ملتزما بما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم «البرهان» من المنطق، وما شرطوه في صورته في كتاب «القياس»، وما وضعوه من الأوضاع في «إيساغوجي» و«فاطيفوريوس» التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته.

مؤلفاته

في كتابنا: مؤلفات الغزالي، [ط ١ القاهرة سنة ١٩٦١، ٥٦٨ صفحة، ط ٢، الكويت سنة ١٩٧٧، أو في بيان عن مؤلفات الغزالي ومخطوطاتها وما ترجم منها الى اللغات الأخرى وما كتب عن كل واحد منها من دراساته فتحيل القارئ إليه. ونجتزئ هنا بذكر أهم مارجحنا أنه صحيح النسبة الى أبي حامد الغزالي مرتبة بحسب تاريخ تأليفها:

- ١ - التعليقة في فروع المذهب
- ٢ - المنحول في الأصول
- ٣ - البسيط في الفروع
- ٤ - الوسيط
- ٥ - الوجيز
- ٦ - خلاصة المختصر ونقاوة المختصر
- ٧ - المتحل في علم الجدل
- ٨ - مآخذ الخلاف
- ٩ - لباب النظر
- ١٠ - تمهيد المآخذ (في علم الخلاف)
- ١١ - المبادئ والغايات
- ٢٣ - حجة الحق
- ٢٤ - قواصم الباطنية
- ٢٥ - الاقتصاد في الاعتقاد
- ٢٦ - الرسالة القدسية في قواعد العقائد
- ٢٧ - المعارف العقلية ولباب الحكمة الإلهية
- ٢٨ - إحياء علوم الدين
- ٢٩ - المصنوع به على غير أهله
- ٣٠ - الوجيز في الفقه
- ٣١ - المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى
- ٣٢ - القسطاس المستقيم
- ٣٣ - فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة
- ٣٤ - كيميائي سعاد (باللغة الفارسية)
- ٣٥ - أيها الولد
- ٣٦ - نصيحة الملوك
- ٣٧ - الرسالة اللدنية
- ٣٨ - مشكاة الأنوار

٣٩ - المستفى من علم الأصول
٤٠ - المنفذ من الضلال والمصحح عن الأحوال

٤١ - الجام العوام عن علم الكلام

٤٢ - منهاج العابدین

مراجع

- Wensinck: La Pensée d'al- Ghazzali Paris, 1935.
- Miguel Asin Palacios: Algazel: dogmatica, moral, ascetica: Zaragoza 1911.
- J. Obermann: Die Philosophie und religiöse Subjectivi- smus Ghazalis. Leipzig, 1921.
- Carra de Vaux: Ghazali.. Paris, 1902.

الغنوصية

الغنوصية، من الكلمة اليونانية *Γνωσις* (= معرفة، عرفان)، ويمكن أن تترجم بـ «العرفانية» نزعة فلسفية دينية صوفية معاً. وسُميت بهذا الاسم لأن شعارها هو: «بداية الكمال هي معرفة (غنوص) الانسان، أما معرفة الله فهي الغاية والنهاية» (V 7, 78; V 8, 24). واهتمام الغنوصيين إنما هو بالكمال *τελειωσις*. ويمكن بلوغ الكمال بواسطة الغنوص (=العرفان، المعرفة). والغنوص يتم بوصفه عرفاناً بالانسان، وهذا العرفان يفضي الى عرفان الله. والعرفان بالله هو المؤدي الى النجاة أو الخلاص، لأن الله هو الانسان. ولهذا فإن أساس الغنوص هو معرفة الانسان بنفسه بوصفه إلهاً، وهذه المعرفة تؤدي الى نجات الانسان.

وقد تنوعت اتجاهات أصحاب هذه النزعة، لكن يمكن اعتبار الخصائص التالية مميزة لها جميعاً:

١) الخلاص أو النجاة بوصفه معرفة الانسان بذاته، وفيها تتحد الذات مع الالهية اتحاداً جوهرياً.

٢ - الثنوية الدقيقة. والثنوية هي أساس الزرادشتية. وقد ثبت الآن بعد اكتشاف أوراق بردي نجح حمادي بالدليل القاطع تأثر الغنوصية بزرادشت، فأحد الكتب الغنوصية في هذه الأوراق (رقم ٩ بحسب ترقيم وتصنيف Puech) عنوانه: «زرادشت»، ومؤلف سفر يوحنا المنحول يذكر العنوان:

٣ - تجلى الالهية من خلال صاحب وحي أو مخلص
وقد ازدهرت حركة الغنوصية في القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد. وقد زعم بعض آباء الكنيسة (أوريجانوس وهيبوليت خصوصاً) أن النزعة الغنوصية وليدة تزواج بين المسيحية وبين حركات روحية أخرى، أبرزها: اليونانية، والارمنية، واليهودية. فذهب أدولف فون هرنك Ad.V.Harnack الى أن العنصر الأجنبي فيها عن المسيحية هو اليونان، ووصف الغنوصية بأنها حركة تهلين حاراً للمسيحية (تهلين = إعطاء صبغة هيلينية أي يونانية). ورأى ف. بوسست W. Bousset. أنه عنصر شرقي إيراني. وأيد الرأي الأول هانز ليزجانج H. Leisegang فقال إن الغنوصية ضرب من التفكير اليوناني الصوفي المعقل المنحل؛ ذلك لأن «طريقة التفكير والنظر، والتركيب والتفكير، والشكل الباطن والبنية الروحية للمذاهب الغنوصية تتجلى أنها يونانية ممزوجة جزئياً بعناصر شرقية» H. Leisegang: Die Gnosis, S. 5 (1924) وأكد الرأي الثاني ريتسنشتين فقرر أن «الغنوصية هي الاستمرار الضروري للأديان الشرقية في شتى العمورة، والنقطة العليا لتطورها الفردي العالمي معاً...» ويعني ما هي المرحلة الأخيرة للهيلينية أو الهلينية R. Reitzenstein: Die hellenistischen Mystiken und Gnostiken, S. 69, 1927) و يؤكد ريتسنشتين انتشار هذه النزعة في كل العالم الهليني: ذلك في التيارات الداعية إلى الاتصال المباشر بالالهية، وفي طقوس أديان الأسرار، وفي فكرة «الناس الإلهيين» *θεϊοὶ ἄνδρες* عند فيلون اليهودي والقدّيس بولس.

وكل هذه الآراء تجعل من النزعة الغنوصية مزيجاً غير أصيل من أفكار دينية، متباينة الأصول، مما يجعلها تبدو كمذهب تلقيفي. لكن جاء هـ. يوناس H. Jonas. وهو من تلاميذ مارتين هيدجر - في كتابه «الغنوصية وروح أواخر العصر القديم» (ج ١ سنة ١٩٣٤؛ ج ٢ سنة ١٩٥٤) فقرر أن الغنوصية ليست ثنوية إيرانية، ولا واحدة يونانية، ولا مزاجاً من كليتها، بل هي نزعة قائمة برأسها، فيها يتجلى فهم جديد تماماً للعالم وللعرف الانسان لنفسه. وهي نزعة الى انتزاع الصفة الدنيوية عن العالم، مما لا سلف له في العالم القديم..

وأ. هيلجنفيلد A. Hilgenfeldt وأدولف فون هرنك A. v. Harnak.

ثم خطا البحث خطوة أوسع بإكتشاف كتابات أصلية للمانوية والمندائية، بعد بقائها فترة طويلة في ظل الاعتقال، وذلك حين كشف عنها م. لذبارسكي M. Lidzbarski. واكتشفت نصوص مانوية في موضعين متقابلين: في آسيا الوسطى (طرفان، سنة ١٩٠٤)، وفي مصر (في الفيوم، سنة ١٩٣١)، حيث اكتشفت كمية كبيرة من المخطوطات. وقد كان نشرها ببطءاً جداً، ولا يزال دون التمام حتى اليوم.

لكن النصوص الأصلية لكتابات المؤلفين الغنوصيين أنفسهم لم تكتشف لأول مرة إلا في سنة ١٩٤٥ أو سنة ١٩٤٦ بالقرب من مدينة نجع حمادي بصعيد مصر، أو بناحية قصر الصياد (وهي مدينة Chenoboskon القديمة)، ضمن مجموعة من المخطوطات القبطية كانت موجودة في جرة. ومرت المجموعة بأيد مختلفة، لأنها مسروقة، حتى وصل الجزء الأكبر منها في سنة ١٩٥٢ الى حوزة المتحف القبطي بمصر القديمة (في القاهرة)، بعد أن كان قد بيع جزء منها (المخطوط رقم ٣) في سنة ١٩٤٦ وقطعة من المخطوط رقم ١ وصل بطريقة ملتوية في سنة ١٩٥٢ الى معهد يونغ C. G. Jung في زيورخ (مخطوط يونغ). وأول من وصف هذه المجموعة وصفا علمياً هو H. Ch. Puech وذلك في مقال له بعنوان «الكتابات الغنوصية الجديدة في مصر العليا» نشر ضمن سفر تذكاري على شرف W.E.Crum (بوستون سنة ١٩٥٠ ص ٩١ - ١٥٤) وأعاد نشره في «الانسكرولوبديا الفرنسية» (جدا سنة ١٩٥٧).

وفي هذه المجموعة المكتوبة على ورق البردي والمؤلفة من ١٣ مخطوطاً، يوجد ٥١ كتاباً، لم يكن معروفاً منها من قبل غير عدد قليل. راجع عنها خصوصاً:

a) J. Dorese : Les livres secrets des gnostiques d'Egypte , I , Paris 1958

b) W. C. van Unnik : Evangelien aus dem Nilsand , 1960

c) H. Ch. Puech : Les gnostiques.

ومنذ سنة ١٩٥٦ بدأ نشر هذه النصوص، واشترك في ذلك ياهور ليب ويسي عبد المسيح من المصريين، وبويش

- كذلك جاء كوسبيل G. Quispel في كتابه: «الغنوصية بوصفها ديناً عالمياً» (اتسورش) سنة ١٩٥١، ص ٧٩ فقرر «أن الغنوصية اسقاط اسطوري لتجربة الذات»، وأنها امكانية دينية للانسان بجانب إمكانياته الدينية الأخرى».

وحصل النزعة الغنوصية أن الإنسان العادي لا يستطيع أن يعرف من هو الانسان. صحيح أن لدى كل إنسان الاستعداد لمعرفة من هو، ولهذا يمكن أن يقال إن كل إنسان غنوصي بالقوة. أما بالفعل فقليلون هم الذين يسلكون طريق الغنوصية. وهذا ما يؤكد مؤسس المذهب، سيمون الساحر Simon Magus (راجع Hippolyt, Refut. VI : 12)، وكذلك يرد في الخطبة النعسانية Nassenerpredigt فإن إدراك سر الإنسان ليس من شأن الجاهل أو اللاصق بالأرض، ولا أولئك الذين لا يعرفون إلا النفس، ولا العميان بالطبيعة، بل هو من شأن أولئك الذين يملكون الروح، والذين هم أرواح *πνευματικοί*، ويستطيعون التأويل عن طريق الروح، وبالجملة: *τελειοί*. وهؤلاء هم صفوة الانسانية، وآمال العالم تستند إليهم.

وهناك مرتبة أعلى من هؤلاء، هي مرتبة من صار العرفان (الغنوص) عندهم وحياً ويسجلون عرفانهم في كتب موحى بها. ولما كان الغنوصي ليس شيئاً بالنسبة الى غنوصه (عرفانه)، فإن معظم المصادر الغنوصية غفلت من أسماء المؤلفين. بيد أننا نجد في بعضها أحياناً ذكر المؤسس المذهب، سيمون الساحر، بوصفه الموحى. فيذكر مثلاً اسم كتاب بعنوان: «الوحي العظيم»، وفيه يتكلم سيمون الساحر على النحو التالي: «أخاطبكم بما أخاطبكم به وأكتب هذا الكتاب». ثم يتلو ذلك عرض لنشأة الكل (الكون، العالم كله) عن الصمت *σιγή* أو العقل *νοῦς* وعن الفكر *ἐννοια* (راجع، Hippolyt Refut. VI, 18: 2 وفي رسائل فلنتينوس Valentinus نجد أن العقل الأبدى *νοῦς* هو الذي يتكلم. وفي موضع آخر يقول إنه حظي برؤيا للوغوس Logos

وهذا يسوقنا الى التحدث عن كتب الغنوصية. لقد اعتمد الباحثون حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، في عرضهم لأراء الغنوصية، على ما أورده آباء الكنيسة المسيحيون في ثانيا ردودهم عليهم من نصوص لهم. وعن هذا الطريق وحده عرض مذهبهم ف. ك. باور F. Ch. Baur

الإنسان بالله هو المعرفة أو العرفان. إن معرفة الإنسان لنفسه هي البداية، ومعرفته بالله هي نهاية الكمال. إن الإنسان لا يستطيع نفسه أن يبلغ الدرجة العليا من المعرفة، لهذا لا بد من قوة علوية هي التي تلهمه هذه المعرفة العليا.

لهذا فإن كل الفرق الغنوصية تدعى أنها استودعت رسالة أو وحياً سرّياً أوحى به من السماء.

٤ - الخلاص:

نظراً للتزاع بين النور والظلمة في العالم، فلا بد للإنسان من الخلاص. والخلاص هو النجاة من العالم المادي، الظلماني الذي هو بطبعه شرير. وتتميز هذه الفكرة فكرة اللياذ بعالم آخر يتحرر فيه الإنسان من اغلال الظلمة والمادة. لكن هذا الخلاص لن يتحقق إلا لعدد قليل من المختارين، ومن الأرواح المصطفة. وهؤلاء هم وحدهم القادرون على بلوغ العرفان، «الغنوص». ولهذا فإن الغنوصيين الأوائل لم يعرفوا إلا بوجود طبقتين: طبقة الروحانيين *πνευματικοί*، وطبقة الهولانيين *ὕλικοι* (ويسمون أيضاً: نفسانيين *ψυχικοί* و *χρυσικοί*) وبعض المتأخرين منهم يميزون ثلاث طبقات: الروحانيون، والنفسانيون والهولانيون، والطبقة الوسطى منها هي طبقة أولئك الذين لا يملكون عرفاناً *γνωσις*، بل علماً *παισις*. أما الروحاني فهو الغنوصي الحقيقي، لأنه يمتلك العرفان («الغنوص»): إنه يشاهد، ويتلقى النور، نور البهاء المعقول.

أبرز شخصيات الغنوصية:

فإذا انتقلنا من هذه الملامح العامة المشتركة بين مختلف الفرق الغنوصية إلى الآراء المميزة لأبرز الشخصيات الغنوصية وجدنا أن:

١ - سيمون الساحر Simon Magus هو الذي يذكر دائماً في المصادر على أنه أولهم. وربما كان السبب في ذلك هو أن يوستينوس الشهيد Justin Martyr وهو أول من كتب عن «الهرطقة» كان من السامرة (في فلسطين قرب نابلس) وسيمون هو من السامرة. والمنقول أن سيمون الساحر هذا كان تلميذاً لدوسيتيوس Dositheos صاحب فرقة كانت موجودة في عهد المكابيين. ويقول يوستينوس إن سيمون كان يمجده أتباعه بوصفه الإله الأعلى، وأن صاحبه هيلانة كانت الفكرة

Puech، وكوسبل Quispel، وتل Till، وكراوزه Krause ويولنج Böbling من غير المصريين، كما تترجم بعضها إلى لغات أوروبية عديدة.

وقد أحدث اكتشاف هذه النصوص الأصلية الغنوصية ثورة في تصورنا للمذهب، لكن لا يمكن بيان نتائجها إلا بعد نشرها كلها ودراستها دراسة مستفيضة ومقارنتها بما أورده من ردوا على الغنوصية من آباء الكنيسة المسيحية.

ولهذا نجتزئها هنا بذكر بعض المعاني الأساسية في الغنوصية:

١ - الثنوية: dualisme:

من الأفكار الأساسية في الغنوصية: الثنوية، أي القول بوجود مبدئين هما الروح والمادة، تجري أحداث الكون حسب ما بينهما من نزاع وتعارض. إن العالم يجري حسب التعارض بين هذين المنصرين المؤلفين له، ودرجة تغلب الواحد منهما على الآخر. فإذا كانت الغلبة للمادة، كان الشر هو الغالب، وإذا كانت الغلبة للروح، كان الخير هو الغالب. إن المادة من مملكة الظلام، وفيها نزع طهيعة للعدواة ضد مبدأ النور. أما إذا كانت السيادة لمبدأ الروح في عملية تطور العالم، فإن العملية الكونية يسودها الخير والنور. ونزعة الروح هي إلى معرفة ذاتها. والمادة تتخذ من سلطان الروح: ولما كانت المادة لا تستطيع أن تسمو إلى الروح، يبني الروح تعبر عن نفسها في المادة، فإن صدورات الروح تهدف إلى ملء الهوة بين الروح والمادة. وتشخصات الروح تسمى الأيونات Aonen، التي هي نماذج ومثل العالم اللامتاهي في صورة مشخصة.

٢ - الصانع Demiurge:

والفكرة الأساسية الثانية هي فكرة الصانع: لما كانت الروح والمادة هما المبدآن الأعليان، فإن فكرة الخلق غير واردة في مذهب الغنوصيين. ولهذا لا يقولون بخالق للعالم، بل بصانع للعالم، وهي فكرة نجدها عند أفلاطون.

٣ - العرفان:

والعرفان لا يتم بالفكر والتعلم، بل يتم في الجماعة وبالجماعة عن طريق الطقوس والراسم والاحتفالات الخ. إن الغنوص (= المعرفة، العرفان) ليس معرفة بالأحوال الخارجية، بل بالحقائق الباطنة، خصوصاً ما يتعلق بالتمييز بين الخير والشر. وغاية المعرفة جعل الإنسان إلهاً. واتحاد

المسيح، وليس يسوع المسيح نفسه - هو الذي ينجو من سلطان الملائكة الدنيويين.

أما هيپوليتوس Hippolytus فيقدم لنا عرضاً مخالفاً تماماً لما قدم إيرينوس. فهو تصور باسليدس عدواً لفكرة الصدور عن الله، وهي فكرة منتشرة في مذهب الغنوصيين بوجه عام، ويؤكد أنه قال بمذهب الخلق من العدم. كما أنكر أن يكون ابن الله قد غادر مكانه ونزل خلال السموات الى الدنيا، لأن هذا يتناقض مذهب في أن الوجود في صعود، لا في نزول.

٣ - فالنتينوس Valentinus

وأهم منه فالنتينوس الذي ولد في إحدى مدن الساحل الشمالي من مصر، وتعلم في الاسكندرية في بداية القرن الثاني بعد الميلاد. وبعد أن اشتغل بالتعليم في الاسكندرية، رحل الى روما حيث عاش في عهد أسقفتي هوجينوس Hyginus وأنيكتوس Anicetus (١٣٧ - ١٦٦ ميلادية). وله مؤلفات عديدة ضاعت كلها، فيما عدا شذرات قليلة واردة في الردود عليه. وتتضمن هذه المؤلفات: أناشيد دينية، خطبا وعظية، رسائل، وكتاباً يسمى «صوفيا».

وخلاصة مذهب أن الايون acon الأعلى قد دفعه الحب الى الأفاضة، فصدرت عنه سلسلة من الايونات التي تؤلف البليروما Pieroma. فصدر النوس (=العقل) والأليثيا (الحقيقة)، ومن هذين صدر زوج آخر، وهكذا على شكل أزواج. وقد حاول التغلب على هذه الثنائية، لكن عبثاً، لأنها تقوم في أساس الغنوصية نفسها.

εὐνοία الخلاقة، الإلهية. ولا تعثر في مذهب على آثار للمسيحية إلا قليلاً ومن تلاميذه Ménandre .

٢ - باسليدس Basilides : وأهم منه باسليدس الذي عاش في القرن الثاني بعد الميلاد، في مدينة الاسكندرية (مصر) وخلاصة مذهب كما عرضه القديس إيرينوس Irenaeus أن الأب القديم غير المخلوق قد وُلِدَ أولاً: العقل («نوس»). والنوس وُلِدَ اللوغوس Λογος، واللوغوس وُلِدَ فرونيسيس Phronesis وفرونيسيس ولد صوفيا Sophia ودوناميس Dunamis. ومن هذين الآخرين ولدت السلسلة الأولى من الملائكة والقوى؛ والملائكة ولدوا السماء الأولى. ومن هذه صدرت السلسلة الملائكية الثانية الذين خلقوا السماء الثالثة وهكذا الى أن وجدت ٣٦٥ سماء والملائكة في السماء الدنيا خلقت العالم الأرضي، وتقاسموه فيما بينهم. وكان زعيمهم هو إله اليهود الذي أثار البغضاء بمحاياته للشعب اليهودي. وهكذا صارت سائر الأمم أعداء للامة اليهودية. هنالك تدخل الإله الأعلى لينفذ العالم من الدمار، فأرسل ابنه الأول: «النوس» (العقل) - أي المسيح، لكي ينقذ من يؤمنون - من ملائكة العالم. فظهر النوس في شكل انسان، وبشر بدعوته، لكنه عند الصلب اتخذ شكل سيمون القورينائي Simon de Cyrene، بحيث أن الذي صلب هو هذا الأخير على شكل المسيح، أما المسيح نفسه فكان واقفاً هناك يسخر من أعدائه، ثم عاد إلى الأب. ولهذا فإن من يعرف حق المعرفة لا يقر بأن المسيح صلب، وإلا لكان معنى ذلك أن المسيح عبد الملائكة الدنيويين. ومن يفهم أن هذا هو ما حدث فعلاً في عملية الصلب - أعني أن الذي صُلب هو سيمون القورينائي على شكل



ثال

« فلسفات الوجود » (باريس سنة ١٩٥٤) ؛ « الوجود الإنساني والعلو » (سنة ١٩٤١) . وله محاضرات عن هيدجر غير مطبوعة .

أما من الناحية النظرية ، فأهم كتبه هو « بحث في الميتافيزيقا » - Traité de métaphysique (باريس ، سنة ١٩٥٣) ، وفيه يستعرض الكثير من المشكلات الكبرى في ما بعد الطبيعة ، لكن يعوزه الترتيب والعرض المحكم .

الفارابي

١ - حياته^(١)

ثاني فيلسوف ذي شأن في الفلسفة الإسلامية هو أبو نصر الفارابي ، الملقب بـ « المعلم الثاني » في مقابل أرسطوطاليس الملقب بـ « المعلم الأول » .

وأبو نصر الفارابي تركي العنصر والبيئة . كان أبوه قائداً تركياً فيما يروي بعض المؤرخين . وولد أبو نصر في مدينة وسج ، إحدى مدن فاراب . وفاراب - أو باراب كما تنطق في لهجتها الأصلية - ولاية في حوض سبدراريا ، دخلها الإسلام في عصر السامانيين بعد أن غزا نوح بن أزد مدينة أسيجاب سنة ٢٢٥ هـ (٨٣٩ أو ٨٤٠ م) ، أي قبل مولد

Jean Wahl

مؤرخ فلسفة فرنسي . ولد في مرسليا في ٢٥ مايو سنة ١٨٨٨ ، وتوفي في باريس في ١٨ يونيو سنة ١٩٧٤ .

أتم دراساته العليا في مدرسة المعلمين العليا والسوريون بباريس ، حيث تتلمذ على ليفي بريل ، وفردريك روه ، ومليو ، ولانلد ، كما تابع محاضرات برجسون في الكوليج دي فرانس ، وصار من المدافعين عنه ضد هجمات جوليان بندا وعين أستاذا للفلسفة في جامعات بيزانسون ونانسي وديجون والسوربون .

ولما احتل الألمان فرنسا في سنة ١٩٤٠ ، سجنوه . لكنه أفلح في الفرار من فرنسا ، وسافر إلى الولايات المتحدة الأميركية ، وقام بالتدريس في Mount Holyoke College وكلية اسمث في نيويورك . وعاد إلى فرنسا بعد انتهاء الحرب في سنة ١٩٤٥ ، واستأنف التدريس في السوربون .

وقد عني قال في مطلع حياته التعليمية بهيجل ، وخصوصاً بمؤلفات الشباب وتخص عن ذلك كتابه : « شقاء الضمير (أو الشهور) في فلسفة هيجل » (باريس سنة ١٩٢٣ ، ط ٢ سنة ١٩٥١) .

لكنه انصرف بعد ذلك إلى دراسة الوجودية ، فأصدر في سنة ١٩٣٨ كتاباً ضخماً بعنوان : « دراسات كيركجوردية » (ط ٣ سنة ١٩٦٧) . كما كتب عدة مؤلفات صغيرة عن الوجودية ، منها : « تاريخ موجز للوجودية » (باريس سنة ١٩٤٧) ؛ « الفكر في الوجود » (باريس سنة ١٩٥١)

(١) راجع عنها : القطبي ص ٢٧٧ البهقي : « تنة صوان الحكمة » ١٦ - ٢٠ ؛ ابن خلكان ج ٤ ص ٢٣٩ - ٢٤٣ ، القاهرة ، سنة ١٩٤٨ ، الصفدي ، ط ٢ ، ص ١٠٦ - ١١٢ ، صاعد الاندلس . « طبقات الأمم » ص ١٨٥ ؛ ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٤ - ١٤٥ ؛ ابن العماد : « شذرات الذهب » ج ٢ ص ٣٥٠ - ٣٥٤ ؛ راجع مقالاً في مجلة « الكتاب » سنة ١٩٥٠ ص ٨٩١ - ٨٩٤ .

خلط فيها بين شخصية ابن عباد وشخصية سيف الدولة الحمداني .

ولعل عدم بروز مكانته في بغداد هو الذي حمله على الانتقال عنها إلى بلاط سيف الدولة في حلب ، حيث كان هذا الأمير الممتاز يرعى صفوة من أهل الأدب والعلم . وكان ارتحال الفارابي إلى حلب في سنة ٣٣٠ هـ (سبتمبر سنة ١٩٤٢ م) . وظلّ ينتقل بين حلب ودمشق ، ويطلب المقام في دمشق حيث الرياض الزاهرة والبساتين العطرة والنباتات المتدفقة . وقد كان هذا خير إطار لمزاج الفارابي .

إلى أن خرج من دمشق في جماعة إلى عسقلان على الساحل الجنوبي من فلسطين ، فهاجمته عصابة من اللصوص ، ووقع قتال بين الطائفتين قتل فيه صاحبنا الفارابي سنة ٣٣٩ هـ في شهر رجب (ديسمبر سنة ٩٥٠ م أو يناير سنة ٩٥١ م) . فنقل جثمانه إلى دمشق . وصلى عليه سيف الدولة في جملة من خواصه ، ودفن بظاهر دمشق ، خارج الباب الصغير .

ويبدو من بعض الأخبار أنه ورد مصر وأقام بها زمناً . إذ يروي ابن خلكان أن الفارابي ذكر في كتابه الموسوم بـ « السياسة المدنية » أنه ابتداء تأليفه في بغداد وأكمله بمصر (« وفیات الأعيان » ج ٤ ص ٢٤٠) . وفي تعليقه خاصة بكتابه « المدينة الفاضلة » خبر يقول إن بعض الناس سألوه أن يجعل لهذا الكتاب « فصلاً تدل على قسمة معاينة ، فعمل الفصول بمصر » . وهذا يقطع بأن الفارابي أقام بمصر حيناً ، وأنه كتب فيها صفحات من مؤلفاته .

ويصف ابن خلكان طريقة عيشة الفارابي فيقول إنه كان زرعياً الملبس ، يلبس أحياناً قلنسوة بلباء . « وكان مكباً على التحصيل ، زاهداً في أمور الدنيا ، لا ينجس بأمر مكسب ولا مسكن . وأجرى عليه سيف الدولة - كل يوم من بيت المال أربعة دراهم . . . اقتصر عليها لقاعته » . وكان مؤثراً للوحدة « لا يجالس الناس . وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون إلاً عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض ، ويؤلف هناك كتبه ، ويتناوبه المشتغلون عليه » . ولعل هذا هو الذي يفسر لنا طريقته في التأليف ، فقد جاء « أكثر تصانيفه فصلاً وتماثي ، ويوجد بعضها ناقصاً متوراً » (ابن خلكان : « وفیات الأعيان » ج ٤ ص ٢٤٢ - ٢٤٣ ، القاهرة سنة ١٩٤٨) .

الفارابي بقراءة ثلاثين سنة . وهي منطقة سبخة ، ولكن فيها غياضاً ومزارع في غربي الوادي ، ولها منعة وبأس . أما مدينة وسيج فعل الشاطيء الغربي من سبدراريا ، على مسافة فرسخين جنوبي كدر ، عاصمة هذا الإقليم الذي تسكنه قبائل تركية من أجناس الغزية والحزلية .

وعن هذه البيئة ارتحل الفارابي في سنّ ناضجة ، انتجاعاً لمواطن الثقافة في ذلك العهد ، وأشهرها في ذلك الحين موضعان : حرّان (في الجنوب الشرقي من تركيا الآن) ، التي انتقلت إليها مدرسة الإسكندرية بعد أن مكثت قرابة مائة وأربعين سنة في أنطاكية . وكان ذلك في خلافة المتوكل التي استمرت من سنة ٢٣٢ هـ (٨٤٧ م) إلى سنة ٢٤٧ هـ (٨٦١ م) ، فأصبحت حرّان بذلك وريثة الثقافة اليونانية ؛ وإن لم تستمر بها الدراسة أكثر من أربعين سنة ، فقد تخرّج فيها - برغم ذلك - نفر ممتاز صاروا أساتذة العلوم اليونانية في بغداد التي طوت في داخلها معاهد الثقافة الكبرى في ذلك العهد .

ويغلب على الظن أن الفارابي قد طرق أبواب مدرسة حرّان أولاً ، فنلقى أطرافاً من علوم الأوائل على يد شخصية لا يزال الغموض يحيط بها هي شخصية يوحنا بن حيلان ، وقد كان ذا قدم راسخة في المنطق ، فقرأ عليه الفارابي من المنطق حتى آخر البرهان .

ثم ارتحل الفارابي إلى بغداد . ولعله ارتحل مع رؤساء مدرسة حرّان ، الذين انتقل معهم إلى بغداد في خلافة المعتضد (التي استمرت من سنة ٢٧٩ هـ / ٨٩٢ م ، إلى سنة ٢٨٩ هـ / ٩٠٢ م) . وفي بغداد أمّ خصوصاً حلقة أبي بشر متى بن يونس الذي احتل مركز الصدارة في دراسة المنطق آنذاك ، وكان واسع الاطلاع على فلسفة أرسطو ، كما كان مترجماً غزير الانتاج ، وإن كان سقيم العبارة ، مما سيكون له أثره في عبارة الفارابي .

ويلوح أن الفارابي لم يكن ملحوظ المكانة في بغداد بالرغم من مهارته في العلوم الحكمية وتفوقه على أستاذه أبي بشر ، لأننا لا نجد فيها بين أيدينا من الوثائق التاريخية ما عساه أن يكشف عن هذه المكانة . والقصة التي رواها البيهقي في « تنمة صوان الحكمة » (الذي نشره كرد علي بعنوان : « تاريخ حكماء الاسلام » ص ٣٢ - ٣٣ ، دمشق ، سنة ١٩٤٦) عما حدث بينه وبين صاحب بن عباد قصة زائفة

ويمكن رسم خريطة أسفار الفارابي على النحو التالي :

ارتحل من بغداد في نهاية سنة ٣٣٠ هـ ، ووصل إلى حلب في نهاية سنة ٣٣٠ هـ ؛ ثم رحل إلى دمشق في سنة ٣٣١ ، حيث غشي بلاط سيف الدولة من سنة ٣٣٤ إلى ٣٣٦ ؛ ورحل إلى مصر في سنة ٣٣٧ ، وهي السنة التي كانت فيها حكومة دمشق تتبع سلطان مصر ؛ ثم عاد إلى دمشق في سنة ٣٣٨ ، حيث توفي فيها في رجب سنة ٣٣٩ هـ ، إن قلنا بوفاته في دمشق كما ذكر ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٤ س ١٥) .

(١)

مؤلفاته

ألف الفارابي عدداً ضخماً من الرسائل والكتب والشروح - ويمكن تصنيفها وحصرها باختصار على النحو التالي :

أ) في المنطق :

١ - رسائل : ٢٥ رسالة

٢ - شروح على منطق أرسطو : ١١ شرحاً

ب) شروح على سائر مؤلفات أرسطو : ٧

ج) مداخل إلى فلسفة أرسطو : ٤

د) دفاع عن أرسطو : ٢

ز) عن أفلاطون : ٦

ح) عن بطليموس واقليدس : ٢

ط) مداخل إلى الفلسفة بعامة : ٥

ي) تصنيف العلوم ١

يا) ما بعد الطبيعة ١٥

يب) الأخلاق والسياسة ٦

يج) علم النفس ومتنوعات : ٣

يد) الموسيقى وفن الشعر ٧

ومُعظم هذه المؤلفات مفقود ، وبعضه لا يوجد إلا في

ترجمات عبرية .

ونجتزئها هنا بليارد بعض الكتب المهمة مما نشر :

أ) في المنطق :

١ - كتاب القياس - وهو القياس الصغير

٢ - التوطئة في المنطق

٣ - فصول تشتمل على جميع ما يضطر إلى معرفته من

أراء الشروع في صناعة المنطق وهي خمسة فصول

٤ - رسالة صدر بها أبو نصر محمد بن محمد الفارابي

كتابه في المنطق . - وهذه الرسائل الأربع نشرتها - نشرة في غاية

السوء - السيدة مباحات تركر ضمن منشورات جامعة أنقرة

سنة ١٩٥٨ ، المجلد رقم ١٦ ، ص ١٦٥ - ٢٨٦

٥ - كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق

نشره د . عمن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، سنة

١٩٦٨

٦ - شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبادة

نشره فلهم كوتش واستانلي مرو ، بيروت ، سنة

١٩٦٠

ب) مدخل إلى فلسفة أرسطو :

٧ - مقالة في أغراض أرسطوطاليس وكل مقالة من

كتابه الموسوم بالحروف

نشره ديتريش في نشرته لبعض رسائل الفارابي

بعنوان : « النشرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية » (لیدن

سنة ١٨٩٠)

٨ - تجريد رسالة الدعاري العلمية

نشر في حيدرabad سنة ١٣٤٩

ج) في الدفاع عن أرسطو :

٩ - الرد على يحيى النحوي فيما رَدَّ به على أرسطوطاليس

١٠ - كتاب الرد على جالينوس فيما نازَّله من كلام

أرسطوطاليس على غير معناه وقد نشرناها في كتابنا : « رسائل

فلسفية ... » بنغازي ، سنة ١٩٧٣ .

د) عن أفلاطون

١١ - جوامع كتاب النواميس لأفلاطون

نشره فرنسيسكو جيريل في لندن ، سنة ١٩٥٢ ؛

ونشرناه نحن في كتابنا : « أفلاطون في الإسلام » ، طهران

سنة ١٩٧٤ .

١٢ - الألفاظ الأفلاطونية وتقويم السياسة الملوكية

والأخلاق

نشرناه في « أفلاطون في الإسلام »

١٣ - كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين

نشره ديتريش في نشرته المذكورة ، ص ١ - ٣٣

هـ - تصنيف العلوم :

١٤ - احصاء العلوم وترتيبها

نشر لأول مرة في مجلة « العرفان » بصيدا في سنة ١٩٢٠ وما تلاها ؛ ونشره نشرة أخرى د . عثمان أمين للمرة الأولى في سنة ١٩٣٠ ، والثانية في ١٩٤٩ ؛ ونشره نشرة ثالثة أنجيل جونثال بالثيا في مدريد سنة ١٩٣٢ ، وأعيد طبعه في مدريد سنة ١٩٥٣ .

و) ما بعد الطبيعة :

١٥ - عيون المسائل

نشره ديتريص في النشرة المذكورة ، ص ٥٦ - ٦٥

١٦ - كلام في الملة

نشره محسن مهدي في بيروت سنة ١٩٦٨

١٧ - نصوص في الحكمة

نشره ديتريص في الكتاب المذكور ص ٦٦ - ٨٣ ؛

ونشر في حيدرabad سنة ١٣٤٥ هـ

١٨ - رسالة في الحروف

نشره محسن مهدي ، بيروت ، سنة ١٩٧٠

ز) الاخلاق والسياسة :

١٩ - المدينة الفاضلة ، أو : مبادئ آراء أهل المدينة

الفاضلة

نشره لأول مرة ديتريص في ليدن سنة ١٨٩٥ ؛ وأعاد طبعه د . البير نصري نادر في بيروت سنة ١٩٧٣ .

٢٠ - السياسات المدنية

نشره فوزي متري النجار ، في بيروت سنة ١٩٦٤

٢١ - الفصول المنتزعة

طبعه أولاً دتلوب طبعة رديئة تحت عنوان افعله هو :

« فصول المدن » (١) ؛ ثم نشره من جديد فوزي متري النجار ، في بيروت سنة ١٩٧١ تحت عنوان « فصول منتزعة » .

ح) في علم النفس ومتفرقات :

٢٢ - رسالة في معاني العقل

نشره موريس بويج في بيروت سنة ١٩٣٨

٢٣ - التكتفيا يصح ولا يصح من أحكام النجوم

نشره ديتريص في المجموع المذكور ، ص ١٠٤ -

٢٥ - تعليقات

طبعت في حيدر آباد سنة ١٣٤٦ هـ

٢٦ - رسالة في مسائل متفرقة

طبعت في حيدر آباد سنة ١٣٤٤ هـ

٢٧ - رسالة في فضيلة العلوم والصناعات

طبعت في حيدر آباد سنة ١٣٦٧ هـ

ط) في الموسيقى وفن الشعر

٢٨ - كتاب الموسيقى الكبير

نشره ر . ارلانجي في كتابه *la Musique Arabe* ج ١

سنة ١٩٣٠ ؛ باريس ؛ وترجمه إلى الفرنسية ، في باريس سنة

١٩٣٥ . وأعاد نشره د . الحفني ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة .

٢٩ - رسالة في قوانين صناعة الشعر

نشره لأول مرة آرييري في *RSO* ج ٢٧ ص ٢٦٦ ؛

ونشرناه نحن في كتابنا : « أرسطوطاليس : فن الشعر ... » ، ص ١٤٧ - ١٥٨ ، القاهرة سنة ١٩٥٣ .

تمهيد إلى فلسفة

أ - الفارابي والفلسفة اليونانية

كان الفارابي أوسع الفلاسفة المسلمين اطلاعا على الفلسفة اليونانية : عرف الكثير من نصوصها في ترجماتها إلى العربية ، وعرف تاريخ مدارسها ، وكان أول مفسر مسلم لبعض مؤلفات أرسطو .

وهو قد عرض لنا عرضاً موجزاً لتاريخ الفلسفة اليونانية فقال^(١) :

« إن أمر الفلسفة اشتهر في أيام ملوك اليونانيين ، وبعد وفاة أرسطوطاليس ، بالاسكندرية إلى آخر أيام المرأة » ، وأنه لما توفي بقي التعليم بحاله فيها ، إلى أن ملك ثلاثة عشر ملكاً وتوالى - في فترة ملكهم - من معلمي الفلسفة اثنا عشر معلماً ، أحدهم المعروف باندرونيقيوس^(٢) . وكان آخر هؤلاء الملوك المرأة^(٣) ، فقلبها أوغسطس الملك من أهل رومية ، وقتلها

(١) هذا النص ورد في ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٥) عن كتاب مفرد للفارابي

(٢) يقصد الملكة كلويوطرة (٦٩ - ٣٠ ق. م)

(٣) اندرونيقيوس الرومي ، الذي تولى رئاسة المدرسة المشائية بعد سنة ٧٠ ق. م بقليل ، وهو الذي نشر مؤلفات أرسطو وتفسيره .

تصنيفاً لمدارس الفلسفة اليونانية إلى سبع مدارس بحسب سبعة أمور :

(١) بحسب اسم مؤسس المدرسة ، وهذه هي المدرسة الفيثاغورية ؛

(٢) بحسب اسم البلد التي جاء منها الفيلسوف ، وهي المدرسة القورينائية ، مدرسة أرسطيفوس الذي من قورينا (قرية شحات حالياً في برقة بليبيا) ؛

(٣) بحسب الموضوع الذي كانت تدرس فيه الفلسفة ، وهي المدرسة الرواقية ، لأن التعليم كان موضعه في رواق بمجد مدينة أثينا ؛

(٤) بحسب السلوك في الحياة ، وهذه هي المدرسة الكلية ، لأن سلوك رجالها في الحياة كان يشبه سلوك الكلاب ؛

(٥) بحسب الآراء التي يقول بها أصحابها ، وهي المدرسة التي تزعمها فورون مؤسس مدرسة الشك ، وكان يصرف الناس عن العلم .

(٦) بحسب الآراء التي يقول بها أصحابها فيما يتعلق بالغاية المنشودة من دراسة الفلسفة ، وهي مدرسة « أصحاب اللذة » ، أي الإبيقورية .

(٧) بحسب الأفعال التي يقومون بها وهم يندرسون الفلسفة ، وهي المدرسة المشائية ، إذ كان أفلاطون وأرسطو يدرس الفلسفة للناس وهما يتمشيان .

وقد أخذ الفارابي هذا التقسيم بحروفه عن شرح سنبلقيوس على كتاب « المقولات » لأرسطو (ص ٣ - ٤ ، نشرة Kalbfleisch) ، أو عن حنين بن أسحق (راجع القنطلي ص ٢٥ - ٢٦) .

ب - التوفيق بين أفلاطون وأرسطو

وعن سنبلقيوس أيضاً أخذ الفارابي بعض ما أورده في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » الذي حاول فيه التوفيق بين أفلاطون وأرسطو .

وفي هذا الكتاب يبدأ فيقدر منزلة هذين الحكيمين واتفاق الآراء على الإشادة بهما . قال : « ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة في تقديم هذين الحكيمين ... وإليها يساق الاعتبار ، وعندهما ينتهي الوصف بالحكم العميقة ، والعلوم اللطيفة ، والاستنباطات المحيية ، والغوص في المعاني الدقيقة ، المؤدية في كل شيء إلى الحقيقة » . ثم أشار إلى ما

واستحوذ على الملك^(١) . فلما استقر له ، نظر في خزائن الكتب وصنعها ، فوجد فيها نسخاً لكتب أرسطوطاليس قد نسخت في أيامه وأيام ثاوفرسطس ، ووجد المعلمين والفلاسفة قد عملوا كتباً في المعاني التي عمل فيها أرسطو . فأمر أن تنسخ تلك الكتب التي كانت نسخت في أيام أرسطو وتلاميذه ، وأن يكون التعليم منها ، وأن ينصرف عن الباقي ، وحكّم أندونيقيوس في تدبير ذلك ، وأمره أن ينسخ نسخاً يجعلها معه إلى رومية ، ونسخاً يقيها في موضع التعليم بالاسكندرية . وأمره أن يستخلف معلماً يقوم مقامه بالاسكندرية ، ويسير معه إلى رومية . فصار التعليم في موضعين^(٢) . وجرى الأمر على ذلك ، إلى أن جاءت النصرانية ، فبطل التعليم من رومية ، وبقي بالاسكندرية إلى أن نظر ملك النصرانية في ذلك ، واجتمع الاساقفة وتشاوروا فيما يترك من هذا التعليم ، وما يُبطل . فأمر أن يُعلم من كتب المنطق إلى آخر الأشكال الوجودية ، ولا يُعلم ما بعده ، لأنهم رأوا أن في ذلك ضرراً على النصرانية ، وأن في إطلاق تعليمه ما يستعان به على نصرة دينهم . فبقي الظاهر من التعليم هذا المقدار وما ينظر فيه من الباقي مستوراً ، إلى أن كان الاسلام بعده بمدة طويلة فانتقل التعليم من الاسكندرية إلى أنطاكية ، وبقي بها زماناً طويلاً ، إلى أن بقي معلم واحد ، فتعلم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب : فكان أحدهما من أهل حرّان ، والآخر من أهل مرو . فأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان أحدهما ابراهيم المروزي ، والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحراني اسراييل الأسقف وقويرى ، وساروا إلى بغداد فتشغل ابراهيم بالدين ، وأخذ قويرى في التعليم ، وأما يوحنا بن حيلان فإنه تشغل أيضاً بدينه . وانحدر ابراهيم المروزي إلى بغداد فأقام بها . وتعلم من المروزي متى بن يونان .

وهذا العرض - رغم الأخطاء التاريخية في التفاصيل - يقرب من الحقيقة التاريخية في مجموعه .

كذلك يقدم لنا الفارابي في رسالته : « فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » (نشرة ديتريش ص ٤٩ - ٥٥)

(١) « أوعسطس » هو الملك الذي أطلقه مجلس الشيوخ الروماني على أول اسباطور وهو حابرس أركايبوس (ولد في روما في ٦٣/٩ ق . م وتوفي في نولا في ١٩/٨/١٩ بعد الميلاد) . وقد انتشر على انطونيوس وكليوباترة في معركة بحرية لجده اكتوبرم في ٣١/١٢/٢١ ق . م . وصار ابراطوراً في سنة ٢٧ ق . م .

(٢) الذي عمل ذلك هو سولا Sylla القائد الروماني (١٣٨ - ٧٨ ق . م)

(٣) في روما وفي الاسكندرية

رفض القسمة الثنائية ، أو أن أفلاطون أنكر قيمة القياس والبرهان . وسيعود الفارابي إلى فضل بيان هذه النقطة .

ب) والفرس الثاني باطل أيضاً . ذلك لأن الاتفاق بين معظم العقلاء دليل على الحق ، بشرط ألا يكون هذا الاتفاق ناتجاً عن التقليد ، بل عن البرهان العقلي الدقيق . « ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة في تقديم هذين الحكيمين ، وفي التفلسف بهما تضرب الأمثال ، وإليها يساق الاعتبار » .

ج) فلم يبق إلا الفرض الثالث وهو أن معرفة من ظنوا أن بينهما خلافاً هي معرفة تتصف بالقصور .

فلنذكر أولاً الأسباب التي دعت إلى ظن من ظن أن بينهما خلافاً ؛ ولنحاول بعد ذلك التوفيق بين هذه الخلافات المزعومة .

١ - أول نقط الخلاف هي في السلوك في الحياة . فإن أفلاطون قد تخلل عن كثير من الأسباب الدنيوية ، بينما أرسطو قد انغمس في علاقت الدنيا ، ونال الكثير من مفاخرها ، وحاز المال الوفير ، وتزوج وأنجب أولاداً ، واستوزر لالاسكندر . ومن هذا يبدو لأول وهلة أن بين الرجلين خلافاً في النظر إلى السلوك الواجب على الفيلسوف اتخاذه في الحياة .

ويرى الفارابي أن الأمر ليس هكذا . فإن أفلاطون اهتم بشؤون الدنيا و« دُون السياسات وهذّبا ، وبين السيرة العادلة والعشرة الانسية المدنية ؛ وأبان عن فضائلها ، وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها » . وكتبه في هذا الباب معرفة ، ومختلف الأمم تدرسها منذ أيامه حتى عصرنا هذا . لكنه لما رأى أن المهمة الأولى للإنسان هي تقويم ذاته ، ثم تقويم غيره بعد ذلك « على أنه متى فرغ من الأهم الأولى ، أقبل على الأقرب الأدنى » . لكنه « لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يهيمه من أمرها ، (لذا) أفنى أيامه في أهم الواجبات عليه » أي تقويم نفسه .

وأرسطو اتبع تعاليم افلاطون كما وجدها في مؤلفاته . ولما عاد إلى ذاته ، وجد في نفسه قوة على تقويم نفسه ثم التعاون مع الآخرين والانشغال بكثير من الأمور السياسية .

فمن « تأمل هذه الأحوال ، علم أنه لم يكن بين الرايين والاعتقادين خلافاً ، وأن التباين الواقع لهما كان سببه نقصاً في القوى الطبيعية في أحدهما ، وزيادة في الآخر » .

ذهب إليه الناس من اختلاف آرائها في بعض الأمور فقال : « زعم بعضهم أن بين الحكيمين اختلافاً في إثبات البدع الأولى ، وفي وجود الأسباب عنه ، وفي أمر النفس والعقل ، وفي المجازاة على الأفعال : خيرها وشرها ، وفي كثير من الأمور المدنية (= السياسية) والخلقية ، والمنطقية » . ولهذا رأى أن يوفق - أو على حد تعبيره : يجمع - بين رأييهما . قال : « أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما ، والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ، ويزول الشك والارتباب عن قلوب الناظرين في كتبهما ، وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما » .

ثم يقدم تعريفاً للفلسفة ليكون أساساً في الفصل في هذه الأمور فيقول إن الفلسفة « هي العلم بالموجودات بما هي موجودة » . والمذهب يكون صحيحاً إذا انطبق على الموجود .

لكن هذين الحكيمين - أفلاطون وأرسطو - اختلفا في بعض أمور الفلسفة . ولا بد أن يكون هذا الاختلاف راجعاً إلى واحد من الأسباب الثلاثة التالية :

أ) فإما أن الحد المبين عن حقيقة الفلسفة غير صحيح ؛

ب) وإما أن يكون رأي الجميع أو الأكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين فاسداً وبغير أساس ؛

ج) وإما أن معرفة أولئك الظانين بأن بينهما خلافاً هي معرفة مقصورة . فإن فحصنا عن هذه الاحتمالات الثلاثة تبين لنا :

أ) أن الحد الذي ذكرناه للفلسفة صحيح ، كما هو بين لمن يفحص عن أجزاء هذا العلم . إذ موضوعات العلوم إما إلهية ، أو طبيعية ، أو منطقية ، أو رياضية ، أو سياسية . « والفلسفة هي المستبقة لهذه العلوم جميعاً ، حتى إنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم » .

وهنا تتجلى أولى نقط الخلاف في الظاهر - بين هذين الحكيمين : أفلاطون ، وأرسطو . ذلك أن أفلاطون في دراسته لعلوم الفلسفة ، فضل استعمال القسمة الثنائية من أجل انتظام مجموع الأحوال الجزئية ، بينما فضل أرسطو استخدام القياس والبرهان . لكن هذا لا يعني أن أرسطو

والتركيب .

والفارابي يشبه هذا بَلَمَّ يصعد عليه وينزل منه ، فالمسألة واحدة ، ولكن الاتجاه مختلف بين من ينزل وبين من يصعد . وبين أنه لا خلاف بينها ها هنا ، بل كلاهما يستهدف نفس الهدف ولكن في اتجاهين مختلفين . ذلك أن من يلجأ إلى القسمة ينبغي عليه أن يمر بالتركيب بين الجنس والفصل النوعي ؛ ومن يستخدم القياس يجب عليه أن يلجأ إلى القسمة . فالسلطان متكاملان ، وليسا متناقضين .

٥ - مسائل منطقية : القياس ، تقابل القضايا :

وبين الفارابي ما قبل من خلافاً بين أرسطو وأفلاطون في بعض مسائل المنطق الصوري ، وخصوصاً القياس ، وتقابل القضايا . ويفصل أوجه الخلاف ، وينتهي إلى نوع من التوفيق ، مما لا مجال ها هنا لذكره ، لطوله وتعقيده .

٦ - مسائل في الطبيعيات : الابصار :

ويشير الفارابي ها هنا إلى الخلاف بين أرسطو وأفلاطون في مسألة الابصار : فأفلاطون يقول إنه يكون بخروج شيء من العين يلقي موضوع الابصار . أما أرسطو فيرى أن الابصار يتم بانفعال يحدث في العين .

ويحاول الفارابي ، بعد عرض حجج أنصار كليهما في هذا الموضوع ، أن يبدل برأي وسط بينهما ، لكنه رأي مقتضب لا يوفق بين رأيي أرسطو وأفلاطون .

٧ - الأخلاق :

يرى أفلاطون في كتاب « السياسة » (المعروف خطأ بـ « الجمهورية ») أن الطبع يغلب العقل ، وأن الكهول الذين يطعمون على خلق يعسر زواله منهم . أما أرسطو فقد صرح في « الأخلاق إلى نيقوماخوس » أن الأخلاق كلها عادات تتغير ، وأن ليس شيء منها بالطبع ، وأن في استطاعة المرء أن يتنقل من خلق إلى غيره بالاعتاد والتدربة .

ويلاحظ الفارابي أنه ليس في هذا خلاف . وإنما أرسطو يتكلم ها هنا في الأمور المدنية « والكلام القانوني يكون أبداً كلياً مطلقاً . . . ومن البين أن كل خلق إذا نظر إليه مطلقاً عليم أنه يتنقل ويتغير ، ولو بعسر ؛ وليس شيء من الأخلاق ممتنعاً على التغير والتبدل ، وأما أفلاطون فإنه ينظر في أحوال

٢ - طريقة التأليف : وثاني نقط الخلاف - الظاهري - هي في طريقة كل منها في التأليف . فإن أفلاطون - هكذا يزعم الفارابي خطأ - كان يوصي بعدم التأليف ، لأنه كان يفضل أن يثبت الحكمة في القلوب الطاهرة والعقول الصحيحة . ولما خاف من ضياع علمه وكلمته بسبب النسيان ، عمد إلى الرموز والألفاظ لتدوين معارفه وحكمته ، بحيث لا يفهمها إلا القادرون عليها .

أما أرسطو فكان مذهبه التدوين والوضوح والترتيب .

ويبدو للوهلة الأولى أن بين كليهما خلافاً في طريقة التدوين . لكننا إذا تعمقنا الأمر وجدنا أرسطو كثيراً ، ما يلجأ إلى الغموض والتعقيد هو الآخر . ويسوق الفارابي أمثلة على ذلك . ويؤيد رأيه بكلام لأرسطو يقول فيه : « إننا وإن دونت هذه العلوم والحكم ، فقد رتبناها بحيث لا يخلص إليها إلا أهلها ، وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها إلا بنوها » .

٣ - مشكلة الجواهر : ونقطة خلاف ثالثة تدور حول مسألة الجواهر أيها الأشرف : الكلي ، أم الجزئي ؟ .

ومعظم الذين درسوا مؤلفات أفلاطون وأرسطو يعتقدون بوجود خلاف بينهما في هذه المسألة . إذ يجدون في كثير من مؤلفات أفلاطون ما يدل على أنه يرى أن الجوهر الأشرف والأقدم هو الأقرب إلى العقل والنفس ، والأبعد عن الحس والمفرد . بينما يجدون أرسطو في كتبه ، خصوصاً في كتاب « المقولات » وكتاب « الآثية الشريفة » (؟) ، يقرر أن الجوهر الأولي بالأشرف والتقديم هو الجوهر الأول أي الفرد ، لا الجوهر الثاني أي الكلي . لهذا زعم هؤلاء أن بين كلا الحكيمين خلافاً في هذه المسألة .

والفارابي يقر بوجود هذا الخلاف ، ولكنه يعزوه إلى اختلاف السياق . فأرسطو يجعل المفرد هو الجوهر الأشرف حين يتحدث في المنطق والطبيعيات ، لأنه يهتم حينئذ بأحوال الموجودات القريبة من الحس ؛ بينما أفلاطون يؤكد أن المفرد هو الأشرف حين يتحدث في الأمور الإلهية وما بعد الطبيعة . فكلياً كان السياق مختلفاً ، والغرض ليس واحداً ، وقع الخلاف في الظاهر ، أما في الواقع فلا خلاف ، بل مرجعه إلى اختلاف سياق الكلام .

٤ - القسمة والبرهان : يرى أفلاطون أن الحد التام يكون بالقسمة ، بينما يرى أرسطو أنه يكون بالبرهان

في الطبيعة والفلسفة الأولى أن الزمان هو مقدار حركة الفلك وحادث عنه ؛ وما هو حادث عن شيء لا يحتوي على هذا الشيء . فمن يقول إن العالم ليس له بدء في الزمان ، فهو يقصد بذلك أن العالم لم يتكون جزءاً بعد جزء مثل البيت .

وهكذا ينكر الفارابي أن يكون أرسطو قد أكد أن العالم قدم ! ومن الغريب أن يتجاهل الفارابي ما أكد أرسطو بكل وضوح في المقالة الثانية من كتاب « الطبيعة » لاثبات أزلية الحركة وأبديتها .

١٠ - المثل الأفلاطوني :

ونقطة الخلاف العاشرة بين الحكيمين تتعلق بالمثل التي أكدها أفلاطون ، وهاجها أرسطو بشدة .

وهنا يلجأ الفارابي ، من أجل التوفيق بينهما في هذا المجال ، إلى ما ورد في كتاب « أولوجيا » المنسوب خطأ إلى أرسطو ، بينما هو في الواقع تلخيص « للتساعات » من ٤ إلى ٦ ، لأفلوطين . وما كان أسهل على الفارابي أن يقوم حيثنذ بمهمة التوفيق إذ إن مذهب أفلوطين هو في جلته مذهب أفلاطون . ويجد الفارابي عوناً مسعفاً له في مسماه في الموضوع المشهور من « أولوجيا » حيث يقول صاحبه : « إنني ربما خلوت بنفسي ، وخلعت بدني جانباً ، وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن ، فأكون داخلاً في ذاتي ، راجعاً إليها ، خارجاً من سائر الأشياء - فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والفضاء ما أبقى له متعجباً مهتناً ، فأعلم أنني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي ذو حياة فعالة . فلما أبقيت بذلك ، ترقيت بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهي ، فصرت وكأني موضوع فيها متعلق بها ، فأكون فوق العالم العقلي ، فأرى كأني واقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي ، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع »^(١).

١١ - الثواب والعقاب في العالم الآخر :

والنقطة الأخيرة متعلقة بمسألة الثواب والعقاب في العالم الآخر . يقول الفارابي إن البعض يزعم أنه لا أفلاطون ولا أرسطو يعتقدان في وجود عالم آخر ، ولا في الثواب والعقاب في عالم آخر . لكن الفارابي يرى أن هذا الزعم غير صحيح :

قابلي السياسات وفاعليها ، وأتيا أسهل قبولاً ، وأتيا أعرس . ولعمري إن من نشأ على خلق من الأخلاق وانفتحت له تقويته ، فإن زوال ذلك عنه يفسد جداً . والعسر غير المتع .

والفارابي يشير هنا فيما يتعلق بأرسطو إلى قوله في « الأخلاق إلى نيقوماخوس » (المقالة الثانية ، فصل ١ ، ص ١١٠٣ أس ١٦ وما يتلوه) . أما فيما يتعلق بأفلاطون فمن الصعب أن نجد في كتاب « السياسة » ما يشير إليه ، وأقرب موضوع إلى ذلك ما ورد في المقالة السابعة (فصل ٤ ، ص ٥١٨) .

٨ - تحصيل العلم :

كذلك يختلف الحكيمان في تفسير تحصيل العلم . فأفلاطون في محاوره « فيدون » يبين أن كل علم تذكر . أما أرسطو فيرى أن الحواس مصدر العلم ، وأن من فقد حساً فقد علماً .

والفارابي يوفق بين الرأيين بأن يذكر الناس بما قاله أرسطو في أول كتاب « البرهان » : « كل تعليم وكل تعلم فلما يكون عن معرفة سابقة متقدمة الوجود » . ويقول : ليست هذه هي نظرية التذكر عن أفلاطون بعينها !!

ولم نجد هذا النص في كلام أرسطو في كتاب « البرهان » . فلنستدري من أين استقاه ! .

٩ - مسألة أزلية العالم وأبديته :

يظن الناس أن أرسطو يؤكد أن العالم أزلي أبدي ، بينما يقول أفلاطون إن العالم مخلوق في الزمان .

ويرى الفارابي أن الذي ساق الناس إلى هذا الظن من أرسطو هو ما قاله في « الطويقا » على سبيل المثال . لكن هذا مجرد مثال ، وما يقال على سبيل المثال لا يعبر بالضرورة عن اعتقاد من يذكر المثال ؛ فضلاً عن أن أرسطو في « الطويقا » لم يكن يصدد الكلام عن العالم ، بل هو يتكلم في الأقيسة التي تتألف مقدماتها من قضايا معروفة بوجه عام .

كذلك دفعهم إلى هذا الظن ما قاله أرسطو في كتاب « الساء والعالم » من أنه ليس للكل بدء في الزمان ، فاستنتجوا من هذا أنه يقول إن الزمان أزلي . وهذا غير صحيح ، هكذا يقول الفارابي - لأنه يبين في هذا الكتاب نفسه وفي كتب أخرى

(١) راجع كتابنا : « أفلوطين عند العرب » ط ٢ ، ص ٢٢ الفقرة سنة ١٩٦٦ .

يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شيء أصلاً ؛ - وأن ذلك الواحد هو الأول والمتقدم على الإطلاق وحده . - وبين أن سائر الموجودات متأخرة عنه في الوجود ، وأنه هو الموجود الأول الذي أفاد كل واحد سواء الوجود ، وأنه هو الواحد الأول الذي أفاد كل شيء سواء : الرحلة ، وأنه هو الحق الذي أفاد كل ذي حقيقة سواء : الحقيقة ، وعلى أي جهة أفاد ذلك ؛ - وأنه لا يمكن أن يكون فيه كثرة أصلاً ولا بوجه من الوجود ، بل هو أحق باسم الواحد ومعناه ، وباسم الموجود ومعناه ، وباسم الحق ومعناه من كل شيء يقال فيه إنه واحد أو موجود أو حق سواء . وثم يبين أن هذا الذي هو بهل الصفات هو الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الله عز وجل وتقدمت أسماؤه . ثم يمين بعد ذلك في باقي ما يوصف به الله ، إلى أن يستوفيها كلها .

ثم يُعرّف كيف حدثت الموجودات عنه ، وكيف استفادت عنه الوجود . ثم يُفحص عن مراتب الموجودات ، وكيف حصلت لها تلك المراتب ، ويأتي شيء يستأهل كل واحد منها أن يكون في المرتبة التي هو فيها . ويبيّن كيفية ارتباط بعضها ببعض وانتظامه ، وبأي شيء يكون ارتباطها وانتظامها . ثم يمين في إحصاء باقي أفعاله عز وجل - في الموجودات ، إلى أن يستوفيها كلها ، ويبيّن أنه لا جور في شيء منها ولا خلل ولا تنافر ولا سوء نظام ولا سوء تأليف ، وبالجملّة : لا نقص في شيء منها ولا شر أصلاً .

ثم يشرع بعد ذلك في إبطال الظنون الفاسدة التي ظنّت بالله - عز وجل - في أفعاله بما يُدخل النقص فيه وفي أفعاله وفي الموجودات التي خلقها - فيبطلها كلها ببراهين تفيد العلم اليقين الذي لا يمكن أن يداخل الإنسان فيه ارتياب ولا يخالجه فيه شك ، ولا يمكن أن يرجع عنه أصلاً^(١) .

وهذا العرض المستقصي لموضوع العلم الإلهي يستدعي الملاحظات التالية :

١ - أولاً غموض التقسيم المذكور إلى ثلاثة أجزاء : إذ لا يوجد فارق بين الجزء الأول ، وبين الجزء الثالث ، فلا محل للتمييز بينهما . والجزء الثاني يلفت النظر ، لأنه أدخل في العلم الطبيعي منه في العلم الإلهي ، أو يدخل بالتعبير العصري في فلسفة العلوم ومناهجها . وربما الذي دعا الفارابي إلى وضع هذا الجزء الثاني ضمن موضوعات العلم

فبالنسبة إلى أرسطو يستشهد الفارابي بالرسالة التي بعث بها أرسطو إلى أم الاسكندر الأكبر يعزّيها في ولدها والرسالة منحولة . وبالنسبة إلى أفلاطون يشير الفارابي إلى كلام أفلاطون في نهاية كتاب « السياسة » مما يدل على البعث والحساب والميزان والثواب والعقاب . والفارابي إنما يشير هاهنا إلى أسطورة Er الواردة في المقالة العاشرة من كتاب « السياسة » (ص ١٠٥ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ هـ وما يتلوها) .

مذهب الفارابي

أ - العلم الإلهي

في كتاب « إحصاء العلوم » يقسم الفارابي العلم الإلهي إلى ثلاثة أجزاء :

١ - أحدها : يُفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات .

والثاني يُفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية وهي التي ينفرد كل علم منها بالنظر في موجود خاص - مثل المنطق والهندسة والعدد ، وباقي العلوم الجزئية الأخرى التي تشاكل هذه العلوم - فيفحص عن مبادئ علم المنطق ، ومبادئ علوم التعاليم (= الرياضيات) ، ومبادئ العلم الطبيعي ؛ ويلتمس تصحيحها ، وتعريف جواهرها وخواصها ؛ ويحصي الظنون الفاسدة التي كانت وقعت للقدماء في مبادئ هذه العلوم ، مثل ظن من ظن في النقطة والوحدة والخطوط والسطوح أنها جواهر ، وأنها مفارقة ، والظنون التي تشاكل هذه في مبادئ سائر العلوم ، فيقبحها ويبين أنها فاسدة .

والجزء الثالث : يُفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام ، ولا في أجسام : فيفحص عنها أولاً : هل هي موجودة ، أم لا ، ويبرهن أنها موجودة . ثم يفحص عنها : هل هي كثيرة أم لا ، فيبين أنها كثيرة . ثم يفحص عنها : هل هي متناهية أم لا ، ويبرهن أنها متناهية ، ثم يفحص هل مراتبها في الكمال واحدة أم مراتبها متفاضلة ، ويبرهن أنها متفاضلة في الكمال ، ثم يبرهن أنها على كثرتها ترتقي من عند انقضاءها إلى الأكمل فالأكمل ، إلى أن تنتهي في آخر ذلك إلى كامل ما ، لا يمكن أن يكون شيء هو أكمل منه ، ولا يمكن أن يكون شيء هو أصلاً في مثل مرتبة وجوده ، ولا نظيره ولا ضد ؛ - وإلى أول لا يمكن أن يكون قبله أول ، وإلى متقدم لا يمكن أن يكون شيء أقدم منه ، وإلى موجود لا

(١) الفارابي : إحصاء العلوم ص ٩٩ - ١٠١ ، ٢٤ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

فلنجزئها هنا بهذه الرواية الأخيرة الموجزة . يقول الفارابي :

« إن الموجودات على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ، ويُسمى ممكن الوجود . والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ، ويسمى واجب الوجود . وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال ، فلا غنى بوجوده عن علة . وإذا وجد ، صار واجب الوجود بغيره . فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره . وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل ، وإما أن يكون في وقت دون وقت . والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمرّ بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب ، هو الموجود الأول .

والواجب الوجود متى فُرض غير موجود ، لزم منه محال . ولا علة لوجوده . ولا يجوز كون وجوده بغيره . وهو السبب الأول لوجود الأشياء .

جـ - صفات واجب الوجود

ويعدد الفارابي صفات واجب الوجود - أي : الله - في رسائل عديدة :

فيقول عنه في كتاب « السياسة المدنية »^(١) : « أما الأول فليس فيه نقص أصلاً ولا بوجه من الوجوه ، ولا يمكن أن يكون وجود أكمل وأفضل من وجوده ، ولا يمكن أن يكون وجود أقدم منه ولا في مثل مرتبة وجوده لم يتوفّر عليه . فلذلك لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شيء آخر غيره أقدم منه . وهو من أن يكون استفاد ذلك عما هو أنقص منه أبعد . ولذلك هو أيضاً مبين بجوهره لكل شيء سواء مبانة تامة . ولا يمكن أن يكون ذلك الوجود الذي هو له لأكثر من واحد ، لأن كل ما وجوده هذا الوجود ، لا يمكن أن يكون بينه وبين آخر - له أيضاً هذا الوجود بعينه - مبانة أصلاً ، لأنه إن كانت بينهما مبانة ، كان الذي تباينة به شيئاً آخر غير ما اشتركا فيه : فيكون الشيء الذي به باين كلّ واحد منهما الآخر جزءاً من قوام وجوديهما . فيكون وجود كل واحد منهما منقسماً بالقول . فيكون كل واحد من جزئيه سبباً لقوام ذاته ، فلا يكون أولاً ، بل يكون هناك موجود

الإلهي تتاول أرسطو لمشكلة الصور الأفلاطونية في مقالتي « الموه » و« النوه » (المقالين ١٣ و١٤) من كتاب « ما بعد الطبيعة » ، وتقدّم تصور أتباع أفلاطون المباشرين للمثل على أنها رياضية ، والدليل على ذلك ما أشار إليه كمثال لمباحث هذا الجزء الثاني : إبطال ظن من ظن في النقطة والوحدة والخطوط والسطوح أنها جواهر ، وأنها مفارقة ، وهو رأي اسبوسيبوس واكسينوقراط خلفي أفلاطون المباشرين على رأسه الأكاديمية .

٢ - وثانياً يلاحظ أن موضوعات القسم الثالث قد تجاوزت ما قصدّه أرسطو بالإلهيات وما بعد الطبيعة ، وهذه نتيجة طبيعية لاستخدام البراهين العقلية لتأييد العقائد الدينية لدى آباء الكنيسة في المسيحية ، ولدى رجال مدرسة الاسكندرية وبخاصة يحيى النحوي ، ثم لقيام علم الكلام في الإسلام خصوصاً في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) . وبهذا حدّد الفارابي للإلهيات موضوعات لم تكن بارزة في إلهيات أرسطو والمثاليين : مثل العناية الإلهية ، صفات الله وإثبات وجوده ، وذلك « ببراهين تنفيذ العلم اليقيني الذي لا يمكن أن يداخل الإنسان فيه ارتياب ولا يتخالجه فيه شك » على حدّ تعبير الفارابي ، أي بالبراهين العقلية المؤدية إلى اليقين الضروري .

والفارابي يتناول موضوعات العلم الإلهي في كتبه كلها تقريباً ، ويكرّر نفسه باستمرار من كتاب إلى آخر ، وربما كان السبب في ذلك أن كتاباته معظمها تعاليق وفصول متناثرة ، ولم يعمد إلى تأليف كتاب في موضوع محدد بعينه ، اللهم إلا في القليل النادر مثل رسالة « في معاني العقل » ورسائله في المنطق .

ب - البرهان على وجود الله :

برهان الممكن والواجب

ولإثبات وجود الله يقدم الفارابي برهاناً أصيلاً يقوم على أساس التفرقة بين الممكن والواجب . وهو برهان سيأخذه عنه ابن سينا في « النجاة » (ص ٢٢٤ - ٢٢٧) و« الشفاء » (الإلهيات ، جـ ١ ص ٣٧ - ٤٢ ، القاهرة سنة ١٩٦٠) ، كما سيأخذه القديس توما .

وصورة البرهان ترد مفصلة في « رسالة زينون الكبير »^(١) وفي رواية أكثر إيجازاً في كتاب « عيون المسائل » -

(١) الفارابي : « شرح رسالة زينون الكبير » ص ٣ - ٥ . حيدرآباد ، سنة ١٣٤٩ هـ (سنة ١٩٣٠ م) .

(١) الفارابي : « السياسة المدنية » ص ٤٢ - ٤٦ . بيروت سنة ١٩٦٤

وأما له لا مادة له - ولا بوجه من الوجوه - فإنه بجوهره عقل، لأن المانع للشيء من أن يكون عقلاً وأن يعقل بالفعل هو المادة. وهو معقول من جهة ما هو عقل، فإن الذي هو فيه عقل معقول لذلك الذي هو منه عقل. وليس يحتاج، في أن يكون معقولاً، إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله، بل هو نفسه يعقل ذاته، فيصير بما يعقل من ذاته: عاقلاً، وبأن ذاته تعقله: معقولاً. وكذلك ليس يحتاج في أن يكون عقلاً وعاقلاً إلى ذات أخرى وشيء آخر يستفيدة من خارج، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته، فإن الذات التي تعقل هي التي تعقل.

وكذلك الحال في أنه عالم: فإنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجاً عن ذاته، ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه، بل هو مكتف بجوهره في أن يعلم ويعلم. وليس علمه بذاته غير جوهره، فإنه يعلم، وإنه معلوم، وإنه علم ذات واحدة وجوهر واحد.

وكذلك في أنه حكيم: فإن الحكمة هي أن يعقل أفضل الأشياء بأفضل علم. وبما يعقل من ذاته ويعلمها يعلم أفضل الأشياء وبأفضل علم. والعلم الأفضل هو العلم التام الذي لا يزول لما هو دائم لا يزول. فلذلك هو حكيم: لا بحكمة استفادها بعلم شيء آخر خارج عن ذاته، بل في ذاته كفاية في أن يصير حكماً بأن يعلمها.

والجمال والبهاء والزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل ويبلغ استكماله الأخير. وإذا كان الأول وجوده أفضل الوجود، فجعله إذن فائت لجمال كل ذي جمال. وكذلك زينته وهماؤه وجماله: له بجوهره وذاته.

وفي «عيون المسائل» يلخص الصفات الإلهية فيقول عن واجب الوجود إنه: «لا ماهية له مثل الجسم - إذا قلت إنه موجود فحد الموجود شيء، وحد الجسم شيء - سوى أنه واجب الوجود، وهذا وجوده».

ويلزم من هذا أنه لا جنس له، ولا فصل له، ولا حد، ولا برهان عليه بل هو برهان على جميع الأشياء.

ووجوده بذاته أبدي أزلي، لا يمازجه المدم، وليس وجوده بالقوة.

ويلزم من هذا أنه لا يمكن أن لا يكون؛ ولا حاجة به

أقدم منه؛ قوامه. وذلك محال فيه، إذ هو أول. وما لا تبين بينها لا يمكن أن يكونا كثرة: لا اثنين، ولا أكثر.

وأيضاً إن أمكن أن يكون شيء غيره له هذا الوجود بعينه، أمكن أن يكون وجود خارجاً عن وجوده لم يتوفر عليه وفي مثل رتبته. فإذاً وجوده دون وجود ما يجتمع له الوجودان معاً. فوجوده إذن وجود فيه نقص، لأن التام هو ما لا يوجد خارجاً عنه شيء يمكن أن يكون له. فإذاً وجوده لا يمكن أن يكون خارجاً عن ذاته لشيء ما أصلاً.

ولذلك لا يمكن أن يكون له صفة أصلاً، وذلك أن وجود ضد الشيء هو في مثل مرتبة وجوده، ولا يمكن أن يكون في مثل رتبته وجود أصلاً لم يتوفر عليه، وإلا كان وجوده وجوداً ناقصاً. وأيضاً فإن كل ما له ضد، فإن كمال وجوده هو بعدم ضده. وذلك أن وجود الشيء الذي له ضد إنما يكون مع وجود ضده بأن يحفظ بأشياء من خارج وبأشياء خارجة عن ذاته وجوهره، فإنه ليس يكون في جوهر أحد الضدين كفاية في أن يحفظ ذاته عن ضده. فإذاً يلزم أن يكون للأول سبب ما آخر، به وجوده. فلذلك لا يمكن أن يكون في مرتبته، بل يكون هو وحده فرداً. فهو واحد من هذه الجهة.

وأيضاً فإنه غير منقسم في ذاته بالقول، وأعني أنه لا ينقسم إلى أشياء بها تجوهره. وذلك أنه لا يمكن أن يكون القول الذي يشرح ذاته يدل كل جزء من أجزاء القول على جزء مما تجوهره. فإنه إذا كان كذلك، كانت الأجزاء التي بها تجوهره هي أسباب وجوده، على جهة ما تكون المعاني التي تدل عليها أجزاء الحد أسباباً لوجود الشيء المخلود، وعلى جهة ما تكون المادة والصورة أسباباً لوجود ما يتقوم بها، وذلك غير ممكن فيه إذ كان أولاً، فإذا كان لا ينقسم هذا الانقسام - وهو من أن ينقسم انقسام الكم وسائر أنحاء الانقسام أبعد - فهو أيضاً واحداً من هذه الجهة الأخرى ولذلك لا يمكن أيضاً أن يكون وجوده الذي به ينحاز عما سواه من الموجودات غير الذي هو به في ذاته موجود، فلذلك يكون انحيازه عما سواه بوحدة هي ذاته: فإن أحد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه، وهي التي بها يقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود: الوجود الذي يخصه. وهذا المعنى من معانيه يساوق الموجود. فالأول أيضاً بهذا الوجه واحد، وأحق من كل واحد سواه باسم الواحد ومعناه.

إلى شيء يُد بقاءه . ولا يتغير من حاله إلى حال .

وهو واحد بمعنى أن الحقيقة التي له ليست لشيء غيره . وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزؤ ، كما تكون الأشياء التي لها عظم وكمية . وإذاً ليس يقال عليه : كم ، ولا متى ، ولا أين . وليس بجسم . وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجوده ، ولا حصلت ذاته من معاني ، مثل المادة والجنس والفصل .

ولا ضد له .

وهو خيرٌ محض ، وعقل محض ، ومعقول محض ، وعاقل محض . وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد .

وهو حكيم ، وحي ، وعالم ، وقادر ، ومريد . وله غاية الجمال والكمال والبهاء . وله أعظم السرور بذاته . وهو العاشق الأول والمعشوق الأول .

لكن أوسع عرض لصفات الله عند الفارابي هو الذي نجده في كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » (ص ٣٧ - ٥٤ ، ط ١ ، بيروت ، دار المشرق ، سنة ١٩٧٣) . والغريب أنه يتطابق حرفياً في كثير من المواضع مع ما ورد في كتاب « السياسة المدنية » ، إلى درجة يترجح معها القول بأن هذا الكتاب الأخير نصوص متزعة بحروفها من الكتاب الأول .

د) كيفية صدور جميع الموجودات عن الأول :

نظرية الفيض

أما كيف توجد الموجودات عن الأول ، فالفارابي يفسره تفسيراً أفلوطينياً ، على أساس فكرة الصدور أي صدور الموجودات عن الأول على جهة الفيض .

يقول الفارابي في كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » : « والأول هو الذي عنه وُجد . ومتى وُجد للأول الوجود الذي هو له ، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره ، على ما هي عليه من الوجود ، الذي بعضه مشاهد بالحس ، وبعضه معلوم بالبرهان .

ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر ، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو . فعل هذه الجهة لا يكون وجوداً ما يوجد عنه سبباً له

بوجوده من الوجوه ، ولا عل أنه غاية لوجود الأول ، كما يكون وجوده من الآين - من جهة ما هو أين - غاية لوجود الآبين ، من جهة ما هما أيوان . يعني أن الوجود الذي يوجد عنه لا يفيد كمالاً ما ، كما يكون لنا ذلك عن جُل الأشياء التي تكون منا ، مثل أنا باعطائنا المال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامة أو لذة أو غير ذلك من الخيرات ، حتى تكون تلك فاعلةً فيه كمالاً ما . فالأول ليس وجوده لأجل غيره ، ولا يوجد به غيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يُوجد سائر الأشياء ، فيكون لوجوده سبب خارج عنه فلا يكون أولاً ؛ - ولا أيضاً - بإعطائنا ما سواه الوجود ، ينال كمالاً لم يكن له قبل ذلك ، خارجاً عما هو عليه من الكمال ، كما ينال من يعود بماله أو بشيء آخر فيستفيد بما يبذل من ذلك لذة أو كرامة أو رئاسة أو شيئاً غير ذلك من الخيرات . فهذه الأشياء كلها محال أن تكون في الأول ، لأنه يسقط أوليته وتقدمه ، ويُجمل غيره أقدم منه وسبباً لوجوده ، بل وجوده لأجل ذاته . ويُلقح جوهره ووجوده ويتبعه أن يوجد عنه غيره . فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره . ووجوده الذي به تجوهره في ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه . - وليس ينقسم إلى شيئين يكون أحدهما تجوهره ذاته ، وبالأخر حصول شيء آخر عنه ، كما أن لنا شيئين نتجوهر بأحدهما وهو النطق ، ونكتب بالأخر وهو صناعة الكتابة . بل هو ذات واحدة ، وجوهر واحد ، به يكون تجوهره ، وبه بعينه يحصل عنه شيء آخر .

ولا أيضاً يحتاج في أن يفيض عن وجوده وجود شيء آخر إلى شيء غير ذاته يكون فيه ، ولا غرض يكون فيه ، ولا حركة يستفيد بها حالاً لم تكن له ، ولا آلة خارجة عن ذاته ، مثلما تحتاج النار - في أن يكون عنها وعن الماء بخار - إلى حرارة تبخر بها الماء ، وكما تحتاج الشمس - في أن تسخن ما لدينا - إلى أن تتحرك هي ليحصل لها بالحركة ما لم يكن لها من الحال ، فيحصل عنها - وبالحال التي استفادتها بالحركة - حرارة فيها لدينا ، أو كما يحتاج النجار إلى الفأس وإلى المنشار حتى يحصل عنه في الخشب انفصال وانقطاع وانشقاق .

وليس وجوده ، بما يفيض عنه وجوده غيره ، أكمل من وجوده الذي هو بجوهره ، ولا وجوده الذي بجوهره أكمل من الذي يفيض عنه وجوده غيره ، بل هما جميعاً ذات واحدة . ولا يمكن أيضاً أن يكون له عائق من أن يفيض عنه

وجود غيره ، لا من نفسه ولا من خارج أصلاً^(١).

فالموجودات تفيض عن الأول لا عن قصد منه يشبه قصدنا ، ولا عن طبع بحيث لا تكون له معرفة ورضى بصورها ، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته ، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه . وإنما علمه هو العلة لوجود الأشياء . وعلمه للأشياء ليس علماً زمانياً . ووجوده هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه .

وإذا فاضت الموجودات عنه ، كانت بترتيب مراتبها ، فحصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه . فبيندي من أكملها وجوداً ، ثم يتلوها ما هو أنقص منه قليلاً . ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص ، إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي إن تخطي عنه إلى ما دونه تخطي إلى ما لا يمكن أن يوجد أصلاً ، فنقطع الموجودات من الوجود^(٢).

هـ - ترتيب الموجودات المفارقة

وعن وجود الأول يفيض وجود الثاني . وهذا الثاني جوهر غير جسمي ولا هو في مادة . وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول . وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ؛ وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه ، يلزم عنه وجود السماء الأولى . والثالث أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو بجوهره عقل . وهو يعقل ذاته ويعقل الأول : فيها يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثانية ؛ وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع ؛ وهذا أيضاً لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول : فيها يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه كرة رُخْل . وبما يعقله من الأول عنه وجود خامس .

وهذا الخامس أيضاً وجوده لا في مادة . فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول : فيها يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ . وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع . وهذا أيضاً وجوده لا في مادة . وهو يعقل ذاته ويعقل الأول : فيها يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثامن ، وهو أيضاً وجوده لا في مادة . ويعقل ذاته ويعقل الأول : فيها يتجوهر به من ذاته

التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الزهرة ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع ، وهذا أيضاً وجوده لا في مادة . ويعقل ذاته ويعقل الأول : فيها يتجوهر به في ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر ، وهذا أيضاً وجوده لا في مادة . وهو يعقل ذاته ويعقل الأول : فيها يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادي عشر . وهذا الحادي عشر هو أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول . ولكنه عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلاً ، وهي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات . وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية ، وهي التي بطبيعتها تتحرك دوراً^(٣).

والخلاصة أن صدور الموجودات عن الأول يتم في ترتيب تنازلي من ثامن إلى حادي عشر . وصدور التالي عن السابق يتم دائماً بأن يعقل الأول ، وذلك في جميع المراتب ، أما عقل كل واحد منها لذاته فيتبع عنه فلك على الترتيب التالي : السماء الأولى ، فالكواكب الثابتة ، فَرُخْل ، فالشمس ، فالزهرة ، فعطارد ، فالقمر . وعند فلك القمر تنتهي الموجودات المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات ، وينتهي وجود الأجسام السماوية .

والأساس في هذا الترتيب هو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

يبد أن المشكلة هي : هل العقل الأول هو واجب الوجود أو الله - أو هو أول ما صدر عن الله ؟

يتجلى بوضوح من كلام الفارابي في هذا النص الذي أوردناه نقلاً عن كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » أن العقل الأول هو الله نفسه ، ومن هنا كانت العقول عنده أحد عشر عقلاً . وهذا طبيعي منطقي ، لأن الأول أو الله أو واجب الوجود عقل وعقل ومعقول ، كما قال الفارابي في مواضع عديدة من رسائله^(٤) . ولهذا لا نجد عبارة «العقول العشرة» عند الفارابي ، إلا حين يقصد كلامه على العقول العشرة التالية للعقل الواحد^(٥).

(١) الفارابي : « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، ص ٥٥ - ٥٦ ، ط ٣ بيروت سنة ١٩٧٣ . وقد ردعنا النص في بعض المواضع إلى أصله المرقوم بالخطوط ، إذ معظم تصحيحات يوسف كرم تحكي لا تبررها الخطوط ، ولا داعي إليها .

(٢) الكتاب عنه ص ٥٧

(١) الكتاب نفسه ص ٦١ - ٦٢

(٢) انظر مثلاً كتاب « السياسة الدنيا » ص ٤٥ - ٤٦ .

(٣) انظر مثلاً « آراء أهل المدينة الفاضلة » ص ٦٨ ، ٣ ، ص ١١٢ ، ص ٧١ ، ص ٤٨ ، ص ٩٠

الأجسام: مثل البخارات وأصنافها مثل الغيوم والرياح وسائر ما يحدث في الجو، وأيضاً مجانساتها حول الأرض وتحتها، وفي الماء والنار. ويحدث في الاسطقات، وفي كل واحد من سائر تلك، قوى تتحرك بها من تلقاء أنفسها إلى أشياء شأنها أن توجد لها أولها، بغير محرك من خارج؛ وقوى يفعل بعضها في بعض، وقوى يقبل بها بعضها فعل بعض. ثم تفعل فيها الأجسام السماوية ويفعل بعضها في بعض فيحدث من اجتماع الأفعال- من هذه الجهات- أصناف من الاختلاطات والامتزاجات كثيرة، ومقادير كثيرة: مختلفة بغير تضاد، ومختلفة بالتضاد، فيلزم عنها وجود سائر الأجسام.

فتختلط أولاً الاسطقات بعضها مع بعض، فيحدث من ذلك أجسام كثيرة متضادة. ثم تختلط هذه المتضادة بعضها مع بعض فقط، وبعضها مع بعض ومع الاسطقات، فيكون ذلك اختلاطاً ثانياً بعد الأول، فيحدث من ذلك أيضاً أجسام كثيرة متضادة الصور. ويحدث في كل واحد من هذه أيضاً قوى يفعل بعضها في بعض، وقوى تقبل بها فعل غيره فيها، وقوى تتحرك بها من تلقاء نفسها بغير محرك من خارج ثم تفعل فيها أيضاً الأجسام السماوية، ويفعل بعضها في بعض، وتقبل فيها الاسطقات، وتقبل هي في الاسطقات أيضاً؛ فيحدث من اجتماع هذه الأفعال بجهات مختلفة اختلاطات أخرى كثيرة تبعدها عن الاسطقات والمادة الأولى بعداً كثيراً. ولا تزال تختلط اختلاطاً بعد اختلاط قبله، فيكون الاختلاط الثاني أبداً أكثر تركيياً مما قبله، إلى أن تحدث أجسام لا يمكن أن تختلط؛ فيحدث من اختلاطها جسم آخر أبعد منها عن الاسطقات، فيقف الاختلاط.

فيبقى الأجسام يحدث عن الاختلاط الأول، وبعضها عن الثاني، وبعضها عن الثالث، وبعضها عن الاختلاط الآخر. فالمعدنيات تحدث باختلاط أقرب إلى الاسطقات وأقل تركيياً ويكون بُعدها عن الاسطقات برتب أقل. ويحدث النبات باختلاط أكثر منها تركيياً، وأبعد عن الاسطقات برتب أكثر. والحيوان غير الناطق يحدث باختلاط أكثر تركيياً من النبات. والإنسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الأخير^(١).

والأجسام السماوية تفعل في كل واحد منها بأن ترفد البعض، وتضاد البعض، مما تحدث عنه امتزاجات

وقد أخذ الفارابي فكرة «الفيض» أو «الصدور» عن أفلوطين الذي تحدث عن الفيض أو الصدور على حد تعبير المترجم العربي لهذا الموضع من تساعات أفلوطين («التساعات، التاسع الخامس: ١: ٦») وقد نشرنا هذه الترجمة العربية في كتابنا «أفلوطين عند العرب» (ص ١٨٤-١٨٥، ط١، القاهرة سنة ١٩٥٥).

أما نظام العقول المفارقة الاحد عشر فلم نعث له سابقة في الفلسفة اليونانية حتى الآن. وأفلوطين. إنما يتكلم عن ثلاثة مبادئ هي: الواحد، العقل (نوس) والنفس الكلية. ولهذا نستطيع أن نقرر- إلى أن يأتي دليل مضاد- أن هذا النظام من وضع الفارابي نفسه. ولم يسبقه إليه أحد.

و- ترتيب الموجودات تحت فلك القمر

وما تحت فلك القمر هو عالم الكون والفساد. وكل موجود فيه قوامه من شيئين: المادة، والصورة. ولا قوام للصورة بدون المادة لكن وجود المادة هو لأجل الصورة، فلو لم تكن صورة ما موجودة لما كانت المادة.

وترتب الموجودات التي تحت فلك القمر (أي على الأرض) بحسب الأحسن فالأفضل منه، إلى أن تنتهي إلى أفضلها الذي لا أفضل منه. «فأحسنها المادة الأولى المشتركة، والأفضل منها الاسطقات (= العناصر)، ثم المعدنية، ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق (= الإنسان)؛ وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه»^(٢).

كيف توجد هذه الموجودات؟

عن الطبيعة المشتركة للأجسام السماوية تصدر المادة الأولى المشتركة لكل الموجودات الكثافة تحت فلك القمر، وعن اختلاف جواهر هذه الأجسام السماوية ينشأ وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر، وعن تضاد نسبها وإضافاتها تحدث الصور المتضادة؛ وعن حصول نسب متضادة وإضافات متعاقبة يحدث أجسام فيها اختلاط في الأشياء ذات الصور المتضادة وامتزاجاتها، وعن أصناف تلك الامتزاجات المختلفة تحدث أنواع كثيرة من الأجسام.

«فيحدث أولاً الاسطقات، ثم ما جانسها وقارنها من

غير الناطق.

أما نفس الحيوان الناطق فتشتمل على أربع قوى: القوة الناطقة، القوة النزوعية، القوة المتخيلة، القوة الحساسة. والقوة الناطقة هي التي بها يحوز الإنسان العلوم والصناعات، وبها يميز بين الجميل والقيح من الأفعال والأخلاق، وبها يروى فيها ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، ويدرك بها مع هذه: النافع والضار، والملد والمؤذي. والناطقة منها نظرية، ومنها عملية. والعملية منها مهنية، ومنها مربية. فالنظرية هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمل إنسان أصلاً. والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعمل الإنسان بإرادته. والمهنية منها هي التي منها تحاز الصناعات والمهن. والمربية هي التي يكون بها الفكر والرؤية في شيء، مما ينبغي أن يُفعل أو لا يُفعل. -والنزوعية هي التي يكون بها النزوع الإنساني بأن يطلب الشيء أو يهرب منه، ويشاقه أو يكرهه، ويؤثره أو يتجنبه. وبها يكون البغضة والمحبة، والصداقة والعداوة، والخوف والأمن، والغضب والرضا، والقسوة والرحمة وسائر عوارض النفس. والمتخيلة هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض، في اللفظة والنوم، تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب. ولها مع ذلك إدراك النافع والضار، واللذذ والمؤذي، دون الجميل والقيح، من الأفعال والأخلاق. والحساسة بين أمرها، وهي التي تدرك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة عند الجميع، وتدرك الملد والمؤذي، ولا تميز الضار والنافع، ولا الجميل والقيح.

وأما الحيوان غير الناطق فبعضه يوجد له القوى الثلاث الباقية، دون الناطقة. والقوة المتخيلة فيه تقوم مقام القوة الناطقة في الحيوان الناطق. وبعضه يوجد له القوة الحساسة والقوة النزوعية فقط. وأما أنفس الأجسام السماوية فهي مبنية لهذه الأنفس في النوع، مفردة عنها في جواهرها، وبها تتجهر الأجسام السماوية، وعنها تتحرك دوراً. وهي أشرف وأكمل وأفضل وجوداً من أنفس أنواع الحيوان التي لدينا، وذلك أنها لم تكن بالقوة أصلاً ولا في وقت من الأوقات، بل هي بالفعل دائماً، من قبل أن معقولاتها لم تنزل حاصلة فيها منذ أول الأمر، وأنها تعقل ما تعقله دائماً. وأما أنفسنا نحن فإنها تكون أولاً بالقوة ثم تصير بالفعل، وذلك أنها تكون أولاً هيئات قابلة معدة لأن تعقل المعقولات، ثم من بعد ذلك

واختلاطات أخرى كثيرة. وتلك هي أسباب وجود الأشياء الطبيعية التي تحت السماوية.

والموجودات التي دون الأجسام السماوية في نهاية النقص في الوجود، لأنها لم تُعط من أول الأمر جميع ما تتجهر به على التمام، بل إنما أعطيت جواهرها التي لها: بالقوة البعيدة فقط، لا بالفعل، إذ كانت إنما أعطيت مادتها الأولى فقط. ولذلك هي أبداً ساعية إلى ما تتجهر به من الصورة^(١). وهي قد بلغت من تأخرها وتخلّفها وحساسة وجودها أن صارت لا يمكنها أن تنهض وتسمى من تلقاء أنفسها إلى استكمالها، إلا بمحرك من خارج. ومحركها من خارج هو الجسم السماوي وأجزاؤه، ثم العقل الفعال: فإن هذين جميعاً يكملان وجود الأشياء التي تحت الجسم السماوي. والجسم السماوي فإن جوهره وطبيعته وفعله أن يلزم عنه أولاً وجود المادة الأولى. ثم من بعد ذلك يعطي المادة الأولى كل ما في طبيعتها وإمكانها واستعدادها أن تقبل من الصور، كائنة ما كانت. والعقل الفعال مُعدّ بطبيعته وجوهره أن ينظر في كل ما وطأه الجسم السماوي وأعطاه. فأي شيء منه قبل سبوجه من التخلص من المادة ومفارقتها، رام تخلصه من المادة ومن العدم فيصير في أقرب مرتبة إليه، وذلك أن تصير المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل. فمن ذلك يحصل العقل -الذي كان عقلاً بالقوة عقلاً بالفعل، وليس يمكن أن يصير كذلك شيء سوى الإنسان: فهذه السعادة القصوى التي هي أفضل ما يمكن الإنسان أن يبلغه من الكمال. فمن هذين يكمل وجود الأشياء التي بقيت متأخرة واحتيج إلى إخراجها إلى الوجود بالوجوه التي شأنها أن تخرج إلى الوجود بها، وبالوجوه التي شأنها أن يدوم وجودها بها^(٢).

والموجودات الممكنة هي أنقص وجوداً، وهي مختلطة من وجود ولا وجود، لأنه وسط بين ما لا يمكن أن يوجد، وما لا يمكن ألا يوجد. ولهذا يقال لها العدم، إذ العدم هو لا وجود ما يمكن أن يوجد.

ز- علم النفس

١- قوى النفس.

يتميز الفارابي بين ثلاثة أنواع من النفوس هي: أنفس الأجسام السماوية، وأنفس الحيوان الناطق، وأنفس الحيوان

(١) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ٥٤.

(٢) الكتاب نفسه ص ٥٤ - ٥٥.

كرّس له الفارابي رسالة خاصة ستحظى بعناية بالغة عند فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية^(١).

يبدأ الفارابي بحثه هذا ببيان معاني العقل. يقول: «اسم العقل يقال على أشياء كثيرة:

الأول: الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل.

الثاني: العقل الذي يردّه المتكلمون على ألسنتهم، فيقولون: هذا مما يوجب العقل، وينفيه العقل.

الثالث: العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب «البرهان».

الرابع: العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب «الأخلاق».

الخامس: العقل الذي يذكره في كتاب «النفس».

السادس: العقل الذي يذكره في كتاب «ما بعد الطبيعة».

١- أما العقل الذي يقول به الجمهور في الإنسان إنه عاقل، فإن مرجع ما يعنون به هو إلى التعقل... ويعنون بالعاقل من كان فاضلاً جيّد الرويّة في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير، أو يجتنب من شر.

٢- وأما العقل الذي يردّه المتكلمون على ألسنتهم، فيقولون في الشيء: هذا مما يوجب العقل أو ينفيه العقل، أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل فإنما يعنون به المشهور في بادي الرأي^(٢) عند الجميع، فإن بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه: العقل.

٣- وأما العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب «البرهان»^(٣) فإنه إنما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، لا عن قياس أصلاً، ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع، أو من صباه ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت. فإن هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى، لا

تحصل لها المعقولات وتصير حيثئذ بالفعل. وليس في الأجسام السماوية من الأنفس: لا الحساسة ولا المتخيّلة، بل إنما لها النفس التي تعقل فقط، وهي مجانسة في ذلك بعض المجانسة للنفس الناطقة. والتي تعقلها الأنفس السماوية هي المعقولات بجواهرها، وتلك هي الجواهر المفارقة للمادة. وكل نفس منها تعقل الأول، وتعقل ذاتها، وتعقل من الثواني ذلك الذي أعطاهها جوهرها. أما جُلّ المعقولات التي يعقلها الإنسان من الأشياء التي هي في موادّ، فليست تعقلها الأنفس السماوية لأنها أرفع رتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التي هي دونها. فالأول يعقل ذاته، وإن كانت ذاته بجوهره مبدئ هي الموجودات كلها، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده. والثواني فكل واحد منها يعقل ذاته «ويعقل الأول»^(٤).

ولكننا نجد في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» تقسيماً خماسياً لقوى النفس، وهي:

١- القوة الغاذية، وهي التي بها يتغذى الإنسان.

٢- القوى الحساسة.

٣- القوة المتخيّلة.

٤- القوة الناطقة.

٥- القوة النزوعية.

وهذا التقسيم الخماسي هو الذي نجده عند أرسطوطي في كتاب «النفس» (صفحة ٤٣٢ أ ٢٩-٤٣٢ ب ٤؛ ٤١٣ ب ١٣) حيث يقول إن النفس تميّز بقوى: التغذية الذاتية، الاحساس، التفكير (= النطق)، والحركة (أو النزوع) [ص ٤١٣ ب ١٣]؛ ويقسمها إلى أجزاء هي: (١) الغاذية، وهي تنتسب إلى النبات وإلى كل أنواع الحيوان؛ (٢) الحساسة، ولا يمكن تصنيفها بسهولة إلى نظفية أو غير نظفية؛ (٣) المتخيّلة، وهي في وجودها مختلفة عن سائرهما؛ (٤) النزوعية [ص ٤٣٢ أ ٢٩-٤٣٢ ب ٤].

وقد أحسن الفارابي حين سماها «بالقوى»، لا «بالنفوس» كما سيفعل ابن سينا.

٢ - العقل

وهيئة من هذه القوى القوة الناطقة، أي العقل. وقد

(١) نشر الترجمة اللاتينية أنريّ جيلسون في «Archives d'Histoire doctrinale et de la philosophie au moyen âge, année 1929, PP. 122 et 199».

(٢) بادي الرأي = «Common sense, bon sens».

(٣) راجع كتاب «التحليلات الثانية لأرسطو» (= البرهان) المقالة الثانية، الفصل ١٩.

(٤) الفارابي: «والسياسة المدنية، ص ٣٢-٣٤. بيروت، سنة ١٩٦٤. حينئذ هذا التقسيم الخماسي أيضاً في كتاب الفارابي: «فصول مترجمة» ص ٢٧، بيروت سنة ١٩٧١».

مبصراً بالفعل وبصيراً بالفعل، وتصير الألوان بذلك الضوء مُبَصَّرَةً مرئية بالفعل بعد أن كانت مُبَصَّرَةً مرئية بالقوة. كذلك هذا العقل الذي بالفعل يفيد العقل الهولاني شيئاً ما، يرسمه فيه. فمترلة ذلك الشيء من العقل الهولاني مترلة الضوء من البصر. وكما أن البصر بالضوء نفسه يُبَصِّرُ الضوء الذي هو سبب إبصاره، ويُبَصِّرُ الشمس التي هي سبب الضوء به (= بالبصر) بعينه، ويبصر الأشياء التي هي بالقوة مبصرة فتصير مبصرة بالفعل، كذلك العقل الهولاني: فإنه بذلك الشيء الذي مترلة منه مترلة الضوء من البصر. يعقل الشيء نفسه، وبه يعقل العقل الهولاني العقل بالفعل الذي هو سبب ارتسام ذلك الشيء في العقل الهولاني، وبه تصير الأشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل، ويصير هو أيضاً عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة. وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهولاني شبيه بفعل الشمس في البصر، فلذلك سمى العقل الفعّال. ومرتبته من الأشياء المفارقة التي ذكرت، من دون السبب الأول المرتبة العاشرة. ويسمى العقل الهولاني العقل المنفعل^(١).

وإذن فالعقل الذي بالقوة هو العقل الهولاني، وهو العقل المنفعل. ويصير عقلاً بالفعل إذا ارتسمت فيه صور المعقولات، ويتم ذلك بواسطة العقل الفعّال. والعقل بالفعل متى عقل المعقولات بواسطة العقل الفعّال صار عقلاً مستفاداً. «فالعقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعّال. فحينئذ يفيض من العقل الفعّال على العقل المنفعل القوة التي بها يمكن أن يوقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة»^(٢).

وهكذا نجد ترتيباً في العقول يتصاعد من أدناها وهو العقل بالقوة، وفوقه يوجد العقل بالفعل، وفوقه العقل المستفاد، وفوقه العقل الفعّال.

٣. العقل الفعّال

ولا يتضح بجلاء من كلام الفارابي في كل رسائله مكانة هذا العقل الفعّال: فهو أحياناً يتحدث عنه كما لو كان مجرد جزء هو الأعلى من أجزاء العقل، أو لحظة من لحظاته،

بفكر ولا يتأمل أصلاً، واليقين بالمقدمات التي صنعتها الصفة التي ذكرناها، وتلك المقدمات هي مبادئ العلوم النظرية.

٤- وأما العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب «الأخلاق» فإنه يريد به جزء النفس الذي يُحْصَلُ اليقين بقضايا ومقدمات في الأمور الإرادية التي شأنها أن تؤثر أو تحتجب...

٥- أما العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب «النفس» فإنه جعله على أربعة أنحاء: عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعّال.

فالعقل عند عامة الناس هو الروية، وعند المتكلمين: هو بادی الرأي أو الإدراك العام، وعند أرسطو في كتاب «البرهان» هو: الإدراك الطبيعي للمبادئ الأولية الضرورية، وعنده في كتاب «الأخلاق» إلى نيقوماخوس» (المقالة السادسة) هو: الغطة الأخلاقية التي تمكن الإنسان من تمييز الخير والشر، وعند أرسطو في كتاب «النفس» (المقالة الثالثة) يشتمل على أربعة أنواع: العقل بالقوة، العقل بالفعل، العقل المستفاد، العقل الفعّال.

والعقل بالمعنى الرابعي الأخير هو المهم في نظرية العقل عند الفارابي، فلنفضل القول فيه:

العقل الإنساني هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات: فهي بالقوة عقل وعقل هولاني، وهي أيضاً بالقوة معقولة^(١). وهذا العقل الهولاني يصير إلى عقل بالفعل إذا حصلت فيه المعقولات... ومحتاج ذلك إلى شيء ينقله من القوة إلى الفعل. وهذا الشيء ذات ما جوهرها عقل ما بالفعل، ومفارق للمادة. وهذا العقل الفاعل يعطي العقل الهولاني الذي هو بالقوة عقل، شيئاً ما بمترلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر، لأن مترلته من العقل الهولاني منزلة الشمس من البصر: فإن البصر هو قوة وهيئة ما في مادة، وهو من قبل أن يُبَصِّرَ: فيه بَصَرٌ بالقوة، والألوان من قبل أن تُبَصَّرَ مُبَصَّرَةً مرئية بالقوة. وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في أن يصير بَصَرًا بالفعل، ولا في جوهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية مبصرة بالفعل فإن الشمس تعطي البصر ضوءاً بضاء به، وتعطي الألوان ضوءاً نضاه به، فيصير البصر بالضوء الذي استفادته من الشمس-

(١) الكتاب نفسه ص ١٠٢-١٠٣.

(٢) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ٧٩، بيروت سنة ١٩٦٤.

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٠١، بيروت سنة ١٩٧٣.

واشارة الفارابي هنا إلى أرسطو في المقالة الثالثة من كتاب «النفس» تحتاج إلى مزيد تدقيق، ليس ها هنا موضعه، فنحيل القارئ إلى ما كتبناه في هذا الموضوع في تصدير تحقيقنا للترجمة العربية القديمة لكتاب «في النفس» لأرسطو^(١).

ح- السياسة

علم السياسة

كان الفارابي أشد الفلاسفة المسلمين عناية بالسياسة، رغم أنه لم يشارك فيها عملياً أدنى مشاركة.

وهو يسمي السياسة بعلم العلم المدني؛ وهو الترجمة الحرفية للكلمة اليونانية *πολιτεία* المأخوذة من كلمة *πολιτής* أي ساكن المدينة، مدني، وهي بدورها من كلمة *πόλις* (= مدينة). وكلمة *πολιτεία* تعني في اليونانية: (١) صفة وحقوق المواطن في المدينة؛ (٢) حياة المواطن في المدينة؛ (٣) مجموع المواطنين في المدينة؛ (٤) دستور الدولة، شكل الحكومة، النظام السياسي بوجه عام.

وقد عرّف علم السياسة أو العلم المدني بأنه العلم الذي «يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال والسنن؛ وعن الغايات التي لأجلها تفعل؛ وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان؛ وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه؛ والوجه في حفظها عليه. ويميّز بين الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السنن. ويبين أن منها ما هي في الحقيقة سعادة، وأن منها ما هي مظنون أنها سعادة من غير أن تكون كذلك؛ وأن التي هي في الحقيقة سعادة لا يمكن أن تكون في هذه الحياة، بل في حياة أخرى بعد هذه الحياة، وهي الحياة الآخرة؛ والمخفون به سعادة مثل الثروة والكرامة والذات، إذا جعلت هي الغايات فقط في هذه الحياة. ويميّز الأفعال والسنن، ويبين أن التي ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة من الخيرات والجميلة^(٢) والفضائل، وأن ما سواها هو الشرور والقبائح والنقص؛ وأن وجه وجودها في الإنسان أن تكون الأفعال والسنن الفاضلة موزعة في المدن والأمم على ترتيب

ويندرج ضمن النطاق الإنساني؛ وفي أحيان أخرى كثيرة يندفع في تمجيد به حيث يجعله في مرتبة أعلى من الإنسان وأقل من مرتبة العقول السماوية.

فهو يقول في موضع: «العقل الفعّال فعله العناية بالحيوان الناطق والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن يبلغه وهو: السعادة القصوى، وذلك أن يصير الإنسان في مرتبة العقل الفعّال. وإنما يكون ذلك بأن يحصل مفارقةً للأجسام، غير محتاج في قوامه إلى شيء آخر مما هو دونه من جسم أو مادة أو عرض، وأن يبقى على ذلك الكمال دائماً. والعقل الفعّال ذاته واحدة أيضاً، ولكن رتبته تحوز أيضاً ما تخلص من الحيوان الناطق وفاز بالسعادة. والعقل الفعّال هو الذي ينبغي أن يقال إنه الروح الأمين وروح القدس، ويسمى بأشياء هذين من الأسماء، ورتبته تسمى الملكوت وأشياء ذلك من الأسماء»^(٣).

وفي موضع آخر يقرنه بالعقول الثواني العشرة، فيقول: «ثم من بعد الأول يوجد الثواني والعقل الفعّال» (الكتاب نفسه ص ٥٢ ص ٥).

كذلك نجده في «آراء أهل المدينة الفاضلة» يصفه بأنه «مفارق» (ص ١٠٣ ص ٥، بيروت سنة ١٩٧٣).

ويؤكد هذا على نحو أكثر تفصيلاً في رسالته في «معاني العقل»، فيقول: «وأما العقل الفعّال الذي ذكره أرسطوطاليس في المقالة الثالثة من كتاب «النفس» فهو صورة مفارقة لم تكن في مادة، ولا تكون أصلاً. وهو ينبوع ماء عقل بالفعل، قريب الشبه من العقل المستفاد. وهو الذي جعل تلك الذات، التي كانت عقلاً بالقوة، عقلاً بالفعل؛ وجعل المعقولات، التي كانت معقولات بالقوة، معقولات بالفعل. ونسبة العقل الفعّال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة، ما دامت في الظلمة... وكما أن الشمس هي التي تجعل العين بصرية بالفعل، والمبصرات مبصرات بالفعل، بما تعطئها من الضياء، كذلك العقل الفعّال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلاً بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ، وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل»^(٤).

(١) أرسطوطاليس: «في النفس»... حقه وقدم له عبد الرحمن بدوي، القاهرة سنة ١٩٥٤.

(٢) أي والأمور الجميلة.

(٣) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ٣٢.

(٤) الفارابي: «في معاني العقل»، نشره وترجمه، ص ٤٦-٤٧.

والسُّنن والملكات الإرادية وسائر ما تفحص عند القوانين الكلية؛ وتعطي الرسوم في تقديرها بحسب حال حالٍ ووقتٍ ووقتٍ، كيف، وبأي شيء، وبكم شيءٍ تقدر، ثم تركها غير مقدّرة، لأن التقدير بالفعل لقوة أخرى غير هذا الفعل، وسبيلها أن تنضاف إليه. ومع ذلك فإن الأحوال والمواضع، التي بحسبها يكون التقدير، غير معدودة ولا يحاط بها.

وهذا العلم جزءان:

١- جزء يشتمل على تعريف السعادة، وتمييز ما بين الحقيقة منها والمظنون به، وعلى إحصاء الأفعال والسير والأخلاق والشيء الإرادية الكلية التي شأنها أن توزع في المدن والأمم، وتمييز الفاضل منها من غير الفاضل.

٢- وجزء يشمل، على وجه الترتيب، الشيء والسير الفاضلة في المدن والأمم، وعلى تعريف الأفعال الملكية التي بها تمكن السير والأفعال الفاضلة، ويرتب في أهل المدن الأفعال^(١) التي بها يحفظ عليهم ما رتب ويمكن فيهم. ثم يحصى أصناف المهن الملكية غير الفاضلة كم هي وما كل واحدة منها، ويحصى الأفعال التي يفعلها كل واحد منها، وأي سنن وملكات يلتصق كل واحد منها أن يمكن في المدن والأمم التي تكون تحت رياستها، وهذه في كتاب «بوليطيقي» وهو كتاب السياسة لأرسطوطاليس، وهو أيضاً في كتاب «السياسة» لأفلاطون وفي كتب لأفلاطون غيره^(٢). وبين أن تلك الأفعال والسير والملكات هي كلها كالأعراض للمدن الفاضلة.

أما الأفعال التي تخص المهن الملكية منها وسيرتها: فأعراض المهنة الملكية الفاضلة. وأما السير والملكات التي تخص مدنها فهي كالأعراض للمدن الفاضلة^(٣).

ثم يحصى كم الأسباب والجهات التي من قبلها لا يؤمن أن تستحيل الرياضات الفاضلة وسُنن المدن الفاضلة إلى السُنن والملكات الجاهلية. ويحصى معها أصناف الأفعال التي بها تضبط المدن والرياضات الفاضلة لئلا تفسد وتستحيل إلى غير الفاضلة. ويحصى أيضاً وجوه التدابير والحيل والأشياء التي سبيلها أن تستعمل إذا استحالت إلى الجاهلية، حتى ترد إلى ما كانت عليه.

ومستعملة استعمالاً مشتركاً. وبين أن تلك ليست تنأى إلا برياسة يمكن معها تلك الأفعال والسُنن والشيء والكلمات والأخلاق في المدن والأمم؛ ويجهت في أن نحفظها عليهم حتى لا تزول؛ وأن تلك الرياسة لا تنأى إلا بمهنة وملكة تكون عنها أفعال التمكن فيهم وأفعال حفظ ما مكن فيهم عليهم. وتلك المهنة هي الملكية والملك، أو ما شاء الإنسان أن يسميها.

والسياسة هي فعل هذه المهنة. وأن الرياسة ضربان:

١- رياسة تمكن الأفعال والسُنن والملكات الإرادية التي شأنها أن ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة، وهي الرياسة الفاضلة. والمدن والأمم المتفاد هذه الرياسة هي المدن والأمم الفاضلة.

٢- ورياسة تمكن في المدن الأفعال والشيء التي تنال بها ما هي مظنونة أنها سعادات، من غير أن تكون كذلك، وهي الرياسة الجاهلية.

وتنقسم هذه الرياسة أقساماً كثيرة، ويسمى كل واحد منها بالفرض الذي يقصده ويؤمّه، ويكون على عدد الأشياء التي هي الغايات والأغراض التي تلتصق هذه الرياسة: فإن كانت تلتصق اليسار، سُميت رياسة الجفّة، وإن كانت الكرامة، سُميت رياسة الكرامة؛ وإن كانت بغير هاتين سميت باسم غايتها تلك.

وتبين أن المهنة الملكية الفاضلة تلتصق بقوتين: أحدهما القوة على القوانين الكلية، والأخرى القوة التي يستفيدها الإنسان بطول مزاوله الأعمال المدنية، ومزاوله الأفعال في الأخلاق والأشخاص في المدن التجريبية^(١)، والحنكة فيها بالتجربة وطول المشاهدة، على مثال ما عليه الطب: فإن الطبيب إنما يصير معالجاً كاملاً بقوتين: أحدهما القوة على الكليات والقوانين التي استفادها من كتب الطب؛ والأخرى القوة التي تحصل له بطول المزاوله لأعمال الطب في المرضى، والحنكة فيها بطول التجربة والمشاهدة لا بدان الأشخاص. وبهذه القوة يمكن الطبيب أن يقدر الأدوية والعلاج بحسب بدن بدن في حالٍ حالٍ. كذلك المهنة الملكية إنما يمكنها أن تقدر الأفعال بحسب عارضٍ عارضٍ وحالٍ حالٍ في وقتٍ وقتٍ بهذه القوة وهذه التجربة.

والفلسفة المدنية تعطي- فيها تفحص عنه من الأفعال

(١) في المطبوع: وه الأفعال- وهو خطأ لا يستقيم معه الفهم

(٢) في المطبوع: وه غيره- وهو خطأ لا يستقيم معه الفهم

(٣) يبدو في النص المطبوع هنا تحريف وتكرار ونقل من موضع إلى آخر.

(١) وصف «الأنال».

يسرى كلاهما أن غاية السياسة المدنية هي السعي إلى توفير الكمال الأخلاقي لأبناء المدينة بمعونة القوانين والزريعة ، وأن على الدولة أن تعمل على تمكين الفضائل الأخلاقية في نفوس المواطنين . ذلك أن الغاية من المدينة (= الدولة) هي السعادة ، تماماً مثلما هي غاية الفرد .

٢ - أنه يجعل موضوع علم السياسة (العلم المدني) هو نفسه ذلك الذي وضعه أرسطو . فإن أرسطو في المقالة الرابعة (الفصل الأول ص ١٢٨٨ ب ٢١ - ١٢٨٩ ٢٥١) . يقر أن علم السياسة يجب عليه أن يدرس : (أ) المدينة المثل ؛ (ب) المدن التي يمكن أن تكون أفضل ما يمكن تحقيقه في ظروف معينة ، (ج) والمدن الجاهلة أي الشريرة بطبيعتها .

٢

الحاجة إلى الاجتماع الإنساني

وما يدعو الناس إلى الاجتماع في مجتمع هو احتياجهم بعضهم إلى بعض . وذلك أن « كل واحد من الناس مفطور على أنه يحتاج ، في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته ، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال . فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال - الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية - إلا باجتماع جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه ، فيجتمع ، مما يكون به جملة الجماعة لكل واحد ، جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال . ولهذا كثرت أشخاص الإنسان ، فحصلوا في المعمورة من الأرض ، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية .

فمنها الكاملة ، ومنها غير الكاملة . والكاملة ثلاث : عظمى ، ووسطى ، وصغرى . فالعظمى : اجتماعات الجماعات كلها في المعمورة ، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة .

وغير الكاملة : اجتماع أهل القرية ، واجتماع أهل المحلة ، ثم اجتماع في سكة ، ثم اجتماع في منزل . وأصغرهما : المنزل . والمحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة ؛ إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة ؛ والمحلة للمدينة على أنها جزءها . والسكة جزء المحلة ؛ والمنزل جزء السكة ؛ والمدينة جزء مسكن أمة ، والأمة جزء جملة أهل

ثم يبين بكم شيء تلتمس المهنة الملكية الفاضلة ، وأن منها العلوم النظرية والعملية ، وأن تنضاف إليها القوة الحاصلة عن التجربة الكائنة بطول مزاولة الأفعال في المدن والأمم ، وهي القدرة على جودة استنباط الشرائط التي تقترب بها الأفعال والسبر والملكات ، بحسب تجمع تجمع ، أو مدينة مدينة ، أو أمة أمة ، وبحسب حال حال ، وعارض عارض .

ويبين أن المدينة الفاضلة إنما تدوم فاضلة ولا تستحيل متى كان ملوكها يتوالون في الأزمان على شرائط واحدة بأعيانها ، حتى يكون الثاني الذي يخلف المتقدم ، على الأحوال والشرائط التي كان عليها المتقدم ، وأن يكون تواليهم من غير انقطاع ولا انفصال . ويعرف كيف ينبغي أن يعمل حتى لا يدخل توالي الملوك انقطاع .

ويبين أي الشرائط والأحوال الطبيعية ينبغي أن تتعقد في أولاد الملوك وفي غيرهم ، حتى يؤهل بها من توجد فيه للملك بعد الذي هو اليوم ملك . ويبين كيف ينبغي أن ينشأ من وجدت فيه تلك الشرائط الطبيعية ، وبماذا ينبغي أن يؤدب حتى تحصل له المهنة الملكية ويصير ملكاً تاماً .

ويبين مع ذلك أن الذين رياستهم جاهلية لا ينبغي أن يكونوا ملوكاً أصلاً ، وأهم لا يحتاجون في شيء من أحوالهم وأعمالهم وتدابيرهم إلى الفلسفة : لا النظرية ، ولا العملية . بل يمكن كل واحد منهم أن يصير إلى غرضه ، في المدينة والأمة التي تحت رياسته ، بالقوة التجريبية التي تحصل له بمزاوله جنس الأفعال التي ينال بها مقصوده ، ويصل إلى غرضه من الخيرات ، متى اتفقت له قوة قريحة جبلية جيدة لاستنباط ما يحتاج إليه في الأفعال التي ينال بها الخير الذي هو مقصوده : من لذة أو كرامة أو غير ذلك ، ويضاف إلى ذلك جودة الإتياء بمن تقدم من الملوك الذين كان مقصدهم مقصده^(١) .

ومن هذا النص الطويل تبين ما يلي :

١ - أن الفارابي يخلط بين الأخلاق والسياسة ، ولا يميز البحث في أحد العلمين عن البحث في العلم الآخر ، ولا موضوعات كلا العلمين ، ولا الغاية منها .

وهذه النظرة هي نفس نظرة أفلاطون وأرسطو ، إذ

(١) الفارابي : « أحوال العلوم » ص ١٠٢ - ١٠٧ ، ط ٢ ، القاهرة سنة ١٩٤٩ . وقد صححها ما رأينا وحرب تصحيحه في نص هذه النشرة .

المعمورة»^(١).

« ينبغي علينا ألا نعيش في مدن وأقاليم (أو أمم)، يتميز بعضها عن بعض بقواعد خاصة للعدالة، بل يجب أن نعتبر كل الناس أبناء أمة واحدة وأبناء مدينة واحدة، ويجب أن تكون هناك حياة واحدة ونظام *κοσμος* واحد كأنهم جميعاً قطع واحد يرمي في مرعى مشترك *πομος*»^(٢). وقد عمل زنون وخلفاؤه الروافيون على تحطيم فكرة «المدينة» وصاروا دعاة لفكرة أن العالم يجب أن يكون دولة واحدة.

ولكن من المؤسف أن الفارابي لم يتوسع في فكرة الدولة العالم هذه ولم يشر إليها إلا في ذين السطرين اللذين أوردناهما عن «آراء أهل المدينة الفاضلة».

٣

المدينة الفاضلة

ويتحدث الفارابي عن المدينة الفاضلة، لا عن المدينة المثل أو اليوتوبيا *utopia*

وعنده أن «المدينة الفاضلة تشبه البدن السامّ الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه. وكما أن البدن أعضاء مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء أخرى فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة - وهذه في المرتبة الثانية -، وأعضاء أخرى تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية، ثم هكذا إلى أن ينتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترس أصلاً. وكذلك المدينة: أجزاءها مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيات. وفيها إنسان هو رئيس، وأخر تقرب مراتبها من الرئيس. وفي كل واحد منها هيئة ومملكة يفعل بها فعلاً يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس. وهؤلاء هم أولو المراتب الأولى. ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء. ثم هكذا ترتب أجزاء المدينة، إلى أن تنتهي إلى آخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يُخدمون، ويكونون في أدنى المراتب، ويكونون هم الأسفلين».

والفارابي يأخذ بما أخذ به اليونانيون عامة وأكده أرسطو («السياسة» ص ١٢٧٢ أس ٥) من أن المدينة هي أفضل هذه المجتمعات، رغم أن هذا إن انطبق على بلاد اليونان فإنه لم يكن ينطبق على العالم الإسلامي الذي كان يعيش فيه ولا على الشرق بعامة، حيث لم توجد الدولة - المدينة، بل الدولة - الأمة أو الدولة الملة. يقول الفارابي إن «الخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة، لا بالاجتماع هو أنقص منها. ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور؛ فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة. فالمدنية التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة. والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل» (الكتاب نفسه ص ١١٨).

لكنه مع ذلك يتجاوز نطاق المدينة فيتحدث عن الأمة ويقول: «والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة» ثم يتجاوز الأمة الواحدة إلى الجماعة الإنسانية العالمية كلها فيقول مباشرة: «وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة» (الكتاب نفسه ص ١١٨).

وهكذا تجاوز الفارابي نظرية أرسطو المحدودة بالمدينة اليونانية، بل تجاوز النظرية القومية المحدودة بالأمة، واستشرّف ببصره إلى الإنسانية كلها بوصفها مجتمعاً واحداً تتعاون أعمه على بلوغ السعادة.

والفارابي في هذه النظرة إلى العالمية والدولة - العالم ربما يكون قد تأثر بآراء الروافيين ونحن نعلم أن الفلسفة الرواقية تنظر إلى الكون كله على أنه وحدة واحدة يسودها العقل؛ وما الاعتقاد الرواقي في العالم - الدولة أو الدولة - العالم إلا المظهر السياسي لهذه النظرة الفلسفية في الكون. وعند الرواقية «أن الكون بأسره جوهر واحد، طبيعة واحدة». والكون كله مجتمع كوني واحد، ودولة واحدة. ويقول فلوطرخس عن زنون الرواقي (٣٣٥ - ٢٦٣ ق. م) إن زنون كان يقرر أنه

(١) Plutarch: de alex. Fort. 1.6. وكلمة *κοσμος* معناها النظام، والكون، وكلمة

تدل على «القانون»، كما تدل على «المرعى».

(٢) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١١٧ - ١١٨.

يكون لديه استعداد فطري للرياسة؛ وأن تتكوّن لديه الملكة الإرادية لتولي أعمال الرياسة.

ويرى الفارابي أن رئيس المدينة الفاضلة « ينبغي أن تكون صناعته صناعة لا يمكن أن يخدم بها أصلاً، ولا يمكن فيها أن ترثها صناعة أخرى أصلاً، بل تكون صناعته صناعةً: نحو غرضها تؤمّ الصناعات كلها، وإياها يقصد بجميع أفعال المدينة الفاضلة. ويكون ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرثه إنسان أصلاً، وإنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل^(١). وهنا يخرج الفارابي عن وصف الرئيس الإنسان، إلى وصف الرئيس الذي هو فوق الإنسان، أو يكون إنساناً يوحى إليه الله بتوسط العقل الفعّال، « ويكون بما يفيض منه إلى عقله المتفعل حكماً فيلسوفاً ومتعلّماً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوّته المتخيّلة نبياً منذراً بما سيكون وغبراً بما هو الآتي من الجزئيات... وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الانسانية، وفي أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعّال... وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس^(٢)».

وبهذه الصفات يصف الفارابي رئيساً مثالياً للمدينة الفاضلة، بل للامة الفاضلة، بل « للمعمورة من الأرض كلها ».

٥

خصال رئيس المدينة الفاضلة

وهذه حال لا تكون « إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فُطر عليها.

أحدها: أن يكون تامّ الأعضاء، قواها مؤاتيةً أعضائها على الأعمال التي شأنها أن تكون بها؛ ومتى همّ عضو^(٣) من أعضائه بعمل يكون له أثر عليه بسهولة^(٤).

<٢> ثم أن يكون بالطبع جيّد الفهم والتصور لكل ما يقال له، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل، وعلى

غير أن أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التي لها « هي » قوى طبيعية. وأجزاء المدينة، وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية. على أن أجزاء المدينة مطبوعون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح لها إنسان بشيء دون شيء. غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها، بل بالملكات الإرادية التي تحصل لها، وهي الصناعات وماشاكلها. والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية^(٥).

وتشبه المدينة بالبدن نجد نظيراً له عند أرسطو، حين يشبه أجزاء المدينة بأجزاء الحيوان^(٦)، بيد أن الفارابي توسّع في المقارنة والتشبيه أكثر مما فعل أرسطو.

¶

رئيس المدينة (رئيس الدولة)

ورئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيها ينحصر، وله أفضل ما يشاركه فيه غيره من أعضاء المدينة، شأنه شأن العضو الرئيس في البدن - وهو القلب - إذ هو بالطبع أكمل الأعضاء، وأتمها.

ورئيس المدينة هو « السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها، والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها وفي أن ترتب مراتبها؛ وإن اختلف منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله^(٧)».

كذلك يقول الفارابي عن رئيس المدينة إن نسبتبه إلى سائر أجزاء المدينة كنسبة السبب الأول (= الله) إلى سائر الموجودات. ولهذا ينبغي على أجزاء المدينة الفاضلة أن تحتذي بأفعالها حدو مقصد رئيسها الأول.

ومضي إلى بيان صفات رئيس المدينة الفاضلة فيقول: إن « رئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين: أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معداً لها، والثاني: بالهيئة والملكة الإرادية^(٨). يعني أنه ينبغي أن يتوافر فيه شرطان: أن

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١١٨-١١٩. بيروت سنة ١٩٧٣.

(٢) أرسطو: «السياسة» ص ١٢٩ ب ٢٥-٣٩.

(٣) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٢٠.

(٤) الكتاب نفسه ص ١٢٢.

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٣.

(٢) الكتاب نفسه ص ١٢٥-١٢٦.

(٣) الكتاب نفسه ص ١٢٦.

(٤) ... هكذا ينبغي تصحيح النص الوارد في المخطوطات

أفلاطون في كتاب « السياسة ». والواقع أن الفارابي ينقلها هنا عن كتاب « السياسة » لأفلاطون (م ص ٦٨٤-١٤٨٧)، حين يتحدث سقراط عن الحاكم الفيلسوف أو الفيلسوف الحاكم وما ينبغي أن يتوافر فيه من صفات؛ وهي في نظر سقراط - أفلاطون :

١ - أن يكون حريصاً على تذوق كل العلوم ومهتماً بالدراسة ، وشديداً الاستطلاع ؛

٢ - أن يتعلق في كل شيء بالجواهر والماهية ؛

٣ - أن يكون عباً للصدق ، ولا يقرّ أبداً بالكذب ؛

٤ - أن يكون معتدل المزاج ، غير شره مطلقاً ، وغير متعطش للثروات ؛

٥ - أن لا يطلب إلا لذة النفس وحدها ، مفرحاً لذات البدن ؛

٦ - أن يكون كبير النفس ، مترفعاً عن الصغائر ؛

٧ - أن يكون شجاعاً لا يخاف الموت ؛

٨ - أن يكون جيد الحفظ لما يتعلمه ، ذا ذاكرة قوية .

٩ - أن يسهل عليه فهم ما يتعلمه ؛

١٠ - أن يكون طبعه ذا ذوق وأناقاة واتزان ؛

١١ - أن يكون عباً للعدالة ؛

١٢ - أن يكون ذا فطنة ، أي حكمة عملية .

وواضح تماماً من بيان صفات الفيلسوف الحاكم عند أفلاطون كما عرضها في كتاب « السياسة » أن الفارابي في كتابيه «تحصيل السعادة» و«آراء أهل المدينة الفاضلة» إنما نقل ما ذكره أفلاطون دون أن يضيف إليه شيئاً ذا بال، كما اعترف هو نفسه في كتاب «تحصيل السعادة» .

ويعترف الفارابي بأن من العسر اجتماع هذه الخصال الشثني عشرة في إنسان واحد، وإنما يوجد في الواحد بعد الواحد، والأقل من الناس» (آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٢٩ س ٤) . ولهذا يرى أن يكفي في الرئيس الذي من المرتبة الثانية بالشروط التالية الست :

وأحدها : أن يكون حكيماً .

والثاني : أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسُنن والسُبر

حسب الأمر في نفسه .

<٣> ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه ، وفي الجملة : لا يكاد ينساه .

<٤> ثم أن يكون جيد الفطنة ، ذكياً ، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دلّ عليها الدليل .

<٥> ثم أن يكون حسن العبارة ، يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضره إبانة تامة .

<٦> ثم أن يكون عباً للتعليم والاستفادة ، متقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤله تعب التعلم ، ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه .

<٧> ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنباً بالطبع للعب ، ميقضاً للذات الكائنة عن هذه .

<٨> ثم أن يكون عباً للصدق وأهله ، ميقضاً للكذب وأهله .

<٩> ثم أن يكون كبير النفس ؛ عباً للكرامة : تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور ، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها .

<١٠> ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيته عنده .

<١١> ثم أن يكون بالطبع عباً للعدل وأهله ، وميقضاً للجزور والظلم وأهلها ، يعطي النصف من أهله ومن غيره ويحث عليه ؛ ويؤتي من حل به الجور مؤاتياً لكل ما يراه حسناً وجيلاً ؛ ثم أن يكون عدلاً غير صعب القياد ، ولا جروحاً ولا لجوجاً إذا دُعي إلى العدل ، بل صعب القياد إذا دُعي إلى الجور وإلى القبيح .

<١٢> ثم أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل ، جسوراً عليه ، مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس^(١) .

ويكرر الفارابي ذكر هذه الخصال في كتابه «تحصيل السعادة»^(٢) ، ويذكر أن هذه هي الشروط التي ذكرها

(١) الفارابي : وآراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٢٧ - ١٢٩ .

(٢) الفارابي : وتحصيل السعادة ص ٤٤ - ٤٥ ، جبراباد ، سنة ١٣٤٥ هـ .

جميع ما تنال به السعادة أن تكون المهنة الملكية التي فيها هي الفلسفة على الإطلاق، وأن الفلاسفة يكونون أعظم أجزائها، ثم يليهم سائر أهل المراتب»^(١).

ومن هذا كله يتبين أن الفارابي في نظرياته السياسية إنما اعتمد على أفلاطون. ولهذا نراه يلخص محاوره «التواميس» لأفلاطون تلخيصاً وافياً في رسالته التي بعنوان «تلخيص نواميس أفلاطون» والتي قمنا بنشرها (في كتاب: أفلاطون في الإسلام، ص ٣٤-٨٣؛ طهران، سنة ١٩٧٤).

٦

مضادات المدينة الفاضلة

ويضاد المدينة الفاضلة:

١- المدينة الجاهلة (أو الجاهلية)

٢- المدينة الفاسقة

٣- المدينة المتبدلة

٤- المدينة الضالة.

١- أما المدينة الجاهلة فهي التي لم يعرف أهلها السعادة، ولا خطرت ببالهم. وإن أرشدوا إليها لم يفهموها ولم يعتقدوها. وإنما عرفوا من الخيرات بعض ما يظن في الظاهر أنها خيرات مثل سلامة الأبدان والثراء والاستمتاع باللذات، وأن يكون المرء غلّ وهواه، وأن يكون مكزماً معظماً. فتلك هي السعادة في نظر أبناء هذه المدينة، والسعادة العظمى الكاملة هي اجتماع هذه كلها. وأضدادها هي أفات الأبدان والفقر وعدم التمتع باللذات، وأن لا يكون غلّ وهواه وأن لا يكون مكزماً.

وهذه المدينة الجاهلة على أنواع منها:

٢- المدينة الضرورية، وهي التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والسكن والتكسح، والتعاون على استفادتها.

ب- والمدينة البدالة هي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة، ولا يتفقوا باليسار في شيء آخر، لكن على أن اليسار هو الغاية في الحياة.

التي دبرها الأولون للمدينة، محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتماها.

والثالث: أن تكون له جودة استنباط فيها لا يحفظ عن السلف فيه شريعة، ويكون فيها يستنبط من ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين.

والرابع: أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث، مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون، ويكون متحريراً فيها يستنبط من ذلك صلاح المدينة.

والخامس: أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين، وإلى التي استنبط بعدهم من احتذى فيه حذوهم.

والسادس: أن يكون له جودة تأت ببدنه في مباشرة أعمال الحرب، وذلك أن تكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة»^(٢).

الصفة الأولى أهم هذه الصفات، حتى إنه وإذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط، ولكن وجد اثنان: أحدهما حكيم، والثاني فيه الشرائط الباقية، كانا هما رئيسين في هذه المدينة. فإذا تفرقت هذه (أي: الشرائط) في جماعة، وكانت الحكمة في واحد، والشرط الثاني في واحد، والشرط الثالث في واحد، والشرط الرابع في واحد، والشرط الخامس في واحد والشرط السادس في واحد، وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل فمضى اتفاق في وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرئاسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك، وكانت المدينة تعرض للهلاك. فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك»^(٣).

إن الحكمة هي الشرط الذي لا غنى عنه لوجود رئيس في المدينة الفاضلة. وهذا أيضاً متأثر بما ذهب إليه أفلاطون في كتاب «السياسة». ويتأيد هذا من ناحية أخرى بما قاله الفارابي في تلخيصه لمحاوره «السياسة» فقال إن أفلاطون يرى أن المدينة الفاضلة «يلزم من فيها -إن كان مزعماً أن يوجد فيها

(١) الفارابي: «فلسفة أفلاطون وأثرها» في كتابنا: «أفلاطون في الإسلام» ص ٢٣. طهران، سنة ١٩٧٤.

(٢) الفارابي: «آراء أهل الحجة الفاضلة» ص ١٢٩، ١٣٠.

(٣) الكتاب نفسه ص ١٣٠.

وربما كان هذا الوصف أقرب ما يكون انطباقاً على ما يسمى «حكومة الأغنياء».

٢- والصعوبة الثانية في عبارة: المدينة «الجماعية». ولكن الوصف الوارد في «السياسة المدنية» (ص ٩٩) يوضح المعنى المقصود منها، إذ ورد فيه: «فإنما المدينة الجماعية فهي المدينة التي كل واحد من أهلها مطلق غل لنفسه يعمل ما يشاء وأهلها متساوون، وتكون سُبَّتُهُمْ أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلاً. ويكون أهلها أحراراً يعملون ما شئوا، ولا يكون لأحد على أحد منهم ولا من غيرهم سلطان إلا أن يعمل ما تزول به رحمتهم. فتحدث فيهم أخلاق كثيرة وهم كثيرة وشهوات كثيرة والنزاد بأشياء كثيرة لا تحصى كثرة، ويكون أهلها طوائف كثيرة متشابهة ومتباينة لا تحصى كثرة. فتجتمع في هذه المدينة تلك التي كانت متفرقة في تلك المدن كلها الخسيس منها والشريف وتكون الرئاسات بأي شيء اتفق من سائر تلك الأشياء التي ذكرناها. ويكون جمهورها الذين ليست لهم ما للرؤساء مسطرين على أولئك الذين يقال فيهم إنهم رؤساؤهم، ويكون من يرأسهم إنما يرأسهم بإرادة المروسين، ويكون رؤساؤهم على هوى المروسين. وإذا استقصى أمرهم لم يكن فيهم في الحقيقة لا رئيس ولا مرموس»^(١).

وربما كان هذا الوصف أقرب إلى تصوير النظام الديمقراطي لأنه يؤكد الحرية والمساواة وكون الرؤساء على هوى المروسين، وهذه خصائص النظام الديمقراطي، وسائر الصفات هي صفات الديمقراطية كما شاهدناها أفلاطون في أثينا في القرن الخامس والصف الأول من القرن الرابع. فقد كانت هذه الديمقراطية كما قال عنها ثوكوديدس (الكتاب الثاني ٢: ٦٥) «تقوم على إسلام إدارة شؤون المدينة إلى أهواء الدماء». ويقول أفلاطون في كتاب «السياسة» (ص ٥٥٧ وما يليها) إن الديمقراطية تنشأ حين يكسب الفقراء ويقتلون أو ينفون خصومهم، ويعطون باقي الناس حقوقاً متساوية وفرصاً متكافئة لتولي المناصب، ويكون اليقين فيها عادة بالقرعة وفي الديمقراطية حرية في القول كبيرة موفورة، وكل فرد له الحرية في أن يفعل ما يشاء... ويرتب حياته كما يحلو له... وتختلف الأخلاق إلى أقصى درجة... وتنوع الأخلاق، مثل تنوع الألوان في ثوب مزركش، يجعلها تبدو جذابة... وهي

جـ - ومدينة الخسة والسقوط، وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة: من المأكول والمشروب والمتكوح، وبالجملة: اللذة من المحسوس والتخيّل وإثارة الهزل واللعب بكل وجه، ومن كل نحو.

١- ومدينة الكرامة، وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرّمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم، معجدين معظمين بالقول والفعل، ذوي فخامة وبهاء، إما عند غيرهم وإما بعضهم عند بعض، كل إنسان على مقدار محبته لذلك، أو مقدار ما أمكنه بلوغه منه.

هـ - ومدينة التغلب، وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، المستعین أن يقهرهم غيرهم، ويكون كذهم اللذة التي تالهم من الغلبة فقط.

و- والمدينة الجماعية هي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل واحد منهم ما شاء لا يمنع هواه في شيء أصلاً^(٢).

وفي هذا النص صعبتان لغويتان هما:

١- «المدينة البذالة» ماذا يقصد بها؟ لقد وردت في طبعتي كتاب «السياسة المدنية»^(٣) بصورة: النذالة (بالذال وقبلها نون) وهو تحريف صارخ إذ وصفها بعد ذلك لا يسمح بذلك. ولعل الصواب أن تكون: مدينة البذالة، أي مدينة التجار؛ ويؤيد ذلك وصفها بأن هدف أهلها هو التعاون على نيل الثروة واليسار والاستكثار من اقتناء الضروريات وما قام مقامها من الدرهم والدينار وجمعها فوق مقدار الحاجة إليها، لا لشيء سوى محبة اليسار فقط والشح عليها، وأن لا ينفق منها إلا في الضروري مما به قوام الأبدان: وذلك إما من جميع وجوه المكاسب، وإما من الوجوه التي تنأت في ذلك البلد. وأفضل هؤلاء عندهم أسرهم وأجودهم احتيالاً في بلوغ اليسار. ورئيسهم هو الإنسان القادر على جودة التدبير لهم فيما يكسبهم اليسار، وفيما يحفظه عليهم دائماً. واليسار ينال من جميع الجهات التي منها يمكن أن ينال الضروري وهي: الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصية، ثم المعاملات الإرادية مثل التجارة والإجارة وغير ذلك^(٤).

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٣٢، ١٣٣.

(٢) ص ٨٨ من ١، ١١ بيروت سنة ١٩٦٤.

(٣) الفارابي: «كتاب السياسة المدنية» ص ٨٨، بيروت، سنة ١٩٦٤.

(٤) الكتاب نفسه ص ٩٩.

أولى بالرياسة من أحد؛ فمضى سَلَمَت الرياسة فيها إلى أحد فما أن يكون أهلها متطوّلين بذلك عليه، وإما أن يكونوا قد أخذوا منه أموالاً أو عيوضاً أخرى^(١).

وفصل الفارابي هذه الأنواع تفصيلاً أوسع وأوضح في كتاب «السياسة المدنية» فليرجع إليه القارئ لمزيد من التفصيل. عل أنه في هذا الباب كله لا يكاد يخرج عما أورده أفلاطون في المقالة الثامنة من «السياسة» (ص ٥٤٣-٥٩٢).

خاتمة

بفضل الفارابي توطدت أركان الفلسفة في العالم الإسلامي، واتخذت طابعها الذي سيكون لها بعد ذلك حتى ابن رشد، وهو المزج بين الأفلاطونية والأفلاطونية من ناحية، والفلسفة الأرسطية والمثالية من ناحية أخرى، في نظرة في العالم عل حظ كبير من الأصالة في التركيب.

وإذا كان الفارابي لم يخلف تلامذة مباشرين، لأنه عاش وحيداً، فإن الفلاسفة التاليين، وعلى رأسهم ابن سينا، سيعتمدون عليه ليس فقط في فهم الفلسفة اليونانية، بل وأيضاً في وضع كثير من الآراء والنظريات.

لناجيل

Valentin Weigel

صوفي وفيلسوف ألماني. ولد في Naundorf (بالقرب من Gnossebain في سكسونيا في سنة ١٥٣٣، وتوفي في Zschopau (في ارتسج) في ١٠ يونيو سنة ١٥٨٨.

عاش في وحدة واعتزال. ودرس الصوفية، واشتأز من المجادلات اللاهوتية، ومن تزايد الطابع الشكلي والسياسي في المذهب الرسمي للبروتستانتية اللوثرية، ورأى في ذلك خيانة لروح لوثر.

وخوفاً من الرقابة التي فرضها البروتستانت، لم ينشر شيئاً من كتبه. ومن هنا تار الخلاف حول صحة نسبة بعضها إليه. ومن أبرز مؤلفاته، وقد نشرت بعد وفاته:

١ - «الحياة الدائمة»، هلم سنة ١٦٠٩

تحتوي عل كل غلط ممكن، بسبب ما تبيته من حريات... وليس في الديمقراطية ارغام عل ممارسة السلطة إذا كنت قادراً عليها، أو عل الخضوع للسلطة إذا كنت لا تريد الخضوع لها؛ وتستطيع أن تتمتع من المشاركة في الحرب، إذا نشبت الحرب، كما أن في استطاعتك أن تثير حرباً خاصة في وقت السلام إذا كنت لا تحب السلام؛ وإذا وجد قانون يمنعك من تولي منصب سياسي أو قضائي، ففي وسعك مع ذلك أن تتولى أيها شئت إن مرّ بك.

وواضح كل الوضوح أن ها هنا تشابهاً تاماً بين المدينة الجماعية، والديمقراطية كما وصفها أفلاطون ولهذا يجب أن نقرأ: الجماعة (يفتح الجيم)^(١)، نسبة إلى الجماعة δῆμος (الشعب، الجماعة).

ونتابع ذكر باقي مضادات المدينة الفاضلة:

٢- المدينة الفاسقة: وتتفق في الآراء عل الآراء الفاضلة، أما في الأفعال فتتسلك سلوك أهل المدن الجاهلة.

٣- المدينة المتبدلة: وهي التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك، واستحالت أفعالها إلى غير تلك^(٢).

٤- المدينة الفائلة: هي التي نُصبت لها مبادئ غير حقيقية، ونصبت لها سعادة غير التي هي في الحقيقة سعادة وحوكت لها سعادة أخرى غيرها، ورسمت لها أفعال وآراء لا تنال بشيء منها السعادة^(٣). ويكون قد استعمل في ذلك التموهيات والمخادعات والغرور^(٤).

وملوك المدن المضادة للمدينة الفاضلة مضادون للملوك هذه الأخيرة، ورياستهم مضادة للرياسات الفاضلة.

وهكل رئاسة جاهلية إما أن يكون القصد منها التمكن من الضروري، وإما اليسار، وإما التمتع باللذات، وإما الكرامة والذكر والمديح، وإما العلبة، وإما الحرية. فلذلك صارت هذه الرئاسات تشرى شراءً بالمال وخاصة الرئاسات التي تكون في المدينة الجماعية: فإنه ليس أحد هناك

(١) من العار أن يقرأها يوسف كرم وكذلك د. محار باشر «السياسة المدنية» بكسر الجيم عل أنها نسبة إلى الوقاع الجسي!

(٢) الفارابي: وآراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٣٣.

(٣) راجع الفارابي: «السياسة المدنية» ص ١٠٤. بيروت سنة ١٩٦٤.

(٤) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٣٣. بيروت ١٩٧٣.

(١) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ١٠١

قائيل

Eric Weil

مفكر فرنسي من أصل ألماني.

ولد في سنة ١٩٠٤، وتوفي في سنة ١٩٧٧ في نيس.

تعلم في الجامعات الألمانية، وكان تلميذاً لإرنست كاسيرر. ثم اضطر إلى مغادرة ألمانيا مع مجيء النازية إلى الحكم، وانتقل إلى فرنسا وتجنس بالجنسية الفرنسية. وأخذ أسيراً في سنة ١٩٤٠ عقب استيلاء الألمان على فرنسا، ثم أفرج عنه بعد الحرب. وحصل على الدكتوراه من جامعة باريس برسالتين: الكبرى بعنوان: «منطق الفلسفة» (عند الناشر ثران، سنة ١٩٥٠)، والصغرى بعنوان: «هيجل والدولة» (ثران، سنة ١٩٥٠). وصار أستاذاً في جامعة ليل Lille ثم في جامعة نيس Nice.

كان من انصار الليبرالية، ولهذا قام بتحليل الماركسية وبيان مناقصتها وآثارها، وبين ذلك في كتابه «الفلسفة السياسية» (ثران، سنة ١٩٥٦).

ومن كبه الأخرى نذكر:

«مقالات ومحاضرات» Essais et Conférences (عند الناشر Plon في جزئين، سنة ١٩٧٠، سنة ١٩٧١).

«مشاكل كنتية» (ثران، سنة ١٩٦٣) Problèmes.
Kantiens.

فتجنشتين

Ludwig Wittgenstein

منطقي ومن فلاسفة اللغة.

ولد في فيينا في ٢٦ أبريل سنة ١٨٨٩، وتوفي في كمبرج في ٢٩ أبريل سنة ١٩٥١.

درس الهندسة في برلين ومانشستر. وعني بدراسة الرياضيات والأسس المنطقية التي تقوم عليها، فالتحق بجامعة كمبرج حيث درس المنطق الرياضي على يد برتراند رسل في سنة ١٩١٢. فكان لتعاليم رسل تأثير بارز في تفكيره وفي الأفكار التي سجلها فتجنشتين في بحث له بعنوان:

٢ - رسالة في الحياة السعيدة، هله سنة ١٦٠٩

٣ - رسالة جميلة في الصلاة، هله سنة ١٦١٢

٤ - في مكان العالم، هله سنة ١٦١٣

٥ - محادثة في المسيحية، هله سنة ١٦١٤

٦ - حوار حول المسيحية الصحيحة، همبورج سنة ١٦٢٢

٧ - اعرف نفسك Newenstadt سنة ١٦١٥

يندرج فايغل في سلسلة كبار الصوفية الألمان من السيد اكهوت حتى يعقوب ييمه الذي كان فيما يبدو من تلاميذه.

ومذهبه في التصوف روحاني محايث. وعنده أن الله وحدة لا يمكن وصفها، وهي غير محدودة، ولا محبذة. والخلق هو كشف الله عن نفسه. وكل مخلوق هو أكثر من مجرد صورة لله، إن ماهيته إلهية. ولا موجود خارج الله، بل كل موجود موجود في الله. وحضور الله في كل المخلوقات يربط بينها برابطة ضرورية لا انفصام لها. وليس فقط كل الناس، بل وكل الموجودات سواء؛ وإنما يأتي التفاوت عما هو فزياتي. وبالتالي عما هو ظاهري. ولما كانت ماهية كل شيء إلهية، فلا يوجد كائن هو شرير في جوهره. والإنسان هو من جهة: سلمي تجاه الله من حيث أنه يفنى فيه، ومن جهة أخرى: إيجابي من حيث هو يشارك في الطبيعة الفعالة لله.

والإنسان مختصر شريف جامع لكل الكون، وفي هذا نجد ما يذكرنا بكلام محي الدين بن عربي إن الإنسان عالم صغير. ولما كان يحتوي على كل الحقيقة الواقعية في مراحل ذاته، فهو ليس في حاجة إلى البحث عنها في خارج ذاته.

وفعل المعرفة هو انطواء على الذات، والواقع الخارجي هو مجرد مناسبة ودافع إلى المعرفة.

مراجع

- H. Maier: Der mystische Spiritualismus V. Weigels. Götersloh, 1926.
- W. Zeller: Die Schriften V. Weigels, eine literarkritische Untersuchung, Berlin, 1940.
- A. Koyré: Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand. Paris, 1955.

ونيو يورك سنة ١٩٥٨، ثم 16-1941 Notebooks في نيو يورك سنة ١٩٦١؛ ثم: «محاضرات ومعادنات في علم الجمال وعلم النفس والإيمان الديني في باركلي- أكسفورد سنة ١٩٦٦؛ ورسائل من لودفيج فجنشتين»، أكسفورد سنة ١٩٦٧.

ويمكن تمييز مرحلتين واضحتين في تطور فكره:

(أ) مرحلة «الرسالة المنطقية الفلسفية».

(ب) مرحلة تدريسه في كمبرج، ويتجلى خصوصاً في كتابه الثاني الرئيسي: «مباحث منطقية».

في المرحلة الأولى عمل في أثر مور ورسل على تعمق التحليل اللغوي والتصورات المنطقية الفلسفية، عند كل من ج. إي. مور ورسل. وجمع فيها بين التجريبية والعقلية.

وفي المرحلة الثانية اتجه إلى النظر إلى الفلسفة على أنها تحليل لغوي يتحرر من الأساليب الحاضرة التي لجأت إليها الوضعية الجديدة. وأسهم بذلك في تكوين وتوجيه المدارس التحليلية الانجليزية الناشئة في جامعتي كمبرج وأكسفورد.

(أ) مرحلة الرسالة المنطقية الفلسفية:

صاغ فجنشتين أفكاره الأساسية في «الرسالة...» في سبع قضايا أساسية يتوجها قضايا أخرى ميزها بأرقام عشيرة. وهذه الأفكار الأساسية تدور حول موضوعين: (الأول): تحليل طبيعة اللغة وقدرتها على التمثيل الرمزي والبحث عن الطابع الخاص للغة المنطقية والرياضية. واللغة التي يبحث فيها فجنشتين هي اللغة المثالية الكاملة التي ينبغي عليها بغض النظر عن نحو اللغات الخاصة الجزئية التكلم بها أن تعكس في تركيبها التركيبي المنطقي للحقيقة الواقعية. وهذه اللغة تكون ذات معنى من حيث هي صورة للعالم: فالعلامات البسيطة (الأسماء) في القضايا تناظر أشكال الموضوعات (الأشياء) في الموقف الواقعي. وتبعاً لذلك فإن معنى القضية هو القدرة على رصف الوقائع الممكنة. ومعنى هذا أنه توجد وقائع بسيطة (وقائع- ذرات) تناظرها قضايا بسيطة جداً (أولية أو ذرية)، ولو لم توجد وقائع- ذرات، لتوقف معنى القضية دائماً على حقيقة قضية أخرى، ولن يكون هناك صورة للعالم. ويقصد من «الوقائع- الذرات»: المعطيات المباشرة، أي وقائع الإحساس بوصفها عناصر واحدة لا هي ذاتية ولا هي موضوعية. وعلى أساس القضايا الذرية يقوم كل بناء اللغة. أما القضايا غير الأولية (الجزئية) الناشئة عن ربط

«بحث منطقي فلسفي» (بالألمانية) Logisch-Philosophische Adhandlung (نشر في «حوليات فلسفة الطبيعة» Ann. d. Natur philosophie في سنة ١٩٢١ ص ١٨٥-٢٦٢). وقد أعاد نشر هذا البحث بعد ذلك بعام، في سنة ١٩٢٢، في لندن مع مقدمة لبرتراند رسل وترجمة انجليزية بعنوان- Tractatus logico-philosophicus (وله طبعة ثانية منقحة، ظهرت في سنة ١٩٣٣).

ثم عاد إلى وطنه، النمسا، حيث قام بالتدريس في المدارس الأولية. وعاد بعد ذلك في سنة ١٩٢٩ إلى كمبرج، حيث حصل على منحة بحث research fellowship. وفي سنة ١٩٣٩ خلف ج. إي. مور Moore أستاذاً للفلسفة في جامعة كمبرج. وفي أثناء الحرب العالمية الثانية عمل مساعداً صحياً في مستشفى بلندن. وفي سنة ١٩٤٧ ترك التدريس نهائياً.

ولم ينشر في حياته، إلى جانب «الرسالة المنطقية الفلسفية» سوى بحث آخر صغير بعنوان: «تعليقات على الشكل المنطقي» (في «أعمال الجمعية الأرسطية»، ملحق المجلد التاسع، سنة ١٩٢٩ ص ١٦٢-١٧١). لكنه ترك بعد وفاته عدداً كبيراً من المؤلفات المخطوطة، منها:

- ١- «تعليقات على المنطق»، كتبه سنة ١٩١٣
- ٢- «محاضرة عن الأخلاق»، كتبها سنة ١٩٢٩ أو سنة ١٩٣٠.
- ٣- «الكتاب الأزرق»، كتبه سنة ١٩٣٣، سنة ١٩٣٤
- ٤- «الكتاب الأصفر»، كتبه سنة ١٩٣٤، سنة ١٩٤٥
- ٥- «أسس الرياضيات»، كتبه سنة ١٩٣٩

وبعد وفاته قام G.E.M. Anscombe و R. Rhees و G.H.V. Right بنشر كتابه الثاني الرئيسي وهو:

٦- «مباحث فلسفية، Philosophische Untersuchungen (أوكسفورد سنة ١٩٥٣) مع ترجمة إلى الإنجليزية.

ثم كتاب

٧- «ملاحظات عن أساس الرياضيات» Berner-Kongress über die Grundlagen der Mathematik (أوكسفورد ونيويورك سنة ١٩٥٤).

وبعد ذلك نشر رقماً ٣، ٤ في مجلد واحد، في أكسفورد

الفلسفة «معركة ضد اعتلال عقلا بسبب من لغتنا» (ص ٤٧). ومحاول ثنجنشتين في «المباحث الفلسفية» أن يعالج «الأمراض اللغوية».

وقد رفض ثنجنشتين دائماً أن يُعدّ من أعضاء «دائرة فينا» التي أنشأها مورس اشلك وكان من أكبر رجالها رودلف كرنپ R. Carnap.

مراجع

- N. Malcolm: L. Wittgenstein. London, 1958.
- D. Pole: The later philosophy of L. Wittgenstein. A Short introduction. London, 1958.
- E. Stenius: Wittgenstein's «Tractatus». a critical exposition of the main lines of thought. Oxford- Ithaca, N.Y., 1960
- A. Maslow: A study of Wittgenstein's «Tractatus». Berkely, 1961.
- J.P. Griffin: Wittgenstein's logical atomism- Oxford- New York, 1964.
- F. Barone: art. Wittgenstein», in *Enciclopedia filosofica*, Vol. 6.

فرنك (أدولف)

Adolphe Franck

عالم بالفلسفة ذو نزعة روحية.

ولد في Liacoort (Meurthe) بشرقي فرنسا في ٩ أكتوبر سنة ١٨٠٩، وتوفي في باريس في ١١ أبريل سنة ١٨٩٢. وكان أستاذاً في الكوليج دي فرانس، وعضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية.

وقد اشتهر بكتاب «قاموس العلوم الفلسفية» -Dictionnaire de la philosophie (ظهر أولاً في ٦ أجزاء، باريس سنة ١٨٤٤ - سنة ١٨٥٢، وطبع طبعة ثانية في مجلد واحد في باريس سنة ١٨٧٥؛ وطبعة ثالثة في مجلد واحد سنة ١٨٨٥) وفي حرر عدة مواد؛ وعلى الرغم من قِدمه فلا يزال مرجعاً يعتدّ به لما فيه من معلومات وفيرة، وقد كتب فيه مونك مواد الفلسفة الإسلامية واليهودية.

القضايا الذرية بواسطة الثوابت المنطقية («واو»، «أو»، «إذا»... حينئذ، إلخ) فهي دوالٌ لحقيقة هذه القضايا، لأن قيمتها حقيقية تتوقف على قيم حقيقة هذه. وجماع القضايا الذرية والجُزئية ذات المعنى التجريبي يؤلف العلم، وخارجها لا محل لقضايا من غط آخر.

و(الثاني) هو البحث في طبيعة تقريرات المنطق الصوري والرياضيات. فينتهي إلى القول بأن مثل هذه التقريرات ليست سوى قضايا زائفة Pseudo-propositions خالية من المعنى sinnlos: إنها مجرد تحويلات لعلامات لغوية، صحتها لا تتوقف على تحقيق تجريبي، بل على الشكل الباطن الجوهرى للعلامات. والقوانين والاستدلالات المنطقية هي مجموعات من تحصيل الحاصل tautologies وقضايا الفلسفة التقليدية (التي لا تنسب إلى العلم ولا إلى المنطق) هي أيضاً قضايا زائفة ليست فقط خالية من المعنى sinnlos بل وأيضاً غير معقولة unsinnig. والفلسفة ليست مذهباً doctrine، بل نشاط activité يقوم في بيان التناظر بين الوقائع والصور القضائية، وهو تناظر يمكن بيانه، لكنه لا يمكن التعبير عنه. ومن هنا ختمت «الرسالة»... بهذه العبارة: «وعلى لا يمكن الكلام عنه بعدد ينفي السكوت» (القضية السابقة). وإلى ميدان ما لا يمكن التعبير عنه تنسب القيمة أيضاً. والنشاط الوحيد الجائز للفيلسوف هو توضيح الأفكار المعتمة أو الغامضة.

ب) إن لغتنا تشبه مدينة عتيقة هي مشترك من الأزقة والميادين، ومن المنازل المبنية في عصور مختلفة، وتحيط بها ضواح جديدة أكثر انتظاماً وتشابهاً في الشكل. وكل قطاع من القطاعات اللغوية له طريقة خاصة في الدلالة على المعنى، يمكن فهمها بواسطة بناء نموذج لغوي (أو لعبة لغوية sprachspiel) ابتغاء إيضاح استعمال الألفاظ. ومعنى اللعبة اللغوية هو غط استعمالها. ولا ينبغي رد أشكال اللغة إلى جنس واحد، بل يجب تحليل الأنساب التي تربط بينها وتجعل منها أسرة.

ويستج عن هذا نتائج مهمة في نظرم بالنسبة إلى التفلسف. يقول: «إن غلطتنا هي أن نبحث عن تفسير هناك حيث ينبغي أن نرى الوقائع بوصفها ظواهر أصلية، أعني حيث ينبغي أن نقول: إنه تُلعب هذه اللعبة اللغوية. والأمر ليس أمر تفسير لعبة لغوية بواسطة تجاربنا المباشرة، بل إيضاح لعبة لغوية» (مباحث فلسفية ص ١٦٧). وبهذا نصيح

ولد في ١٨٥٦/٥/٦ في فرايبيرغ Freiberg (في إقليم مورايا، وكان آنذاك ضمن الامبراطورية النمساوية، وصار بعد الحرب العالمية الأولى جزءاً من تشيكوسلوفاكيا) من أسرة يهودية، انتقلت إلى فينا وهو في الثالثة من عمره. وفي سنة ١٨٧٣ التحق فرويد بجامعة فينا حيث درس الطب، وتخصص في طب الأعصاب، وقام في مبداه بأبحاث جيدة معملية، نشرها سنة ١٨٨٥ وسنة ١٨٨٦. وكجزء من تدريبه سافر إلى فرنسا، حيث اتصل بعدد من الأطباء الفرنسيين المتخصصين في الأمراض النفسية وعلى رأسهم شاركو (Charcot) وبيرر جانيه (Pierre Janet) وكانوا في علاجهم للأمراض العقلية يستعملون التنويم المغناطيسي. فاهتم فرويد بهذه الطريقة وأجرى تجارب مستعينة بالتنويم المغناطيسي، أولاً في فرنسا، وبعد ذلك في النمسا. فاكشف حينئذ أن من الممكن في أحوال كثيرة جعل المريض، تحت التنويم المغناطيسي، يتذكر حوادث ومشاعر يبدو أنها كانت سبباً في إحداث أعراض مرضية عصبية أو نفسية. فاستنتج من هذا أن استعادة مثل هذه الذكريات وما صاحبها من تجارب انفعالية تفيد في علاج المريض، لأنه وجد أن أعراض المرض كانت تختفي غالباً متى ما كان التذكر ممكناً.

وبالتعاون مع بروير Breuer سعى فرويد لتكميل هذه الطريقة لكنه تبين لها أن التنويم المغناطيسي لا يفيد إلا في مساعدة المريض على التذكر واستعادة التجارب التي أدت إلى المرض. ويزيد من التجارب تبين لبروير أن من الممكن الاستعاضة عن التنويم المغناطيسي بما سماه أحد مرضاه: «العلاج بالمحادثة»، وذلك بأن يتحدث مع المريض في موضوعات انفعالية دون الاستعانة بالتنويم المغناطيسي، لكن بروير ما لبث أن انصرف عن هذه الطريقة في العلاج، لما وجدته في المناقشات مع المرضى حول تفاصيل شخصية وجنسية من أمور محيرة وغير واضحة. أما فرويد فقد وجد في تصريحات مرضاه وما يصحبها من ردود فعل انفعالية وسيلة يمكن استخدامها في العلاج. وهذه الملاحظة أدت به إلى فكرة التحويل Transference وهي من الأدوات الأساسية في التحليل النفسي.

انفصل بروير عن فرويد، لكن هذا الأخير استمر وحده في هذا الطريق، وجمع بين التنويم المغناطيسي وبين العلاج بالمحادثة. لكنه تبين له بعد ذلك أن التنويم غير فعال في بعض الأحوال، لأن بعض المرضى لا يمكن تنويمهم، ولأن

ومن مؤلفاته أيضاً: «القبالة أو فلسفة العبرانيين الدينية» (باريس سنة ١٨٤٣ ط ٢ سنة ١٨٨٩)، «الفلسفة والدين» (باريس، سنة ١٨٦٧).

فرنك (سيمون)

Semen Frank

مفكر روسي، ولد في موسكو في ١٦ يناير سنة ١٨٧٧، وتوفي في لندن في ١٠ ديسمبر سنة ١٩٥٠ دُرس الاقتصاد والقانون في موسكو. ثم انتقل إلى برلين حيث بدأ يهتم بالفلسفة. وفي سنة ١٩٠٧ بدأ في تدريس الفلسفة في مدينة بطرسبرج، وشغل كرسي الفلسفة في جامعة ساراتوف في سنة ١٩١٧.

ونفي من روسيا في سنة ١٩٢٢، فارتحل إلى برلين، وقام بالتدريس في جامعتها حتى سنة ١٩٣٧، حيث انتقل إلى باريس. وبعد الحرب العالمية الثانية عاش في لندن.

وفلسفته ميتافيزيقا متأثرة بهيرل والظاهرية. ومن أهم مؤلفاته:

- ١- «الفلسفة والحياة»، بطرسبرج سنة ١٩١٠
- ٢- موضوع المعرفة، بطرسبرج، سنة ١٩١٥ (ترجمة فرنسية بعنوان: «المعرفة والوجود»، باريس سنة ١٩٣٧).
- ٣- «مناهج العلوم الاجتماعية»، برلين سنة ١٩٢١
- ٤- «المعرفة الحية»، باريس سنة ١٩٢٣
- ٥- «النظرة الروسية»، برلين سنة ١٩٢٦
- ٦- «الله معنا»، لندن سنة ١٩٤٦
- (٧) «النور في الظلمة»: بحث في الأخلاق المسيحية والفلسفة الاجتماعية، باريس سنة ١٩٤٩.

مراجع

- N.O. Lossky: Histoire de la philosophie russe, pp. 276-306. Paris, 1934.

فرويد

Sigmund Freud

مؤسس التحليل النفسي.

إلى حدوث عدم التكيف النفسي فيه. وباستمرار العملية، عملية ترك المخاطر الحرة تفصح عن نفسها دون رقيب، وقيام المحلل بتفسير المادة المتحصلة عن ذلك، يكتشف المريض والمحلل أن ثم علاقة بين التجارب الماضية وبين الأحوال الراهنة غير السوية التي يعانيها المريض.

مبادئ الحياة النفسية كما يراها فرويد:

الفكرة الأساسية التي يقوم عليها مذهب فرويد هي أن الغرض الأساسي من كل فعل يقوم به الإنسان هو تحصيل أكبر لذة وجعل الألم أقل ما يمكن. ذلك لأنه رأى أن السلوك يتجه نحو السعادة بمعنى تحصيل أكبر لذة، أو اشباع الحاجات الحسية.

والطفل يسمى إلى تحصيل اللذة بغض النظر عن نتائجها. وفي هذه النقطة يسترشد سلوكه «بجدا اللذة». وكلما كبر تعلم كيف يضبط سلوكه بما يواجهه من حقائق. فيحقق أكبر لذة مع أقل ضرر ناجم عنها. وهذا الاتجاه يسمى «مبدأ الواقع» وهو ثمرة نضوج قدرته على ضبط نفسه. وعملية الضبط، والتخطيط، والتكيف مع الواقع هي «الأناتو» Ego.

وكلما تقدم الطفل في السن وصار مراهماً تتغير قيمه الأخلاقية، فينشأ ما يسميه فرويد بـ «الأناتو الفوقاني» الذي هو ثمرة محاكاة الطفل لسلوك أبويه.

وكل سلوك ذو غرض، وغرضه هو تحصيل أكبر لذة وتقليل الألم الضروري إلى أقل درجة. وفي العادة يوجد أكثر من دافع لتوجيه أي فعل، ومن الدوافع ما هو حاصر ومنها ما هو ناشئ عن تجارب ماضية. وتنشأ المنازعات حين يقع أحد هذه الدوافع في تناقض وتنازع مع باقي الدوافع. وفي عملية النضوج البيولوجي تحدث عدة صعوبات. والتطور يتضمن العثور على بعض وسائل للتكيف مع هذه الصعوبات. ولما كانت مشاكل التطور ذات أصل بيولوجي، فينبغي مواجهتها وحلها بواسطة كل طفل على حدة.

والدوافع، وتجارب الحياة، والموقف الحالي، والقيم الأخلاقية، وضروب بذل الطاقة، والتحريمات كلها تتفاعل معاً لتكوين الشخصية.

ومنط هذا التفاعل يتقرر في الطفولة على أنه ناتج النضوج الفزيائي (الطبيعي) والاجتماعي.

من يتوهم ويعانون تغييراً في الأعراض التي ظهرت عليهم أولاً نتيجة للإعحاء التنويم قد تظهر عليهم فيما بعد أعراض أخرى. ومن هنا انصرف فرويد إلى طريقة «العلاج بالمحادثة» أكثر فأكثر، وقلل اعتماده على التنويم حتى لم يعد يقيده إلا في جعل المريض يسترخي ويطلق العنان لعقله. لكنه كان من الضروري القيام بنوع من الرقابة على انطلاق المريض في سرد المعاني المترابطة. ووجد فرويد أن تحليل أحلام المريض هو وسيلة نافعة في إحداث هذه الرقابة.

وخلال هذا كله كان فرويد يولي أهمية خاصة لما يرد في هذه المحادثات العلاجية من تصريحات المرضى عن مشاكلهم الجنسية بخاصة، مما جعله يرجع إلى الغريزة الجنسية الأصل في كثيره إن لم يكن في كل الأمراض العصبية والنفسية. وهو الاتجاه الذي أنكره عليه زميله يوسف بروير فأنفصل عنه.

وقد رأى فرويد أن اهتمام عالم النفس وعالم الأمراض النفسية يجب أن ينصب على طبيعة تجارب الشخص في الحياة، وكيف حدثت كل واحدة من هذه التجارب، وكيف تفاعلت مع تجاربه السابقة. وافترض أن التجارب الأولى في حياة الطفل ذات أثر كبير في تكوين أساس الشخصية، وأن ما يحدث للإنسان بعد سن المراهقة لا يؤثر إلا قليلاً في غط الشخصية الذي تكون قبل ذلك. ولئن كان اهتمام فرويد قد اتجه في المقام الأول إلى ذوي الأمراض العقلية، فإنه اعتقد أن من الممكن تعميم النتائج التي يصل إليها في دراسة المرضى لتشمل أيضاً كل أنواع السلوك الإنساني.

والمنهج الذي استخدمه هو كما قلنا ترك خواطر المريض تتشال عليه في حرية، مع قيام المحلل النفسي بملاحظة المريض وتفسير خواطره. فكان يطلب من المريض أن يصريح له أو للمحلل النفسي بكل ما يهول بخاطره، بغض النظر عما عسى أن يكون فيها من نقاعة أو عته أو عدم معقولة أو مخالفة لقواعد الأخلاق والمعاملات، وذلك على أساس أن مجرى التفكير هو سلسلة من الخواطر المترابطة التي فيها ترتبط كل خاطرة بما يسبقها. والإنسان، في الأحوال العادية، يكتنم الأفكار السيئة إما بسبب المخاوف أو القيم الأخلاقية المرعية أو التهذيب والأداب السائدة؛ ويريد فرويد بترك الخواطر تطلق دون حسيب ولا رقيب، أن يصل إلى ما كنتم في غور اللاشعور من خواطر وأفكار ورغبات. وتسلسل الترابطات يؤدي إلى المشاعر والأفكار والدوافع التي تسببت في مشاكل نفسية عند المريض، ثم من وراء ذلك إلى التجارب الأصلية التي أدت

الشعور:

يحتاج إليها.

وهكذا كان فرويد يرى أن العقل يتأثر بدوافع حيوانية أولية، ويراقب من قِبل قيم أخلاقية، ويتكيف وفقاً لمتطلبات الواقع.

التفكير والمعرفة والذاكرة:

وفي بداية الأمر، الطفل لا يفكر، بل يرد الفعل بانفعال وينشد لذات مباشرة. وسلوكه هذا يتفق مع «مبدأ اللذة» الذي ذكرناه من قبل. وبعد عام أو عامين، يتعلم الطفل أن عليه أن ينظر في نتائج ما يفعله حتى يتجنب ما قد يحدث من ألم ينتج عن مباشرة اللذة، وهذا هو مبدأ الواقع. واعتبار النتائج على هذا النحو هو التفكير. والتفكير امتثال رمزي للموضوعات والأحداث والمشاعر. وكثير من هذه الرموز قد تعلمها الطفل من أبويه أو بيته، وبعضها هي مفهومات لا شعورية تكون جزءاً من وراثته التكوينية. والأحلام غنية بهذه الرموز؛ ولما كانت تتحدد أساساً بقوى لا شعورية، فإنها تكشف عن نوازع ونزاعات مستورة.

السلوك والشخصية:

ونمو الشخصية يمر بعدة مراحل. وكل مرحلة منها تتضمن التفاعل بين البنية النفسية القائمة، والحاجات البيولوجية (خصوصاً الجنسية منها)، والبيئة المحيطة. وبسبب هذا التفاعل، فإنها تسمى مراحل نفسية جنسية PsychoSexuel. ويعين النمو بيولوجياً، وكل مرحلة تلجأ بدوافع جديدة لا بد من التوفيق بينها وبين الآخرين في المجتمع.

والمرحلة الأولى للنمو تقوم في العيلولة التي تتميز بتركيز الانتباه على الأفعال الشفوية والأكال ومن هنا سميت بالمرحلة الشفوية، لأن الشفتين تلعبان فيها دوراً رئيسياً.

ويتلو ذلك فترة تسود فيها العادات المتعلقة بالبراز والمثانة، ويزداد فيها التوكيد على أفعال الاست، ولهذا يسميها فرويد باسم «المرحلة الاستية».

ويتلو ذلك المرحلة التي يسميها باسم المرحلة «الاحليلية» phallic وتتميز بمحاولة الطفل حل مشاكله الجنسية مع أبويه (نزاعات عقدة أوديب). وفي أثناء هذه المرحلة يؤدي خوف الطفل من الانتقام (بالخصي) بسبب تنافسه مع من في مثل جنسه من أبويه إلى أن يشعر الطفل بالتأخذ identity مع هذا الوالد (أو الوالدة)، بحسب

يميز فرويد بين ثلاث مناطق داخل الشخصية: المنطقة الأولى يسميها «الهو» Id و«الهو» Id يتألف من دوافع بيولوجية متعددة تكون كلها في أحوالها الأولية غير المتكيفة اجتماعياً. ويمكن أن يسمى ذلك الجانب الحيواني في الإنسان. والمنطقة الثانية يسميها فرويد باسم «الأنا». والأنا هو الجزء من الشخصية الذي ينشد العثور على مخارج واقعية لدوافع «الهو»، وفي نفس الوقت يؤمن الشخص من الوقوع في نزاع مع محيطه ويجنبه التجارب الآلمية. و«الأنا» Ego هو مصدر ضبط النفس، والوسيلة للإبقاء على الاتصال مع المحيط. وهو حاكم يصدر قرارات. أما المنطقة الثالثة، وتسمى «الأنا الفوقاني» Super Ego فهي تشمل القيم الأخلاقية التي يتدبى بها الشخص، أعني ضميره.

ولكل منطقة من هذه المناطق الثلاث علاقة محددة مع الوعي (الشعور). ومهمة الأنا في التوفيق بين مطالب «الهو» Id و«الأنا الفوقاني» وبين الواقع مهمة واعية (شعورية) لا عمالة، كما هو الشأن أيضاً في تعامله مع العالم الخارجي وكذلك بعض القيم الشخصية واعية، وإن كان فرويد يعتقد أن «الأنا الفوقاني» كثيراً ما يؤثر في الشخص دون أن يكون واعياً بهذا التأثير. والسبب في هذا أن كثيراً من القيم الاجتماعية قد تعلمها الطفل قبل أن يستطيع فهمها وتعلقلها.

والهو، بدوافعه الوحشية، لا شعوري. وهذه المادة اللاشعورية تسعى للتعبير عن نفسها على نحو غير مباشر. فمثلاً الأحلام وهفوات اللسان هي تجليات مقنعة لمضمونات لا شعورية افلتت من «الأنا» وصارت علنية. وفي حالة الأحلام، فإن التخلف غير المباشر من المواد الاندفاعية تصرف مواد كان من شأنها لو بقيت حبيسة أن تحدث اضطراباً في النوم وفي نشاطات أخرى.

وإلى جانب الشعور واللاشعور هناك ظاهرة يسميها فرويد باسم «ما قبل الشعور» préconscient، وهو المادة التي يستطيع الشخص أن يتذكرها بحسب إرادته، لكنها لم تكن في وعيه وانتباهه طوال الوقت. وهذه المادة لا تبرز من أجل مراقبة الجهاز العضوي، بل بالأحرى من أجل التمكين له من العمل على نحو أكثر فاعلية. ذلك لأن وعي الإنسان بكل قصد وكل ذاكرة باستمرار قد يتدخل في نشاط الإنسان وبعيقه؛ لكنه لا بد من أن تكون هذه المعلومات ميسورة للجهاز العضو حين

سنة ١٩٣٩ بعد أن جاوز الثالثة والثمانين.

نشرة مؤلفاته

النشرة المعتمدة لكل مؤلفات فرويد قام بها جيمس استراتشي James Strachey بالتعاون مع بنت فرويد، أنا فرويد Anna Freud، في ٢٤ مجلداً، ونشرت في ترجمة انجليزية في لندن، من ١٩٥٣ إلى ١٩٦٤، عند الناشر Hogarth.

ونشرت مؤلفاته الأساسية، في ترجمة انجليزية أيضاً، بعنوان

- The Basic Writings of Sigmund Freud, ed. by A.A. Brill. New York, Random House, 1938.

ونذكر من أهم كبه التي ظهرت على حدة:

- Introductory Lectures to Psychoanalysis. New York, 1920.
- Beyond the Pleasure Principle. London 1922.
- Group Psychology and the Analysis of the Ego, London, 1922.
- The Ego and the Id. London, 1927.
- Civilization and its Discontents. New York, 1930.
- New Introductory Lectures on Psychoanalysis. New York, 1933.
- The Problem of Anxiety. New York, 1936.

مراجع

- Ann F. Neel: Theories of Psychology, pp. 181- 210. London, 1969.
- Clara Thompson: Psychoanalysis: Evolution and Development. New York, 1950.
- Philip Rièff: Freud: The Mind of the Moralist. New York, 1959.
- E. Jones: The Life and Work of Sigmund Freud, 3 vols. 1953- 55.
- O. Monnoni: Freud. Paris, 1968.
- M. Robert: La Révolution Psychanalytique, 2 Vols. Parix, 1964.

الأحوال)، بما في ذلك قيمه (أو قيمها) الأخلاقية. وهذا يتقرر «أنا فوقاني» Superego، ويدخل الطفل في مرحلة كمّون فيها تكبت كل دواخله الجنسية حتى بداية عهد المراهقة.

فإن مضت المراهقة بدون مشاكل، يقترب الشخص من المرحلة التناسلية genital stage، وإن كان من النادر تحقيق شخصية تناسلية كاملة لأن القليل من الأشخاص هم القادرون على أن يمرّوا بالمراحل السابقة دون أذى.

وإذا وقع الطفل في مشاكل خطيرة خلال أية مرحلة من هذه المراحل، فإن المهارات الاجتماعية التي يكون قد تعلمها فقيرة أو معدومة بناتاً. وقد يحدث أن يتوقف عن النمو ويثبت على حال معينة، وربما يتعثر ويعرج خلال المراحل الأخرى ويرتد إلى الخلف، وربما يعود إلى مهارات اتقنها من قبل على نحو أفضل حين كان واقعاً تحت ضغط. والتوقف في حال معلوم نتج عن نوع خاص من التكيف المُرضي (الباثولوجي)، مثل العيولة dependency في ثبوتات شفوية أو جنسية كاذبة، أو دون جوانية، ونشاطات شيطانية في ثبوتات fixations احليلية.

والمصابات neuroses والأمراض النفسية psychoses هي ارتدادات في أوقات الضغط إلى مراحل سابقة في النمو أمكن حلّها على نحو أفضل. والضغط المؤدي إلى الارتداد ينشأ عن نزاعات بين الأشخاص حول قهر دوافع محرّمة. إن الدافع لما لم يكن مقبولاً فإنه اندفع خلفاً إلى اللاشعور، وعبر عن نفسه، بطريق غير مباشر فقط، بواسطة سلوك وسط compromise يمكن من شكل مقنع من أشكال الإرضاء، وفي الوقت نفسه يرضي التحريمات الأخلاقية والاجتماعية.

وكل مرحلة من مراحل النمو تحمل معها مهارات يمكن أن تستعمل وسائل حماية defenses مثل التخيلات في المرحلة الشفوية، والاستقاطات في المرحلة الاستية، والوان الكبت ووجود الفعل في المرحلة الإحليلية.

والطريق الذي سلكه فرويد سلكه وحده. فبعد أن فارقه بروير، انفصل عنه ألفرد أدلر في سنة ١٩١١، ثم قلّهم اشتكل Wilhelm Stekel في سنة ١٩١٢، ثم كارل يونج في سنة ١٩١٤، ثم أوتو رانك Otto Rank في سنة ١٩٢٤.

ولما احتل النازي النمسا في مارس سنة ١٩٣٨ ارتحل فرويد إلى لندن، حيث توفي في السنة التالية في ٢٣ سبتمبر

Gottlob Frege

رياضي ومنطقي ألماني. ولد في قسار Wismar في ٨ نوفمبر سنة ١٨٤٨، وتوفي في بادكلين Bad Kleinen (في إقليم مكلنبورج) في ٢٦ يوليو سنة ١٩٢٥ وكان أستاذاً مساعداً في بينا منذ سنة ١٨٩٦. ويعد من كبار مؤسسي المنطق الرياضي. وقد أسهم في منطقة الرياضيات، ابتغاء وضع نظرية في الاستدلال الخالي من كل عنصر عياني. ولهذا سعى إلى استنباط المعاني (المفاهيمات) الرياضية من المعاني المنطقية واستمدادها من المنطق العام.

ذلك أنه وجد أن من الضروري إحكام التعريفات في الرياضة، وهذا لا يتم إلا بتخليصها من الاشتراك اللفظي المقترن باللغة العادية. ولهذا عني بالمنطق الصوري وسمى إلى إيجاد كتابة خاصة نخبنا لشبهات اللغة العادية. لكن الرموز التي وضعها كانت من التعقيد بحيث اطرحت فيها بعد، وحل محلها تلك التي اقترحها بيانو ورسل وهوايتهد.

وفي كتابه «أسس الحساب» حاول أن يبين أن الحساب يمكن أن يُعد فرعاً من المنطق وأنه ليس في حاجة إلى التجربة كما زعم بل، ولا إلى العيان كما ذهب إلى ذلك أماتويل كنت.

مؤلفاته

- Begriffsschrift, Halle, 1879; neue Aufl.. Begriffsschrift und andere Aufsätze, Hildesheim, 1964.
- Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl. Breslau, 1884 (2. Aufl. 1934; neue Aufl. Hildesheim, 1961).

«أسس الحساب: بحث منطقي رياضي في تصور العدد»
- Grandgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet, 2 vols. Jena, 1893-1903 (neue Aufl. 1 vol., Hildesheim 1962)

«القوانين الأساسية للحساب، مستنبطة بالكتابة التصويرية»
- Kleine Schriften, hrg. von I. Angelelli, Darmstadt, 1967.

يشتمل على مجموع مقالاته في المنطق والرياضة.

مراجع

- J.D.B. Walker: A Study of Frege. Oxford, 1965.
- Ch. Thiel: Sinn und Bedeutung in der Logik Frege's Meisen- Heim Glan, 1965.
- I. Angelelli: Studies on G. Frege. Dordrecht, 1967.

فريس

Jakob Friedrich Fries

فيلسوف ألماني من أنصار نقدية كنت ضد مثالية فشته وشلنج وهيجل.

ولد في باربي Barby (إقليم سكسونيا في ألمانيا) في ١٧٧٣/٨/٢٣، وتعلم في الأكاديمية المورافية في تيسكي، مما جعله يتأثر بنزعة التقوى التي نادى بها الإخوة المورافيون، وعني خصوصاً بالرياضيات، والعلوم الطبيعية، كما دُرِس فلسفة كنت بحسب تفسير رينولد لها. وفي سنة ١٧٩٥ سافر إلى ليننجر حيث درس على يدي ارنتس بلنتر Plattner. وتابع، منذ سنة ١٧٩٧ دراساته للرياضيات والفيزياء في بينا، حيث حضر أيضاً محاضرات فشته، وقد قال عن نفسه: «كنت أستمع إلى محاضرات فشته، وأكتب مذكرات، ثم أهرع إلى البيت وأكتب ردوداً عليها». وهذه الردود قد أدمجت في كتاباته التي هاجم فيها مثالية فشته وشلنج وهيجل.

وبعد اتمام دراسته في بينا، صار مربياً لأولاد في سويسره؛ ثم عاد إلى بينا في سنة ١٨٠١ حيث عين مدرساً في جامعتها، وحصل على الدكتوراه المؤهلة للتدريس برسالة عن العيان العقلي. واستطارت شهرته لما أصدر في سنة ١٨٠٣ (في ليننجر) رسالة هجومية بعنوان: «رينولد وفشته وشلنج». وانتقل إلى هيدلبرج أستاذاً للفلسفة والرياضيات في سنة ١٨٠٥؛ وفي نفس السنة أصدر كتابه «العلم والإيمان والتنويه» (بينما سنة ١٨٠٥) وهو عرض سهل للمذهب في الواقع. وفي العامين التاليين ١٨٠٦ - ١٨٠٧ أصدر مؤلفه الرئيسي بعنوان: «نقد جديد للعقل» في ثلاثة أجزاء، وفيه حاول تصحيح نقد كنت للعقلين النظري والعمل، وعرض فيه برنامجاً للاستبطان النفساني.

ثم عاد في سنة ١٨١٦ أستاذاً للفلسفة النظرية في

المتعالي للمعرفة إلى بحث نفسي، إلى عملية استبطان ذاتي نفسي. ذلك أنه وجد عدم اتفاق منطقي ودوراً فاسداً في محاولة كنت تحقيق المقولات وإثبات مبادئ الذهن بإحالتها إلى «إمكان التجربة». إذ لو كانت هذه مبادئ حقاً، فلا حاجة بها إلى برهان، وأي برهان يساق لن يكون كافياً. ويرى فريس أن كنت وقع فريسة دعوى قديمة للعقلية، هي أن كل شيء يمكن أن يبرهن عليه وكل الحقائق يمكن أن ترد إلى مبدأ واحد، هو عند كنت: فكرة التجربة الممكنة.

ولبلوغ المبادئ الميتافيزيقية لا بد من عملية استبطان ذاتي، لأن هذه المبادئ تكمن «غامضة ومستترة» في أعماق العقل البشري. وشبه هذا الاستبطان الذاتي في الميتافيزيقا بالتجريب في الفيزياء. ولهذا يرى فريس أن كنت أساء فهم وظيفة الفلسفة النقدية والأحكام الخاصة بها، لأنه بينا الحقائق التي تسعى الفلسفة النقدية إلى الكشف عنها هي غير تجريبية وهي ضرورية، فإن النقد نفسه تجريبي وقابل للخطأ.

ويميز فريس ثلاثة أنواع من البرهان:

- ١ - البرهان، أو رد معرفة مباشرة إلى عيان (محض أو تجريبي)
- ٢ - الدليل، أو رد معرفة مباشرة إلى معرفة أخرى مباشرة.
- ٣ - الاستنباط، أو القيام بتحليل ارتدادي يرجع بمعرفة معينة إلى أصلها في المعرفة الميتافيزيقية المباشرة.

وفي نظريته في الطبيعة هاجم تنازلات كنت للنزعة الغائية، وقال بوجود آلية محضة في أحداث الطبيعة، بل وفي أمور الحياة والعلوم البيولوجية.

وفي دراساته النفسية مضى إلى البحث في الظواهر النفسية المرصية. وأكد التفرقة بين ما هو موروث وما هو مكتسب في أحوال النفس. وقرر وجود أساس فسيولوجي للأمراض العقلية والنفسية.

ومن تلاميذه المباشرين ينبغي أن نذكر E.F. Apelt (١٨١٢ - ١٨٥٩) الذي دافع عن تفسير فريس النفسي لفلسفة كنت. وقد أصدر في سنة ١٨٤٧ مجلة دورية بعنوان: «أبحاث مدرسة فريس» استمرت عامين وكانت تهدف إلى نشر أبحاث في الفلسفة ذات نزعة علمية ونقدية. ثم قامت حركة إحياء المذهب فريس قبيل الحرب العالمية الأولى وبمعداه مباشرة، قام بها ليونارد نلسون في جنتجن (← نلسون).

جامعة يينا. ونشر في سنة ١٨١٨ (في هيدلبرج) كتابه: «الأخلاق»، وفيه أكد الحرية الفردية والمساواة السياسية بوصفهما نتيجتين ضروريين للمذهب كنت في احترام الشخصية الإنسانية. وفي رسائله ومحاضراته في الاجتماعات الطلابية كان يدعو إلى قيام حكومة دستورية نيابية، وهاجم النزعة المحافظة التي كانت تعتقها الجماعات الطلابية السرية، كما كان ينادي بتوحيد ألمانيا. وبلغ هذا النشاط أوجه في احتفال فارتنبورج Wartburg الذي أقيم في ١٨ أكتوبر سنة ١٨١٧، وكان مظاهرة سياسية قام بها الطلاب الأحرار، وأحرقوا فيها الكتب «الرجعية» - فجرّ عليه هذا التصرف غضب الحكومتين النمساوية والبروسية، ودفع هيجل إلى السخرية منه ووصفه بأنه «زعيم جماعات السطحية والتفاهة»؛ وهاجم هيجل أيضاً الخطبة التي ألغها فريس في ذلك الاحتفال فقال عنه أنه «زبدنة التفكير الضحل». ولما انتصرت المعارضة المحافظة، وتسلمت على الملك كارل وأوجست، بدأت حركة قمع للأحرار، وكان فريس من ضحاياها، فأوقف عن عمله أستاذاً في جامعة يينا.

لكنه أعيد إلى منصبه هذا في سنة ١٨٢٤ وعاد أستاذاً للعلوم في سنة ١٨٢٤ والفلسفة في سنة ١٨٢٥ واستمر في منصبه حتى وفاته في يينا في ١٨٤٣/٨١٠. وفي هذه الفترة ألف الكتب التالية: «فلسفة الطبيعة الرياضية» (هيدلبرج سنة ١٨٢٢)، «مذهب الميتافيزيقا» (هيدلبرج سنة ١٨٢٤) «متر مدرسي في الأنثروبولوجيا النفسية» (في مجلدين سنة ١٨٢٠، سنة ١٨٢١ في يينا)، و«تاريخ الفلسفة» (في جزئين، هله، سنة ١٨٣٧ - سنة ١٨٤٠).

فلسفته

ميّز فريس بين ثلاثة مواقف من الواقع هي: المعرفة، الإيمان، التنبؤ ahdung. إننا نعرف الأشياء كمنظواهر تبدو للحساسية الإنسانية والفهم الإنساني. لكننا نؤمن بواقعية عالم من الفاعلين الأخلاقيين الحقيقيين الخاضعين لقوانين أخلاقية سرمدية. لكن ذهننا يدرك هذا العالم سلبياً بوصفه تحديداً للعالم التجريبي، من خلال أفكار العقل. وعن طريق التنبؤ (أو الاستشعار) وهو شعور نزيه محض قريب من الشعور بالجميل والسامي نتحقق أن عالم المظاهر والعالم الواقعي الحقيقي ليسا عالمين منفصلين، بل هما عالم واحد، وأن الأول محل للثاني - إنه اسقاط متناهٍ للامتناهي في المتناهي.

لكن بعد أن سار هكذا في إثر كنت حوّل نقد كنت

وقد كان يمثل حياً عبقرياً للتفكير النظري وفي نفس الوقت يمثل شهوة عذبة للعمل في مسرح العالم. فلو قارنا فشته بالمفكرين النظريين أمثال ديكارت واسبينوزا وليبنس فإننا نجد فشته يمتاز بأنه كان مدفوعاً إلى جانب الدوافع النظرية بدوافع عملية حتى كان بطبعه أميل إلى العمل والنشاط العملي ولو قارناه بليبنس نجد أن حماسه كانت بالغة إلى حد لا يمكن تطبيق مبادئه على الواقع العملي، ذلك لأن مثاليته التحمسة باعدت بينه وبين المهارة العملية المؤدية إلى النجاح في الحياة، فليبنس كان من الذكاء العملي المتلائم مع الظروف بحيث استطاع أن ينال مكانة ممتازة من الناحية السياسية إلى جانب مكانته الفلسفية. أما فشته فكان من التعلق بأهذاب المثل العليا في السياسة والعمل بحيث لم يستطع أن يلائم بين السياسة والعمل ولذا لم يظفر بالمكانة التي كان ينشدها.

قال فشته عن نفسه: «إنني لست من ذلك النوع من العلماء المحترفين. إنني لا أستطيع الاقتصار على التفكير فحسب بل أريد العمل». وهو حين تلقى مذهب كنت لم يتلقه كتلميذ يتلقى من أستاذه معداً من قبل، عليه أن وكيف نفسه وفقاً له، بل تلقاه فتي امتلاً بإيماناً بأن له رسالة وأن لديه القدرة على تحقيق هذه الرسالة.

حياته

ولد فشته Johann Gottlieb Fichte في ١٩ مايو سنة ١٧٦٢ في قرية Ramenau من مقاطعة Oberlausitz. وكان أبوه وجده نساكاً للصوف كما كانت أمه ابنة تاجر في الصوف. وأمضى طفولته كما بمضيها أي طفل ألماني في قرية فتعلم القراءة والكتابة وساعد أباه في العمل في نول الصوف، وفي رعي بعض الحيوآن. ولكن نبوغ الطفل المبكر لفت الأنظار إليه وأطلق شهرته في القرية فالتفت إليه قسيس القرية واهتم بتوفير التعليم له. وابتداء من هذه اللحظة بدأ فشته يستعد لتعليم عال فدرس في مدرسة «مايسن» ثم في مدرسة «شوليفورتا» عام ١٧٧٤. وفي هذه القرية كان يحيا حياة منعزلة لأن معهد الشوليفورتا كان أقرب ما يكون إلى المدارس الدينية. وأحس فشته بسوء المعاملة من زملائه ولم يستطع البقاء. ففكر في الحرب للتخلص من قيود هذه المدرسة الرهبانية. فهرب منها متجهاً إلى هيمبورج، ولكنه في الطريق فكر فيها فعزل. فعاد من جديد بعد أن بدأ الحرب، وأقضى لمدير المدرسة بالدوافع التي دفعته إلى الحرب. وسرعان ما انتظم في المدرسة وبدأت الحياة فيها تلائم نفسه.

مؤلفاته

- System der Metaphysik, 1824.
- Philosophische Rechts Lehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung, 1803; Neudruck, 1914.
- System der Philosophie als evidenter Wissenschaft, 1804.
- Wissen, Glauben und Ahndung, 1805; Neudruck, 1905.
- Neue oder anthropologische kritik der vernunft, 3 Bde, 1807
- System der Logik, 1811; Neudruck, 1914.
- Handbuch der psychischen Anthropologie, 2 Bde, 1820/21.
- Mathematische Naturphilosophie, 1822.
- Geschichte der Philosophie, 2 Bde, 1837- 40.
- Politik oder Philosophische Staatslehre, 1848.

مراجع

- T. Elsenhans: Fries und Kant, 2 Bde, 1906.
- L. Nelson: J.F. Fries und seine jüngsten Kritiker, 1904.
- A. Kastil: Fries Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis, 1912.
- G. Weiss: Fries' Lehre von der Ahndung, 1912.
- R. Otto: Die Kantisch- Friesesche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, 2 Aufl. 1921.
- M. Hasselbatt: J.F. Fries, seine Philosophie und seine Persönlichkeit, 1922.

فشته

Johann Gottlieb Fichte

فيلسوف مثالي ألماني

يمتاز فشته من كنت وسائر الفلاسفة المحدثين بأنه جمع بين النزعة النظرية الفكرية وبين النشاط العملي في الحياة.

من سبتمبر سنة ١٧٨٨م بدأ حياة التنقل والرحلات . فرحل إلى «زيورخ» في ١ سبتمبر سنة ١٧٨٨ ليكون مدرساً في أحد البيوت ثم ما لبث أن صادفته مشقات في هذه الوظيفة، فتركها واضطر إلى تغييرها. ولكنه استطاع في هذه الفترة القصيرة أن يعقد بعض الصلات التي عوضت عما لقيه من المتاعب في عمله التعليمي هذا. ومن بين هؤلاء الذين اتصل بهم لاهوتي ألماني هو آخيلس Achelis، كان هو الآخر معلماً خصوصاً في زيورخ، ثم شاعر سويسري هـ. Escher وأفاد فشته من هذه الصلات فائدة بالغة. غير أن أهم شخصية عرفها في زيورخ هي لاقتار Lavater المفكر اللاهوتي السويسري الشهير صديق جيته ومن أكبر الأعلام في ذلك العصر. فبدأت في هذه الجواء الروحية تتكون شخصية فشته، ولكنه غادر زيورخ في مارس سنة ١٧٩٠ وانتقل منها إلى لينسك حيث أقام بها عاماً. عاد فشته إلى لينسك في ربيع سنة ١٧٩٠م ورأسه مليء بالأفكار والموضوعات المتصلة بمصيره. وهذه السنة، سنة ١٧٩٠، كانت حاسمة في تطوره الروحي: فقد بدأ يشعر بنقص في تكوينه الفكري، وبدأ يشعر في الوقت نفسه بقواه الروحية وبالانجاء الحقيقي لتفكيره، وبدأ يفحص عن نفسه ووجد أن اتجاهه الحقيقي إلى الفلسفة. وبعد أن كانت علوم البلاغة تستحوذ على نفسه، خصوصاً وقد عرف منذ الصغر بملكة في الخطابة خارقة، سرعان ما أدرك خلو الخطابة من مضمون فلسفي يملؤها.

ما هي الفلسفة التي بدأ يتأثر بها؟ إنها الفلسفة الكنتية التي بدأت تسيطر على نفس فشته في النصف الثاني من عام سنة ١٧٩٠. كتب إلى صديق له في زيورخ يقول: «لقد وجدت الآن الراحة والمتعة لنفسي، ووجدت الطريق الحقيقي الذي ينبغي علي أن أسلكه. لقد أسلمت نفسي كلها لدراسة فلسفة كنت، إنها فلسفة من شأنها أن تروض ملكة الخيال وتكبح جنوح الخيال عندي. إنها تعطي الأهمية للعقل وترفع الروح كلها فوق كل الشؤون الأرضية؛ لقد اتخذت أخلاقاً نبيلة بدلاً من أن أتعلق بأمور خارجة عن نفسي، فأصبحت أعنى أولاً بذاتي، وهذا هو الذي أعطاني الراحة، راحة لم أشعر بمثلها من قبل؛ لقد انقضى العهد الذي كانت فيه ذاتي مترنحة تحت ظروف الأيام، وسأكرس هذه الفلسفة (فلسفة كنت) بضع سنوات مقبلة من عمري على الأقل. وكل ما سأكتبه، لعدة سنوات، سيكون متعلقاً بهذه الفلسفة. إنها فلسفة صعبة فوق كل تصور، وتحتاج إلى من يسرها».

وكانت سنة ست عشرة سنة حينما بدأ. لسنج يكتب مقالاته ضد جيته الراعي في هبورج فوقعت هذه الأبحاث بين يدي فشته وهو في مدرسة شوليفورتا، فكان لها تأثير بالغ في التطور الروحي لفشته. ثم بدأ يتم بالمناقشات التي كانت تدور والمساجلات التي كانت تثور بين كبار المفكرين في ذلك العصر. ثم ترامى إلى مسمعه شيء من أخبار فلسفة كنت فبدأ يتم بها. وفي خريف سنة ١٧٨٠م انتهى فشته من دراسته الثانوية وبدأ دراسته الجامعية في جامعة Jena ابتغاء دراسة اللاهوت. ولا ندري الكثير عما تم خلال السنوات التالية الثماني، وكل ما نعلمه أنه درس اللاهوت على يدي Griesbach كما درس الفيلولوجيا على يد شولنس Schultz؛ واستمع إلى محاضرات عن أسخيلوس الشاعر المسرحي المشهور. ثم انتقل إلى جامعة لينسك وتابع دراساته هناك وتأثر خصوصاً بالمحاضرات التي ألقاها في اللاهوت Pezold وإن كانت هذه المحاضرات ذات نزعة جبرية واضحة. وبذلك ابتدأت دراساته الفلسفية الصحيحة، وقد قال له أحد القسّس الذين أفضى إليهم فشته بآرائه إنه علن الطريق بأن يصبح إسيبنوزيا. فعليه أن يدرس ميتافيزيقا «ولف» Wolf كمعقار مضاد للسم الذي دخل فيه من النزعة الإسيبنوزية. وبهذا بدأ الاهتمام بمذهب ولف ودراسته بعناية.

والذي دعا ذلك القسيس أن يظن في فشته نوازع إسيبنوزية هو أن فشته كان ينزع نزعة جبرية إذ كان ينكر في ذلك الوقت حرية الإرادة. والواقع أن رسائل فشته في تلك الفترة تدل على أنه كان يؤمن بنوع من الجبرية، وأن هذا المذهب يستهويه؛ ولكن هذه الجبرية لا تدل على أنه كان إسيبنوزياً. وفضلاً عن ذلك فإن بضاعته الفلسفية، في ذلك العهد، كانت من الضالة بحيث لا يمكن أن نعلمه ذا نزعة واضحة في أية ناحية. أما من الناحية الخارجية فقد أحس في هذه الفترة بمرارة الفقر مرارة بالغة، وقد كان بلا عون وسند محروماً من كل الموارد المالية التي تهيء لأمثاله العيشة السهلة، فلم يكن يستطيع شراء الكتب؛ ولهذا كانت تنقصه المراجع والقدرة على إكمال دراسته في الموضوعات التي تهمه.

مرحلة التنقل

ولقد بدأ حياته العملية بأن كان مدرساً خصوصاً سنة ١٧٨٤ في أماكن كثيرة من إقليم «سكس». ولا ندري بالدقة المواضع التي قام فيها بمهنته هذه المملة الثقيلة ولكنه ابتداء

سنة ١٧٩١ إلى مغادرة وارسو. وكان يهدف من هذه الرحلة حينها غادر وارسو أن يزور كونجسبرج Königsberg، ليعرف شخصياً ذلك الرجل الذي يدين له بتغيير حياته تغييراً شاملاً. فوصل إلى كونجسبرج في أول يوليو، وزار كنت في ٤ يوليو. وكان كنت في ذلك الحين في أوج شهرته وفي أخريات عمره، يقد إليه الناس من جميع أنحاء العالم ولكنه مع ذلك استقبل هذا الشاب المغرور دون مراسم، مما أثر في نفسه بعض التأثير. وحضر محاضرات كنت، فشرع بخيبة أمل لأنه وجد محاضراته مدعاة إلى التعاس.

ولكن فشته استطاع بفضل هذه المقابلة أن يعرف الطريق. الذي يجب أن يبدأ بالسلوك فيه. لقد دله كنت على مذهبه الأخلاقي وعلى أهمية العقل العملي بالنسبة إلى الحقائق الدينية، لأنه عن طريق هذا العقل العملي يمكن إثبات العقائد الدينية، فكان لهذا أثر في توجيه فشته في هذا الاتجاه خصوصاً ويجب أن لا ننسى أن تكوينه حتى الآن كان تكويناً دينياً.

ولقد كان على فشته أن يطبق نتائج الفلسفة النقدية على علم اللاهوت وعلى الروحي الديني وكانت فكرة الوحي لم تشغل بال كنت حتى ذلك الحين ولم يكن مذهب كنت في الدين قد ظهر، وإن كان مشغولاً في ذلك الوقت بهذه المسألة، وكان العالم ينتظر رأيه في الدين بصبر نافذ. فوجد فشته في هذا الموضوع ما يوجه اهتمامه إلى هذه الناحية، إذ كان يستطيع فيها أن يبين أنه استطاع أن يفهم روح فلسفة كنت، وأن يسلك سبيله قديماً على الدرب الذي اختله كنت بفلسفته النقدية. فاستقر عزمه على أن يقيم موقفاً في كونجسبرج. وفي خلال أربعة أسابيع استطاع أن يكتب بحثاً عن «نقد الوحي» أرسله إلى كنت في ١٥ أغسطس سنة ١٧٩١. وقرأه كنت ونظر إلى هذا البحث على أساس أنه كتب بروح الفلسفة الكنتية. ولكنه رأى فيه طريقة في الكتابة أدهشته. فاهتم بهذا الفتى اهتماماً بالغا ودعاه إلى أن يحضر جلسته الخاص. وكتب فشته في يومياته عن هذه الفترة بقول: «الآن، والآن فقط تعرفت في كنت القسما التي تجعل من كنت ذلك الفيلسوف العظيم». وبدأ يتعرف أصدقاء كنت، وذاغت شهرته بينهم. خصوصاً وقد تعرف إلى أول شارح لنقد كنت وهو Borowski ولكن ضيق ذات يده اضطره إلى أن يترك كونجسبرج.

وبدأ التنقل من جديد فانتقل إلى «كركوف» حيث استأنف حياة التدريس الخاص. غادر «كونجسبرج» في ٢٦

ويردد فشته برسايله في ذلك العهد هذا المعنى مراراً، وبين التأثير العجيب الذي أحدثته فلسفة كنت في نفسه. إنه جامع الخيال، فما أحوجه إلى هذه الفلسفة القادة الكابحة التي هي فلسفة كنت! ولم تكن دراسة فشته لمذهب كنت مجرد تحول في حياته، بل كانت في نفس الوقت اعتناقاً للمذهب فلسفي. فقد تغيرت تصوراته تغيراً جذرياً، ومشكلة الحرية قد وجدت الحل وأصبح يؤمن بإيماناً جازماً بإمكان الحرية بعد أن كان ينكرها في العهد الأول تحت تأثير النزعة الجبرية التي استولت على نفسه. وفي رسائله إلى أصدقائه في ذلك العهد ومنهم «أخيلس» يعبر عن الثورة الحاسمة التي انتابت أفكاره وتصوراتها، وعن تخلصه من النزعة الجبرية. قال:

«لقد أتيت من زيورخ إلى ليبسك برأس حافل بالمشروعات. وكلها أخفقت وتطاولت مثل فقاصات الصابون، ولم يبق في رأسي شيء. وألقيت بنفسي في الفلسفة وكان ذلك في فلسفي الكنتية. وهنا وجدت الدواء لمصدر العلة عندي، وشعرت بلذة بالغة. وما أعمق الأثر الذي أحدثته هذه الفلسفة وخصوصاً الجانب الأخلاقي منها، وهو جانب يظل مع ذلك غير مفهوم دون دراسة نقد العقل المجرد!».

«والثورة التي أحدثتها في كياني وفي طريقي في التفكير، كل هذا أمر يتجاوز كل تمثيل». وكتب إلى Weissuhlm يقول: «إني أعيش في عالم جديد منذ أن قرأت نقد العقل العملي. إن الأمور التي كانت تبدو لي غير قابلة للإنكار قد أصبحت الآن منكورة، والأمور التي كنت أؤمن بها قد بدت لي أنها كانت بغير دليل، بينما اتضح لي المعاني الكبرى مثل: معنى الحرية المطلقة، والواجب... إلخ.

وكل هذا قد أشاع البهجة في نفسي، وما أروع ما في هذا المذهب من احتفال بمعنى الإنسانية! وما أعظم قوة هذا المذهب! وكانت أولى ثمار هذه العناية بفلسفة كنت أن بدأ في وضع شرح لكتاب «نقد العقل» كتبه في شتاء سنة ١٧٩٠/ سنة ١٧٩١م وكان عليه أن يظهر في أبريل عام سنة ١٧٩١م ما سبقت الانتباه إليه ككتاب في الأمور الفلسفية قبل أن يعود إلى زيورخ، ولكن لم يتيسر نشره في ذلك الموعد، واضطر من أجل هذا إلى أن يؤجل عودته إلى زيورخ لمدة طويلة. واضطر إلى اتخاذ مهنة مدرس خصوصي مرة أخرى في مدينة «وارسو»، ولكنه لم يستمر في هذه الوظيفة لمدة طويلة. فبعد أن غادر ليبسك ووصل إلى وارسو في مايو اضطر في ٢٥ يونيو

سبتمبر سنة ١٧٩١ متجها إلى كركوف ومن هنا بدأ يكتب أولى مؤلفاته ذات الشهرة؛ فكتب كتابا بعنوان «محاولة لنقد كل وحي» وظهر هذا الكتاب في إبريل سنة ١٧٩٢ م. ومن المصادفة العجيبة أن اسم المؤلف لم يظهر على صفحة العنوان! لكن هذا الكتاب أثار هياجاً شديداً في جميع الأوساط في Jena: وكان الناس -كما قلنا- ينتظرون ظهور كتاب كنت عن الدين. فبدأ لهم -والمؤلف يصرح بذلك- أن هذا الكتاب محاولة لنقد كل وحي وقد كتب بروح كنت. فخيل إلى الناس -وقد ظهر هذا الكتاب دون اسم المؤلف- أن مؤلف هذا الكتاب لا يمكن إلا أن يكون كنت نفسه. وكل الذين كتبوا عنه في ذلك الحين أكدوا هذا بكل ثقة ومجدوا الكتاب تمجيذاً بالغا تحت وهم أن الكتاب لكنت. ولكن كنت اضطر إلى أن يصدر تصريحاً رسمياً يعلن فيه أنه ليس مؤلف هذا الكتاب، وظهر تصريحه في ٣ يوليو سنة ١٧٩٣ وأعلن في هذا البيان أيضاً أن مؤلف هذا الكتاب هو فشته.

وبهذا اشتهر فشته. ولكن يمكن القول، تبريراً لإمكان وقوع الخلط، هو أن هذا الكتاب ألف فعلاً بروح كنت. وقد كان لهذا الكتاب أثر بالغ، وأحدث دويماً في مختلف الأوساط فلم تمض سنة واحدة حتى طبع مرة أخرى وبدأ الجمهور يزيده. والمهم أن فشته بدأ يشعر بمكانته، وبأن صفحة جديدة من حياته قد بدأت، وبأن قواه الفكرية في المستوى العالي الذي يضارع مستوى كنت.

مرحلة الأستاذية

وبدأت المرحلة الثالثة والأخيرة وهي مرحلة الأستاذية. ذلك أنه حينما دعى Reinhold إلى شغل كرسي الأستاذية في جامعة كيل Kiel خلا كرسي الأستاذية في Jena وانغمت الأنظار إلى فشته لشغل هذا المنصب على أساس أن سلفه كان كتباً فينبغي منح هذا الكرسي لكتبي آخر. فاقترح المشرع Hufeland تعيين فشته لكرسي الفلسفة في جامعة «ينا» وأهتم بهذا الاقتراح الشاعر العظيم «جيت» وحمل جيته أمير فايمار على إسناد هذا الكرسي إلى «فشته».

ومن هنا بدأ التدريس في الجامعة ابتداء من شهر مايو سنة ١٧٩٤ وفي هذا المنصب بدأ يلقي محاضراته مهتماً كل الاهتمام بفلسفة كنت. ولكنه استطاع أن يعطيه طابعه الخاص، فكانت دورسه الأولى عن فكرة نظرية العلم، ودورسه الثانية عن أساس نظرية العلم الشاملة. وفي نفس الوقت كان يلقي محاضرات متنوعة في الأخلاق وفي نظرية العلم. وظفر عن طريق هذه المحاضرات بمكانة علمية رفيعة في جميع الأوساط العلمية في ذلك الوقت. وفي تلك الفترة بدأ يكتب مؤلفاته الأولى التي وضع بها الأساس لنظرية العلم. فالمؤلفات التي كتبها في سنة ١٧٩٤ كانت الأساس في نظرية العلم أما السنوات ما بين ١٧٩٦ - ١٧٩٨ فقد أقام فيها نظرية

ثم رحل فشته من «كركوف» وعاد إلى سويسرا فوصل إليها سنة ١٧٩٣. وفي صيف تلك السنة، وفي الشتاء التالي تجمعت في نفسه كثير من المشروعات العلمية. وفي نفس الوقت امتلأت نفسه حماسة لما كان يوضح به العالم في ذلك الحين من المثل العليا السياسية التي أطلقتها الثورة الفرنسية. وفي تلك السنة، سنة ١٧٩٣ م، كان النضال على أشده بين القاتمين بالثورة الفرنسية. وفي نفس الوقت كانت بروسيا مشغولة بالمراسيم الدينية التي أثارت ضجة سياسية، وانتشر مد الثورة الفرنسية في ألمانيا وبدأ الشباب يتحمس لها. وفي هذه الفترة اشتعلت حماسة هيجل وصديقه الشاعر هيلدرن. لكن على إثر حركة الأهراب التي أطاحت برؤوس الكثرين، وعلى رأسهم زعماء الثورة الفرنسية أنفسهم إذ قتل بعضهم بعضاً، بدأ المد ينحسر في سائر أنحاء العالم لما رأوا الأفكار السياسية قد تحولت إلى مجزرة دموية. فأخذ الكتاب المتحمسون يعيدون النظر في هذه الثورة التي أدت إلى هذه

وبهذا اشتهر فشته. ولكن يمكن القول، تبريراً لإمكان وقوع الخلط، هو أن هذا الكتاب ألف فعلاً بروح كنت. وقد كان لهذا الكتاب أثر بالغ، وأحدث دويماً في مختلف الأوساط فلم تمض سنة واحدة حتى طبع مرة أخرى وبدأ الجمهور يزيده. والمهم أن فشته بدأ يشعر بمكانته، وبأن صفحة جديدة من حياته قد بدأت، وبأن قواه الفكرية في المستوى العالي الذي يضارع مستوى كنت.

ثم رحل فشته من «كركوف» وعاد إلى سويسرا فوصل إليها سنة ١٧٩٣. وفي صيف تلك السنة، وفي الشتاء التالي تجمعت في نفسه كثير من المشروعات العلمية. وفي نفس الوقت امتلأت نفسه حماسة لما كان يوضح به العالم في ذلك الحين من المثل العليا السياسية التي أطلقتها الثورة الفرنسية. وفي تلك السنة، سنة ١٧٩٣ م، كان النضال على أشده بين القاتمين بالثورة الفرنسية. وفي نفس الوقت كانت بروسيا مشغولة بالمراسيم الدينية التي أثارت ضجة سياسية، وانتشر مد الثورة الفرنسية في ألمانيا وبدأ الشباب يتحمس لها. وفي هذه الفترة اشتعلت حماسة هيجل وصديقه الشاعر هيلدرن. لكن على إثر حركة الأهراب التي أطاحت برؤوس الكثرين، وعلى رأسهم زعماء الثورة الفرنسية أنفسهم إذ قتل بعضهم بعضاً، بدأ المد ينحسر في سائر أنحاء العالم لما رأوا الأفكار السياسية قد تحولت إلى مجزرة دموية. فأخذ الكتاب المتحمسون يعيدون النظر في هذه الثورة التي أدت إلى هذه

ألمانيا. ولعب فشته في هذه المعركة الوطنية دوراً خطيراً. فقد أحس بدوره في هذه المعركة ضد الغاصب الغازي، وهو نابليون. وبدأ يوجه خطباً إلى الأمة الألمانية، خطباً تصبح فيها بعد من المؤلفات المشهورة جداً لفشته. واستمر في هذا الكفاح حتى انتصرت ألمانيا سنة ١٨١٣. ثم توفي فشته في ٢٧ يناير سنة ١٨١٤.

مؤلفاته

بحسب الترتيب التاريخي لظهورها:

١- محاولة نقد كل وحي. ظهر في كونجسبرج،

١٧٩١؛

٢- مطالبة أمراء أوروبا بإقرار حرية الفكر، سنة ١٧٩٣؛

٣- تصحيح آراء الناس في الثورة الفرنسية، سنة ١٧٩٥؛

٤- نقد لكتاب «أنسيديموس» وهذا الكتاب في غاية الأهمية لأنه الأساس لمذهب العلم عند فشته، سنة ١٧٩٤؛

٥- فكرة مذهب العلم أو الفلسفة، سنة ١٧٩٤؛

٦- أساس مذهب العلم، سنة ١٧٩٤؛

٧- أساس خصائص مذهب العلم، سنة ١٧٩٥؛

٨- المدخل الأول إلى مذهب العلم، سنة ١٧٩٧؛

٩- المدخل الثاني إلى مذهب العلم، سنة ١٧٩٧؛ وقد وجهه إلى القراء الذين لديهم مذهب فلسفي من قبل؛

١٠- محاولة لعرض جديد لمذهب العلم، سنة ١٧٩٧؛

١١- أساس الحق الطبيعي وفقاً لمبادئ مذهب العلم،

سنة ١٧٩٦؛

١٢- مذهب الأخلاق وفقاً لمبادئ مذهب العلم، سنة

١٧٩٨؛

١٣- في كرامة الإنسان، سنة ١٧٩٤؛

١٤- محاضرات في مصير العالم (بكر اللام)، سنة

١٧٩٤

١٥- حول الأساس لاعتقادنا في حكم الله للعالم، سنة

١٧٩٨؛

القانون والأخلاق على أساس نظرية العلم التي وضعها من قبل. فتبين للناس من هذه المؤلفات الأولى أن فشته هو خير خلف لكتن. وسرعان ما أقرله بالفضل كثير من كبار العقول في ذلك العصر. «فريهولده» أصبح من أنصار نظرية العلم عند فشته. وشلنجر بدأ طريقه الفلسفي نصيراً لنظرية العلم عند فشته. وقام فريدرش اشليجل FR.Schlegel بمجد مؤلفات فشته بوصفها من أعظم إنتاج القرن الثامن عشر؛ وعدها نظيراً للثورة الفرنسية في أهميتها. وبدأت المجالات في Jena تجعل نفسها منبراً للدعوة لفلسفة فشته. وأصبح شغل الناس الشاغل في ذلك العهد أي في السنوات الست الأخيرة من القرن الثامن عشر، نظرية العلم عند فشته. لكن هذه الشهرة نفسها كانت السبب لجلب خصومات لا تنتهي، كما هو طبيعي.

فلقي مذهب فشته الكثير من المعارضات، وولد العديد من العداوات الشخصية وغير الشخصية. ومن هنا قامت المشاكل والمنازعات بينه وبين سائر الكتاب والمفكرين. وكان كفؤاً لها جميعاً، لأن مزاجه المناضل كان ولوعاً بالدخول في المساجلات والسير فيها حتى النهاية: ولم يكن يبدأ بالهجوم ولكن إذا هوجم فهو الليث عادياً يسعى للقضاء على الخصم قضاء مبرماً. وقد بدأت هذه المساجلات في صورة خفيفة مع كاتب يدعى إيرهارد شمد Schmid ولكنها كانت مساجلة نافهة إذ أن خصمه كان ضئيل القيمة، وما لبثت الخصومات الأشد والأهم أن بدأت.

لقد سبق أن اتهم فشته بنوع من الإلحاد، ولكن هذه التهمة ما لبثت أن تبديدت. أما هذه المرة سنة ١٧٩٤ فقد تدخلت السلطات فعلاً ووجه الاتهام إليه بأنه يعمل على تقويض دعائم الشرائع الدينية واضطرب، لا صدر الحكم ضده، لتبديد هذه التهمة إلى الخضوع كما قال للسلطة. فمرت هذه العاصفة، ولكن كان لها تأثير كبير في نفسه فيما بعد. ثم تارث المشكلة الكبرى المسماة باسم مشكلة الإلحاد بعد ذلك بقليل وذلك في سنة ١٧٩٨. وبدأت النشرات الخالية من التوقيع تترى ضد فشته وصدر الحكم بإدانته. وعلى الرغم من استئناف هذا الحكم، فإنه لم يفلح في تبرئة نفسه على الرغم من تدخل كثير من الشخصيات الكبيرة المعاصرة لصالحه. فاضطر إلى مغادرة جينا Jena. وذهب بعد ذلك إلى برلين في ٣ يوليو سنة ١٧٩٩ ثم كانت الحرب بين بروسيا ونابليون، وبدأت الحركات الوطنية في بروسيا من أجل طرد نابليون من

Jena وتؤلف النواة التي تمت فيها بعد فكونت مذهب العلم، وتنتهي في سنة ١٧٩٩.

الثالثة: من سنة ١٧٩٩م حتى وفاته في سنة ١٨١٤: وفيها يتغير مذهب العلم تغيراً ظاهراً، وتقع هذه المرحلة في المدة التي قضاها في جامعات إيرلنجن وكوننجرس ثم برلين. وواضح من هذا كله أن جوهر فلسفة فشته هو مذهب العلم. ولهذا سنكرس له الجزء الرئيسي من الحديث عن فلسفته.

مذهب العلم عند فشت

قال فشته في مقدمة المدخل الأول للمذهب العلم في سنة ١٧٩٧:

«إن مؤلف مذهب العلم بعد معرفة سريعة بما كتب في الفلسفة بعد ظهور كتب كنت النقدية اقتنع اقتناعاً تاماً بأن الهدف الذي استحدثه هذا الرجل العظيم (كنت) لإحداث ثورة في أفكار العصر فيما يتصل بالفلسفة وكل العلوم قد أخفق إخفاقاً تاماً، وأنه لا واحد من خلفائه العديدين قد فهم شيئاً مما قصده كنت. ولكن مؤلف مذهب العلم يعتقد أنه عرفه، ولهذا عزم أن يكرس حياته لعرض الاكتشاف الذي قام به هذا الفكر كنت وسيدخل كل ما في وسعه في هذا السيل». ويقول في موضع آخر:

ولقد قلت مراراً وأكرر أن مذهبي ليس شيئاً آخر غير مذهب كنت أي أن مذهبي يعبر عن نفس وجهة النظر، وإن كان في سيرة مستقلاً تمام الاستقلال عن عرض كنت للمذهب. ولم أقل هذا لأنني راء شخصية كبيرة أو لكي أجد للمذهبي سنداً خارجي وإنما أقول هذا إقراراً للحق وإنصافاً للحقيقة.

ومن هذا يتبين أن فشته كان يؤمن ويقرر صراحة أن مذهبه هو مذهب كنت، ولكن كما فهمه هو، وفهمه له هو الفهم الحقيقي الذي يتفق مع الهدف الأصلي الذي استهدفه كنت من فلسفته. وإذا كان قد تواضع وقال إن مذهبه عرض جديد فقط للمذهب كنت، فإنه أراد أن يقول في نفس الوقت إن هذا العرض هو وحده الصحيح للمذهب كنت. أي أنه هو الذي فهم المغزى الوحيد الذي قصده كنت من وراء الفلسفة. وكنت لم يعرض إلا خطوطها الأولية أما فشته فهو الذي سيعرضها عرضاً تاماً. ولكن هل هذا صحيح؟ أي هل مذهب فشته هو مجرد عرض واضح صريح لحقيقة مذهب كنت؟

١٦- في مصير الإنسان، سنة ١٨٠٠

١٧- تقرير واضح وضوح الشمس إلى الجمهور حول حقيقة الفلسفة الجديدة، سنة ١٨٠١

١٨- ملامح العصر الحاضر، سنة ١٨٠٦

١٩- التنبيه على الحياة السعيدة؛ وهي محاضرات ألقاها في برلين سنة ١٨٠٦.

٢٠- خطاب موجهة إلى الأمة الألمانية، سنة ١٨٠٨.

ثم محاضرات عديدة تتعلق بمذهب العلم نذكر منها:

٢١- عرض للمذهب العلم، سنة ١٨٠١

٢٢- مذهب العلم: محاضرات ألقى عام سنة ١٨٠٤.

٢٣- تقرير عن فكرة مذهب العلم، سنة ١٨٠٦.

٢٤- مذهب العلم بشكل إجمالي، سنة ١٨١٠.

٢٥- وقائع الشعور، محاضرات ألقى في برلين في شتاء سنة ١٨١٠ لسنة ١٨١١.

٢٦- مذهب العلم، محاضرات ألقى سنة ١٨١٢.

٢٧- مذهب العلم، محاضرات ألقى سنة ١٨١٣.

مراحل تطور فشته الروحية:

تطور فشته الفلسفي يستغرق السنوات الثلاث والعشرين الأخيرة في حياته منذ ابتداء دراسته لفلسفة كنت حتى محاضراته الأخيرة في مذهب العلم أي من سنة ١٧٩٠ حتى سنة ١٨١٣ ومن هذه الفترة أمضى قرابة تسع سنوات يحاضر في الجامعات، في جينا Jena من ربيع سنة ١٧٩٤ حتى ربيع سنة ١٧٩٩؛ وأمضى صيف سنة ١٨٠٥ في جامعة «إيرلنجن»؛ وفي شتاء سنة ١٨٠٦ إلى سنة ١٨٠٧ في كوننجرس. وأمضى السنوات الباقية حتى وفاته في جامعة برلين، منذ إنشاء هذه الجامعة حتى وفاته. ونستطيع أن نميز في حياته ثلاث مراحل وفقاً لحياته الخارجية:

الأولى: تبدأ بدراسة فلسفة كنت، وتستمر حتى دعوته استاذاً في جامعة Jena من سنة ١٧٩٠، سنة ١٧٩٤.

الثانية: تبدأ من سنة ١٧٩٤ وقد أمضاها في جامعة

العملية ، بين الطبيعة المحسوسة ، والحرية التومناوية^(١) فإن هذا الفصل مرده إلى تصور عقلنا لا إلى حقيقة هذه المبادئ نفسها . لهذا قرر كنت في قرارة نفسه أن العقل واحد وليس ثنائياً والذي حله على أن ينظر إلى العقل على أنه عقلان هو أن عقلنا قاصر لا يستطيع أن يدرك الوحدة القائمة بين العقل النظري والعقل العملي . وكنت في نقد الحكم يقرر وحدة الحرية والطبيعة ويتحدث عن الحرية التي تنشأ الطبيعة وتحقق نفسها عن طريق هذا الإنشاء . ومبدأ الغائية ليس مبدأ لتعيين الأشياء بل هو مبدأ للحكم المتعين أي هو مجرد وجهة نظر للحكم على الأشياء . ولكن وجهة النظر هذه تتفق مع ميل العقل بالطبيعة إلى أن يجعل نفسه في هوية مع المطلق . وهكذا نجد أنه ليس ثم تعارض جذري بين روح مذهب كنت وفلسفة فشته ولقد قال فشته : « إن المثالية النقدية التي هي الأساس في مذهب كنت ومذهبه يمكن أن تتخذ أحد منهجين : أ) إما منهج كنت القائم على الارتداد التحليلي ؛ ب) أو منهج فشته القائم على البناء التركيبي . وهكذا نجد أنه ليس ثمة تعارض أساسي بين منهجي كليهما .

وإذا كان بعض المؤرخين قد أخذوا على مذهب فيشته أنه خاو وديالكتيكي وعابث وأنه مجرد تلاعب بالتصورات يفترض مقدماً ما يريد تفسيره ، فإن فشته يرد على هذا بقوله : إن الاتفاق بين الفلسفة أو المثالية وبين التجربة والقول بأن الاستنباط القبلي الخالص يقدم نتائج هي معطيات تحققها فيما بعد الملاحظة البعدية - نقول : إن هذا الاتفاق الذي طالما سخر منه البعض ليس أمراً منافياً لما يجري عليه الواقع ، حتى لو اتخذنا الطريق الآخر ، أي طريق التحليل ، للارتداد منه إلى التركيب .

والسبب في عدم إدراك الناس لهذه الحقيقة ، أي إمكان الاستنباط من المبدأ للوصول إلى تقرير الحقيقة الواقعية ، هو جهلهم بحقيقة الفلسفة . ذلك لأن الفلسفة ليست علماً يدخل في ميدان الإدراك العام ، ولا هي علم مثل الرياضيات يمكن كل إنسان أن يتيقن منها ، وإنما الفلسفة طريقة للنظر أخرى ، لو أدركنا الأشياء من خلالها لتبين لنا هذا الارتباط بين ما يفرض إليه الاستنباط القبلي ابتداءً من

يخيل إلينا بادی الرأي أنه لا شيء أبعد عن مذهب كنت من مذهب فشته . مما جعل كنت نفسه يصرح بأن مذهب فشته ليس من مذهب ولا من روح مذهبه في شيء ، لأننا لو نظرنا نظرة خارجية إلى مذهب فشته لوجدناه تمحيداً لروح كنت النقدية . إن مذهب فشته محاولة جريئة لإعادة تلك الميتافيزيقا التي سعى كنت طوال حياته إلى هدمها . فكيف نقول إذن إن فشته يمثل روح مذهب كنت ؟ إن الخلاف بين كليهما من كل التواحي . فمن حيث نقطة الابتداء نجد فشته يؤكد وجود مبدأ واحد مطلق هو الأساس لمادة المعرفة وشكلها . ومن حيث سير المذهب نجد أن مذهب فشته يعتمد على الاستنباط القبلي . ومن حيث الغاية التي يمضي إليها نجد فشته ينتهي إلى العودة إلى هذا المبدأ الواحد المطلق . إن منهج فشته يقوم على أساس «ديالكتيكي» يدهي أنه يستطيع أن يبني العالم كله استنباطاً من مبدأ واحد مطلق وعلى العكس من هذا نجد نقد كنت .

إن كنت يبدأ لا من مبدأ بل من معطيات واقعية للشعور ولئن كانت هذه المعطيات ليست تجريبيّة عرضية ، فإنها معطيات ضرورية كلية تؤلف الملك العام لكل أنواع الشعور . ثم يرتفع كنت من هذه المعطيات عن طريق التحليل إلى مبادئ تفسيرها . وتبعاً لهذا وما دام قد بدأ من المعطيات الكثيرة فإنه لا يستطيع أن يعرف مقدماً عدد وطبيعة هذه المبادئ : فربما كانت كثيرة وربما لم تكن مطلقاً . ولا يستطيع نقد كنت أن يؤكد قبلياً هل هذه المبادئ عديدة مستقلة أو يمكن ردها إلى الواحد؟ وهل هي نسبية أو يمكن الوصول إلى مبدأ مطلق؟ بل إن كنت ينتهي من تحليل هذه المعطيات الضرورية للشعور إلى القول باستحالة الصعود إلى مبدأ واحد مطلق للأشياء ، وينتهي إلى القول بضرورة التوقف عند عدد متكرر من المبادئ لا يمكن ردها إلى أبسط منها . وهكذا نجد أن نقطة الابتداء والسير والانتهاى تختلف في كل من مذهبي فشته وكنت .

لكن هذا الاختلاف ليس اختلافاً جوهرياً كما يبدو لأول وهلة ذلك أنه إذا صح أنه لا يوجد لمذهب كنت نقطة انتهاء واحدة ، وأن الكنتية تبدو أنها تنتهي إلى ثنائية لا يمكن ردها إلى الوحدة ، فإن هذه الثنائية نفسها في نظر كنت ليست إلا علامة من علامات نقص عقلنا ؛ ولكن عقلنا في جوهرة ينبذ هذا الفصل بين وجهة النظر النظرية ووجهة النظر

المواقف التي اتخذها خلفاء كنت أنفسهم . إن هذا الموقف يتخذ نقطة ابتدائه من كنت ويحد سلفاً له عند رينهولد . وقد انتهى رينهولد إلى الاتفاق مع فشته في المرحلة الثانية من مراحل تطوره . كما نجد في موقف « أنسيديموس » موقف التشكك المعارض للمذهب كنت وفي موقف سالون ميمون النصير التشكك للفلسفة النقدية . فكان ثمة موقفان : موقف رينهولد من ناحية وهو الذي تأدى برينهولد إلى فلسفة في المبادئ أو العناصر *Elementarphilosophie* ومن ناحية أخرى نجد موقف ميمون وأنسيديموس التشكك في قيمة الفلسفة النقدية .

ولقد كان دور رينهولد أن يحدد الواجب على كل شارح لكنت أن يقوم به على نحو إيجابي ، بينما كان موقف أنسيديموس وميمون أن يبينوا الموقف السلمي الذي يمكن أن يتخذ بازاء نقد كنت . ومن هنا كان من الممكن أن يتعلم الإنسان من أنسيديموس وميمون ما هو الاتجاه الذي ينبغي على الفلسفة النقدية أن تتخذه . وبهذا أمكن فشته أن يحدد موقفه سلباً عن طريق أنسيديموس وميمون وإيجابياً عن طريق رينهولد . وكان لا بد ، تبعاً لهذا ، من تفنيد موقف أنسيديموس من أجل إمكان الاستمرار في الفلسفة النقدية . وبعد هذا يمكن وضع الفلسفة النقدية على أساس سليم . وهذا ما فعله فشته سلباً بالمجوم على أنسيديموس ، وإيجابياً بوضع مذهب العلم :

العلم كمذهب: نظر كنت إلى الفلسفة على أساس أن واجبها هو الوصول إلى كل محكم الأجزاء لا يقبل أي ثغرات ، ولا أية زعزعة . ومن أجل بيان مهمة الفلسفة كتب رسالة عنوانها : « حول فكرة مذهب العلم أو الفلسفة » فإذا كان على الفلسفة أن تصبح علماً يقينياً لا يقبل الجدل والمعارضة فينبغي عليها أن تحل كل ألوان التناقض والتعارض بين المذاهب الفلسفية . أما التعارض بين المذاهب « الدوجماتيكية » فقد حلته الفلسفة النقدية ؛ ولكن التعارض بين المذهب النقدي والمذهب « الدوجماتيكي » فإنه لم يحل حتى الآن فلا بد من البحث عن مذهب يستطيع أن يحل التعارض بين المذهب التوكيدي « الدوجماتيكي » وبين المذهب النقدي . ولم يقم أحد بهذه المهمة بعد - هكذا يقول فشته ؛ فالأعمال التي تمت حتى الآن عرضية موقوتة . وكنت العبري ، ورينهولد المنظم ، وميمون « الفائق » هم الأسلاف المهمون على هذا الطريق . فلتساءل أولاً : كيف

مبدأ وما يشاهد في واقع التجربة . ومذهب العلم يريد به فشته أن يؤلف العناصر الضرورية للتجربة دون أن يحسب حساباً لمحتوى التجربة نفسها . إنه يسمى إلى الكشف عن المبدأ الذي هو الأساس في التجربة . فإذا ما كشف عن هذا المبدأ استطاع ابتداء منه أن يبين محتوى التجربة ، وأن يستنبط كله بطريقة قبلية . ومنهج فشته يقتضي وجود مذهب كلي كامل مقفل في داخل العقل ، ابتداء منه يستطيع أن يستنتج كل العناصر المكونة للعالم ، ويدون هذا المذهب القائم في العقل لن تصبح المعرفة الفلسفية الحقيقية كلية ، بل تضعف المعرفة في نسبة إلى غير نهاية ، ولن تبلغ اليقين أبداً . كذلك ستتهدى بدون هذا المذهب الواحد القائم - ستتهدى إلى مذاهب متعددة مغلق بعضها على بعض ، وتؤدي إلى معارف جزئية لن تكون تلك المعرفة الكلية التي فيها التفسير الكلي للكون ، أعني الفلسفة ، لأن الفلسفة هي التفسير الكلي للكون . وفكرة معقولة الأشياء لا تنفصل عن فكرة وحدة الأشياء . فرد الاختلاف والكثرة إلى الوحدة المطلقة هو الذي يجعل الأشياء معقولة . ولا بد أن نبين اعتماد الأشياء وتوقفها بعضها على بعض حتى تكون معقولة فالمعقولة لا يمكن أن تنتج إلا نتيجة لتوقف الأشياء بعضها على بعض ، أي بوحدها وترابطها وتسلسلها .

بداية مذهب فشته

موقف فشته من أ - رينهولد : ب - وأنسيديموس :

ج - وميمون

لقد اهتم فشته بمعالجة موضوعات ثلاثة هي التي تكون سير مذهبه الفلسفي . أما الموضوعان الأولان فهما : الإيمان الوضعي في الدين ، والحق الوضعي في الدولة . والموضوع الثالث هو المعرفة الوضعية أو التجريبية . وهذا الموضوع الثالث هو الأساس في الفلسفة النقدية ، ويقصد به تفسير وتأسيس العلم : أي كيف نفسر إمكان العلم وكيف نقيمه على أساس حقيقي ، لأن الفلسفة النقدية هي امتحان لقوى العقل ، من أجل معرفة طاقة العقل على الإدراك ومدى الصحة واليقين في تقديرات العقل . ولهذا كان الهدف الأساسي للمذهب كنت ومذهب خلفائه تأسيس المعرفة الكلية ابتداء من مبدأ واحد أحد .

والموقف الذي اتخذ فشته في هذا الموضوع لم يكن هو وحده صاحبه في ذلك العهد . بل أدت إليه كما رأينا من قبل

الأول : المبدأ الأساسي ، وهو الذي يتوقف عليه سائر المبادئ ، ومن يقينه يستمد يقين سائر المبادئ ، ويفضله نحكم سائر المبادئ .

الثاني : مذهب العلم أي ارتباط المبادئ بعضها ببعض ارتباطاً ضرورياً محكماً يقينياً يستمد ارتباطه وإحكامه ويقينه من يقين المبدأ الأساسي . ويمكن التعبير إذن عن هذين السؤالين الأساسيين بعبارة أخرى مثل : كيف يمكن قيام المحتوى والشكل للعلم ؟ وحل هذا السؤال علم هو الآخر ، إنه العلم الذي يبين إمكان العلم ، وبعبارة أخرى ، إنه العلم بالعلم بوجه عام ؛ وفي كلمة واحدة : إنه مذهب العلم . وعلى هذا فإن مذهب العلم عند فشته هو العلم الباحث في إمكان العلم بوجه عام ، ويدون مذهب العلم لن تقوم الفلسفة بوصفها علماً واضحاً شيئاً . ومهمة مذهب العلم تأسيس المعرفة وفقاً للمحتوى وللشكل ، أي تأسيس كل العلوم المحدودة التي يؤلف كل منها كلا متوقفاً على مبدأ أساسي . فلا واحد من هذه العلوم الجزئية قادر على أن يبرر مبادئه الأساسية ولا شكله المذهبي ، بل كلاهما ينتسب إلى الشروط السابقة والتي تحتها يقوم كل منها بحل مهمته ؛ أي أن لكل علم مذهباً ؛ ولكن هذا المذهب يتوقف على المبادئ السابقة . وهذه المبادئ السابقة تتوقف على مبدأ واحد أساسي هو الذي تستمد منه مذاهب العلوم الجزئية يقينها وقيامها . ومذهب العلم وظيفته تحديد هذه المبادئ السابقة التي تقتضيها هذه العلوم الجزئية . فمذهب العلم عليه أن يبرهن على الشروط التي تعتمد عليها سائر العلوم من حيث الشكل ومن حيث المحتوى دون أن تكون هذه العلوم الجزئية قادرة على البرهنة عليه ؛ وبعبارة أرسطية : إن العلوم تستمد مبادئها من علوم أسبق منها ، والبحث في مبادئ هذه العلوم الجزئية لا يتم في داخل هذه العلوم الجزئية ، بل ينتسب إلى علوم أسبق منها . ولكن أرسطو لا يتحدث عن مبادئ العلوم بل عن موضوعاتها ، وعن كون هذه الموضوعات مبرهنات عليها في علوم أسبق منها . ولكن مذهب العلم علم هو الآخر ؛ ولهذا يحتاج أيضاً إلى محتوى وإلى شكل ؛ وإلى أن يكون له مبدأ أساسي وارتباط تنظيمي منهجي . ولكن هذا المبدأ الأساسي والشكل والمحتوى لمذهب العلم لا يستمد من الغير كما في سائر العلوم ؛ بل يجب أن يستمد من نفسه . وهذا هو الفارق بين مذهب العلم بوصفه علماً ، وبين سائر العلوم . فكيف يصل مذهب العلم

يمكن أن تكون الفلسفة علماً ؟ إن العلم أمر واحد ؛ العلم كلي . ولا يمكن أن يكون العلم ممكناً بغير هذا الترابط بين القضايا التي تؤلف كلا يقينياً ثابت اليقين . وإذا لم يكن أحد هذه المبادئ أو القضايا يقينياً ، فإن الكلي يصبح هو الآخر غير يقيني وبالتالي لن يكون ثمة ارتباط محكم بين مبادئ العلم ؛ وبالتالي لن يكون ثمة علم . ففكرة العلم تقتضي إذن أن يكون لكل المبادئ ارتباط محكم ، ويكون لها جميعاً نفس اليقين ؛ لأنه لو حدث عدم اتفاق بين يقين أحد المبادئ و يقين مبدأ آخر ، فإن ارتباط هذه المبادئ لن يكون كلا ، أي لن يكون علماً .

إن طابع العلم هو اليقين الشامل المنتظم في كل أجزائه . وتبعاً لهذا يقتضي العلم الارتباط المحكم الواحد بين جميع المبادئ والقضايا . وما دام الأمر كذلك فيقين المبدأ الواحد يتوقف عليه يقين سائر المبادئ ؛ فإن كانت قضية يقينية فإن سائر القضايا تكون يقينية ، ولن تكون يقينية إلا بهذا الارتباط المحكم بين جميع الأجزاء . وهذا المبدأ الذي يتوقف عليه يقين الباقي ينبغي إذن أن يكون واحداً ، لأنه لو كانت هذه المبادئ كثيرة فلن يبقى إذن طابع الارتباط الضروري أو طابع الكلية المحكمة قائماً . ولو لم يكن هذا المبدأ يقينياً لما أصبح شيء بعده يقينياً . وينبغي أن يكون هذا المبدأ الأول يقينياً قبل ارتباطه بالباقي ؛ لأن الباقي يستمد يقينه من هذا المبدأ الأول . فإن لم يكن يقينياً تمام اليقين لسرت في باقي المبادئ شائعة عدم اليقين . وهذا المبدأ الذي قلنا إن منه يستمد يقين سائر المبادئ والذي قلنا إنه يجب أن يكون يقيناً يسمى بالمبدأ الأساسي Grundsatz . ويدون هذا المبدأ الأساسي لن يكون ثمة علم ؛ ويدون وحدة المبدأ الأساسي الثابت اليقين فلن يكون هناك يقين في سائر المبادئ وبالتالي لن يكون ثمة علم ؛ لهذا ينبغي الإجابة عن السؤالين الآتين ابتغاء تأسيس العلم بوجه عام .

أولاً : كيف يقوم يقين المبدأ الأساسي ؟

ثانياً : كيف ينتقل يقين المبدأ الأساسي إلى سائر المبادئ ؟

حقاً إن المبدأ الأساسي الذي يتوقف عليه سائر المبادئ هو « المحتوى » الداخلي للعلم ، والتسلسل الضروري لسائر المبادئ هو الارتباط أو المذهب أو الشكل الخاص بالمبادئ . وعلى هذا فنحن إليزاة فلسفة فشته أمام أمرين رئيسيين :

عن طريق الشكل فحسب . أما سائر المبادئ بخلاف هذين المبدأين فتحدد بالأول : إن من حيث الشكل ومن حيث المحتوى لهذا فإن توالى سائر المبادئ ونظام الكل يتوقف بأكمله على المبدأ الأساسي الأول المطلق وهذا النظام هو الشكل التنظيمي الذي يتحلل به مذهب العلم ، ويستمدد لا من الخارج بل من نفسه . إن مذهب العلم يستمد من نفسه محتواه وشكله ، وهو بالتالي يتأسس بنفسه في نفسه ولا يتأسس لدى أي علم آخر ، بل سائر العلوم تتأسس في مذهب العلم . صحيح أن لكل منها مبادئها الخاصة ، ولكن هذه المبادئ الخاصة هي مبادئ للمذهب العلم أي أنها متضمنة في المبدأ الأساسي الأول ومزسسة فيه . فهذا المبدأ الأساسي الأول ينبغي إذن أن يحمل محتوى كل العلوم في داخله ، وإذن فمحتواه هو المحتوى بمعنى الكلمة أو هو المحتوى المطلق للعلم بوجه عام .

واضح من هذا أنه ما دامت العلوم الأخرى تستمد مبادئها من مذهب العلم فهي متضمنة في مذهب العلم . وعلى هذا فإن مذهب العلم هو المحتوى حقا وفعلا ، بكل ما لهذه الكلمة من معنى . وإذا لم يوجد مبدأ له هذه الصفة فإنه لن يوجد مذهب في العلم ، وبالتالي لن يوجد أساس ولا مذهب للعلم الإنساني . وبالجملة فإنه بدون هذا المبدأ الأساسي لا تقوم للعلم أية قائمة ، لأننا إذا افترضنا عدم إمكان وجود مثل هذا المبدأ في العلم فنحن بين إحدى خصلتين :

(أ) إما أنه لا يوجد مبدأ مطلق أول واحد له يقين مباشر وعليه تتوقف سائر المبادئ . وبالتالي سيكون العلم سلسلة لا تنتهي ؛

(ب) أو توجد مبادئ أساسية ، لا واحدة بل كثيرة لا ارتباط بينها ، أي توجد مبادئ أساسية منعزلة ، وفي هذه الحالة يتسلسل العلم في سلاسل عديدة لا نهاية لها ، منفصلة عن بعضها كل الانفصال . وإذا كانت السلسلة غير متناهية ، فإنها لا تكمل أبداً ، وتصبح بغير أساس ، وبالتالي تصبح غير يقينية ، لأن من الممكن في توالي السلسلة أن يوجد مبدأ يقضي على يقين كل المبادئ السابقة .

لقد تبين أنصار كنت أن "نقده" يؤدي إلى كثير من سوء الفهم نظراً لأصالة فكرته ووجه اصطلاحاته ، على الرغم من حرص كنت البالغ على تحديد الفاظه . فقد فهم

إلى مبدئه الأساسي وإلى منهجه ؟ وأين يقوم مبدؤه الأساسي ونظامه ؟؟

إن مذهب العلم - كما قلنا - لا يمكن أن يبرهن على مبدئه الأساسي بالاستناد إلى مبدأ آخر وإلا لم يكن مبدؤه أساسياً ، لأن المبدأ الأساسي هو الذي لا يستمد قيمته من غيره بل من نفسه ، وكذلك لا يستمد مذهب العلم من علم أعلى منه ، وإلا لم يكن مذهبا في العلم . والنتيجة المنطقية لهاتين القضيتين هي : أن المبدأ الأساسي في مذهب العلم لا يقبل البرهنة ضرورة ، ولكنه مع ذلك يقيني كل اليقين ، ولا يمكن أن يستمد يقينه من مبدأ آخر بل يستمد يقينه من نفسه ؛ ويقينه ليس يقيناً غير مباشر ، أو بوسائل ؛ بل يقينه مباشر ، وبغير وسيط ، فكيف يتيسر هذا ؟ إن كل مبدأ يتحدد بواسطة محتواه [الموضوع والمحمول] وشكله أي الإرتباط أو الرابطة . فإذا كان المبدأ يتعين أن يكون يقينيا بنفسه ، فلا يمكن أن يتحدد محتواه أو شكله بواسطة مبدأ آخر ، بل ينبغي أن يكون يقينيا بنفسه . وهو المبدأ الأول المطلق وهو المبدأ الأساسي لمذهب العلم . ولو وجب أن يوجد مبادئ أخرى أساسية غير هذا المبدأ الأساسي ، فإن هذه المبادئ لن تكون أساسية بمعنى مطلق بل بمعنى نسبي . وكونها أساسية بمعنى نسبي أي أنها جزئياً تتحدد بالمبدأ الأساسي وجزئياً تستمد يقينها من نفسها .

والمبادئ الأساسية النسبية هي تلك المبادئ التي يتحدد فيها إما المحتوى وإما الشكل عن طريق المبدأ الأساسي ، وهذه المبادئ الأساسية النسبية لو كانت ممكنة لا يمكن أن تكون غير مبدئين . أحدهما يتعلق بالشكل والآخر يتعلق بالمضمون . ولهذا فإن مذهب العلم لا يمكن أن يكون له غير مبادئ ثلاثة رئيسية :

(أ) مبدأ أساسي مطلق .

(ب و ج) مبدآن نسيان أولان أساسيان .

والمبدأ الأول الأساسي المطلق لا يمكن إلا أن يكون واحداً فحسب .

تعيين المبدأ الأساسي ووحدة :

وعلى هذا المبدأ الأساسي الأول المطلق يتوقف سائر المبادئ ، ويتحدد تبعاً له المبدآن النسيان التاليان له . وهذان كما قلنا يتحدد أحدهما عن طريق المحتوى ، والآخر

توكيد هذين الشككين يتوقف على توكيد هذه الضرورة من قبل أما الالتجاء إلى التمييز بين العيان والتصور فلا يحل المسألة في شيء. فمن يفكر في ٣،٥ يفكر في الوقت نفسه في ٨ ولا حاجة به إلى عيان خاص.

كذلك نجد كنت، في الحساسية المتعالية من «نقد العقل المحض» يقرر أن المكان والزمان شكلان للعيانات الخالصة الحسية، مسنداً إلى قبلية هذه العيانات قبلية تستند بدورها إلى ضرورتها وكليتها. فهنا أيضاً دور. إن نقد العقل يقول إن ضرورة المكان ناشئة عن كون الإدراك التجريبي لشيء خارج عنا يفترض إمكان امتثال المكان. لكن طالما كانت فكرة الامتثال والشكل الخاص بالامتثال البسيط غير عديدين وطالما لم نبرهن على أن المكان يجب أن يكون شكل امتثال الحس الخارجي فيما يتصل بامتثال الموضوعات الخارجة عنا، فإن خصوم الفلسفة النقدية يقولون إنه لما كان امتثال المكان ضرورياً لامتثال الأشياء الخارجة، فإن إمكان امتثال المكان في العقل يتحدد بهذه الأشياء نفسها التي تقع خارجاً عنا. وبعبارة أخرى. ضرورة المكان ناشئة عن الأشياء، لا عن العقل.

ولا سبيل إلى حل هذه الصعوبات التي يحفل بها مذهب كنت إلا بالكشف عن مبدأ أساسي من شأنه أن يحدد بقية المذهب. ومذهب كنت النقدي يفترض اكتشاف هذا المبدأ لأنه مهد له بالنقد.

لذا جاء رينولد فكشف عن هذه النقصان في مذهب كنت وبين ضرورة إيجاد مبدأ أساسي لا بد أن يكون ذا قيمة كلية، وأن يكون بينا بنفسه، ولا يفسر إلا بنفسه، أعني مبدأ واحداً واحداً، يصلح لكل علم، وعليه تقوم «فلسفة العناصر» Elementarphilosophie التي رأى فيها رينولد الفلسفة المنشودة. هذا المبدأ ضروري، وضرورته مستمدة من نفسه، ولذا يعبر عن واقعة Faktum يدركها الناس جميعاً من مجرد التأمل. وهذا إنما يتحقق في الشعور. ومبدأ فلسفة العناصر إذن هو الشعور Conscience، Bewusstsein. والشعور مرتبط ارتباطاً لا ينفصم بالامتثال. ولهذا يمكن صياغة هذا المبدأ الأول والأساسي هكذا: «الامتثال هو في الشعور متميز من الممثل والشيء الممثل، وفي نفس الوقت على علاقة كلياً لا يمكن أي شاك أن يشكك فيها. ومن صادقة صدقاً كلياً لا يمكن أي شاك أن يشكك فيها بالذات لا يتم إلا يشكك فيها بفقد الشعور ذلك أن الشعور بالذات لا يتم إلا

المتألفين من عبارة كنت: «المكان والزمان شكلان» أن المكان والزمان امتثالان، ومن قوله: «الأشياء خارجنا لا نعرفها إلا كظواهر» أن الأشياء في ذاتها هي ظواهر لأننا لا نملك أن نعرف غير الظواهر. كذلك فهموا من قول كنت إن «الحقائق الأساسية في الأخلاق والدين لا تقبل البرهان» فهموا من هذا أن هذه الحقائق ليس لها مبدأ صحيح صحة كلية^(١). والأفكار الجديدة التي أتى بها كنت قد أفضت هي الأخرى إلى عدم إدراك صحيح لمذلولها، لأن كنت لم يوضحها الايضاح الكافي الحاسم.

فتميزه بين الأحكام التركيبية القبلية والأحكام التركيبية البعدية، وكذلك فرقه بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية كل هذا لا يبرره كنت تبريراً يقطع غير الكتبيين. إنه يقول إن الربط بين الموضوع والمحمول في الحكم التركيبي لا يقوم على المعطيات، بل على شكل قبلية فيها هي التي تجعل التجربة ممكنة، وأن وجود هذه الشكول يبرهن ويفسر أن التجربة هي امتثال لإدراكات مرتبطة ارتباطاً ضرورياً. ولكن هذا القول لا يقطع غير أولئك الذين تصوروا التجربة على هذا النحو، مع أننا نجد كثيراً من الفلاسفة يرون أن التجربة ليست إلا مجموع الإدراكات الحسية المتغيرة ولا تقدم لنا غير امتثالات لما هو متغير وما هو نسي. أما الكلية والضرورية اللتان يعزوهما كنت إلى موضوعات التجربة فلا يمكن الكشف عنها إلا ببرهان تقوم به القوة المفكرة التي تتصور الأشياء كما هي في ذاتها. ومعنى هذا أن التجريبيين التقليديين - لوك ومدرسته - لا يمكن أن يقتنعوا بدعوى كنت هذه عن التجربة. صحيح أن كنت يلجأ إلى الرياضيات يستمد من أحكامها تأكيداً لتعريفه للأحكام التركيبية القبلية، لكن هذا اللجوء أيضاً يمكن الاعتراض عليه بأن الرياضيات نفسها ليست من الضرورية والكلية كما يزعم كنت وقد أثبت نقد الرياضيات في أواخر القرن الماضي والنصف الأول من هذا القرن أنه ليس ثم ضرورة ولا كلية في الأحكام الرياضية. بل هناك تحصيل حاصل مستمر، وأن القضايا الرياضية إن هي إلا فروض ميسرة وديدياتها تعريفات مقنعة. ومعلوم أن التعريف من وضع العقل. ولا يستمد في هذه الحالة صدقه من الأشياء نفسها. والخلاصة إذن أنه لا يمكن الاستدلال على ضرورة الحكم التركيبي من شكل الحساسية ولا من شكل الذهن لأن

العقل .

الشعور إذن هو الذي يقدم لنا الوسيلة لتحديد المبدأ الأساسي .

ومن هنا بدأ فشته فلسفته كلها . فقد أثر فيه رينهولد تأثيراً بالغاً ، حتى إن مذهب العلم عند فشته نجد بذوره في « فلسفة العناصر » لرينهولد . لقد أخذ فشته عن رينهولد فكرة الاستنباط التركيبي ابتداء من مبدأ أول ، ووحدة الفلسفة كلها وحدة تامة ثابتة ، ونظرية الميول التي هي تؤلف نظرية العقل العملي والعلاقة بين الميل والامتنال منظوراً إليها على أنها علاقة الواقع بالممكن . كذلك أخذ عنه نظرية العيان العقلي التي تسمح بأعلى مراتب الشعور بالذات ، والقول بفاعلية متاملة معانية هي المصدر لكل الأشكال ابتداء من العيان حتى الانكار .

عرف فشته أفكار رينهولد حوالي سنة ١٧٩١ أو سنة ١٧٩٢ ، وانمقدت أواصر الصلة بينهما في سنة ١٧٩٣ . وفي نوفمبر من هذه السنة الأخيرة كتب إلى رينهولد مبدئياً إعجابه بأفكاره ، وفي السنة التالية كتب إليه مادحاً كتابه عن « أساس المعرفة الفلسفية » خصوصاً مبدأه الأول ، قائلاً إنه كتب أشياء مشابهة تماماً قبل أن يقرأ كتابه هذا ويستمر تأثير رينهولد في تزايد ، خصوصاً في محاولة فشته وضع نظام فلسفي كامل استنباطاً من مبدأ أول .

ما هذا المبدأ الأول الذي اكتشفه فشته ؟ إن المبدأ الأول عنده هو الأنا المطلق ، أو بلفظ آخر طالما استعمله فشته : Ichtheit الذي هو الصفة المعنوية من « الأنا » ويمكن أن نستخدم له اللفظ : « الأناية » الذي استعمله عي الدين ابن عربي بمعنى مقارب ، إذ ورد في رسالته عن الاصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية : « الأناية : قولي أنا أنا » . ولكن فشته يفهم هذا الاصطلاح بمعنى ديناميكي ، أي يفهمه بأنه فعل العقل . ذلك أن فشته قد استوحى فكرة مبدئه الأول من القانون الأخلاقي . لقد رأى أن الالتزام الأخلاقي هو القضية الأساسية التي يمكن بها إثبات الوجود ، حتى ليجوز لنا أن نستعمل عبارة مشهورة بالصورة التالية للتعبير عن موقف فشته : « إن علي واجباً ، فأننا إذن موجود » . والحق أن نقطة انطلاق فشته ليست من نظرية المعرفة ، بل من نظرية الأخلاق .

الأنا يضع نفسه ، لكنه لا يضع نفسه فحسب ، بل

بالامتنال الذي تميز من الذات الممتلئة من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يشعر المرء بامتاله إلا بواسطة ما يمتلئ . ولا سبيل إلى إنكار الذات التي تمتلئ ، والموضوع الممتلئ . وأشد الناس إيغالا في النزعة الذاتية مضطرون إلى التمييز في امتثالهم بين الأنا الذي يمتلئ ، وبين الشيء الذي يمتلئ هذا الأنا ، حتى لو كان هذا الشيء مجرد شيء متصور ، لأننا لا نقصد بالشيء الممتلئ أنه شيء يوجد خارج الذات ، بل كل ما نقصده هو أن عملية الامتنال تقتضي ذاتاً تمتلئ وشيئاً يمتلئ ، سواء كان هذا الشيء خارج الذات أو داخلها . والتمييز بين الذات والموضوع الممتلئ يتم في داخل الشعور نفسه . ويمكن تعريف كليهما بقولنا إن الذات هي ما يمتلئ ، والموضوع هو ما يمتلئ ، وكلاهما متميز من عملية الامتنال نفسها . وفلسفة العناصر ينبغي عليها أن تبدأ من الامتنال بصرف النظر عن الذات والموضوع ، ومن الامتنال تستنبط ماهية ملكة المعرفة . إن الامتنال كما قلنا ينبغي أن يتضمن عنصرين : أحدهما هو مادة الامتنال وينظر الموضوع ، والثاني هو شكل الامتنال ينظر الذات أو يتعلق بها . لكن ينبغي ألا نخلط بين المادة وبين الموضوع ، فالموضوع الذي يتعلق به الامتنال يظل هو هو بغير تغيير ، بينما المادة تتغير . إن الموضوع خارجنا ، أما المادة فهي داخلنا . ولكن مادة الامتنال ليست الامتنال نفسه ؛ بل تصبح امتنالا بتطبيق الشكل عليها . فمثلا بالنسبة إلى هذه القاعة : مادة الامتنال هي المعطيات الحسية اللونية والضوئية والسَمعية واللمسية والشمية الخ التي ترد إلى حواسي من الأشياء الموجودة فيها ؛ ولكن هذه المعطيات خليط غامض غير مرتب ، فيأتي الشكل ويرتبه في المكان والزمان ويربط بين أجزائه ربطاً عالياً . وهذا يتم الامتنال . ولهذا فإن لكل امتنال مادة وشكلاً : وإن كانت هذه المادة لا ينظرها شيء حقيقي ، لأنها مجرد خليط من الإحساسات . وحتى الامتنالات نفسها ليست صوراً للأشياء ؛ لأن الأشياء في ذاتها لا يمكن امتثالها ، بل امتنالاتي هي مجرد صور لكيفية إدراكي للأشياء . لكن لماذا أتمدّد إذن عن أشياء في ذاتها ؟ السبب في هذا أن الذات لا يمكن أن تقدم غير شكل ، ولا تستطيع أن تقدم مادة ، بل لا بد من أن تكون المادة معطاة لها . من أين تعطى لها ؟ من الأشياء في ذاتها . وحتى في امتثال الذات لذاتها ثم مادة معطاة ، فلزم تعطى مادة كانت للذات قدرة على الخلق ، وإذا كان الشكل معطى هو الآخر فإن الذات صاحبة الامتنال ستصبح لا شيء ، ولهذا ينبغي الإقرار بوجود عنصرين في الامتنال : أحدهما معطى ، والثاني يحدّثه

التجربة : سواء الداخلية والخارجية . فعلت الفلسفة إذن - بتعبير آخر - أن تقدم لنا الأساس لكل تجربة .

السؤال الأساسي إذن في الفلسفة في نظر فشته هو : ما هو الأساس في كل تجربة ؟ إن الفلسفة لا تسلك غير سبيل التجريد ، أي أنها ينبغي عليها - بحرية الفكر - أن تعزل ما هو متحد في التجربة ، أعني ما إليه تنسب معرفتنا ، والعقل ، أي ما يقوم بالمعرفة . والفيلسوف يرتفع فوق التجربة بأن يعزل أحد هذين العنصرين المرتبطين الواحد عن الآخر بواسطة التجريد ، وبهذا يقوم الفيلسوف بمهمته . فإن جرد العقل من التجربة جعل منه مبدءاً أول هو العقل في ذاته ، وبهذا يقرر المشائية ، وإن جرد الشيء من التجربة جعل منه مبدءاً أول هو الشيء . في ذاته وبهذا ينتهي إلى النزعة التوكيدية . فالمثالية والتوكيدية هما المذهبان الممكنان ، ولا بد من التعارض بينهما لأن المبدأ الذي يبدأ منه كل منهما مضاد للآخر . وليس في وسع أحدهما أن يقضي على الآخر ، لأن كلا منهما ينمو باحكام . والتوكيدية تقول إن كل ما يحدث في الشعور ناشئ عن شيء في ذاته ، حتى قراراتنا الحرة ، بل وحتى قولنا إننا أحرار . وهي تنكر استقلال الأنا ، وتجعل الأنا من نتاج الأشياء وعرضاً من أعراض العالم . ولهذا تقضي النزعة التوكيدية إلى المادية وإلى الجبرية .

أما المثالية فتستطيع تفسير التجربة على نحو آخر ، وذلك بأن ينظر العقل إلى الشيء في ذاته على أنه وهم وخيال . وتبعا لذلك يكون كل ما يستنبطه التوكيدي من الشيء في ذاته عديم القيمة .

وهنا تصبح المسألة على النحو التالي : هل ينبغي أن نضحي بحقيقة الأنا في سبيل حقيقة الشيء ؟ أو بالعكس نضحي بحقيقة الشيء في سبيل حقيقة الأنا ؟

والسبيل إلى الفصل في هذه القضية لا يمكن أن يكون العقل نفسه ، لأن القرار في ذلك لا يمكن أن يكون غير فعل إرادي يتحدد بالليل والمصلحة . والمصلحة العليا التي هي شرط لكل مصلحة أخرى هي فيها يتعلق بنا . وهذا بين عند الفيلسوف نفسه . فالمصلحة التي تقود كل فكر هي أن لا يفقد أناه في البرهان ، بل يؤكد ويحافظ عليه . والناس صنفان : صنف لا يرفعون إلى الشعور الكامل بحريتهم واستقلالهم ، ولا يعرفون أنفسهم إلا بقدر ما تمكسها الأشياء ، ولا يرون

يضع اللا - أنا ، لأن الواجب ليس واجبا في الخلاء ، بل واجب نحو الغير ، والالتزام الخلقي يفترض الغير ، ولهذا فإن الأنا يضع الأنا ويضع في الوقت نفسه اللا - أنا بوصفه عالم التجربة الذي يتضمن ذوات أخرى وفي مجاله يقوم الأنا بواجباته . وفي هذا يختلف كل الاختلاف عن رينولد لأن البحث عن مبدأ أول عند رينولد ينشأ عن ضرورات إيجاد فلسفة متعالية ، أي عن اعتبارات متصلة بنظرية المعرفة . فالامثال هو الذي يزودنا بالمبدأ .

يقول فشته في مستهل « المدخل الأول إلى مذهب العلم » :

« تأمل في نفسك ، واصرف نظرك عن كل ما يحيط بك إلى باطنك ، هذا هو المطلب الأول الذي تقتضيه الفلسفة من مريدتها . الأمر لا يتعلق بشيء خارج عنك ، بل يتعلق بك أنت وحدك .

« وأدنى نظرة في الذات تتكشف عن تمييز رائع بين مختلف التيمات المباشرة للشعور ، والتي يمكن أن نسميها أيضاً امتالات : فبعضها يبدو لنا مستندا كله إلى حريتنا ، ولا نستطيع أن نعتقد أن ثمة شيئا خارجا عنا يناظرها . بل يبدو لنا خيالنا وإرادتنا حرين . وبعضها الآخر نعزوها إلى حقيقة مستقلة عنا ينبغي أن نقرها ، وكان هذه الحقيقة نموذج لها ، ونعتقد أننا ملزمون بالإقرار بهذه الامتالات ما دامت تتفق مع تلك الحقيقة . ولا نرى أنفسنا في المعرفة أحراراً بالنسبة إلى عتويات هذه الامتالات . ونقول بايجاز : إن بعض امتالاتنا يصبحها شعور بالحرية ، وبعضها الآخر يصبحها شعور بالضرورة .

« ولا محل - عقلا - للتساؤل عن السبب في كون الامتالات المتوقفة على الحرية هي على هذا النحو وليست على نحو آخر ، لأن مجرد القول إنها متوقفة على الحرية ينفي السؤال عن السبب ، إنها هكذا لأنني حددتها كذلك ، ولو حددتها على نحو آخر لكانت على نحو آخر .

« لكن السؤال الجدير بأن يسأل هو : ما هو الأساس (أو السبب) في نظام الامتالات المصحوبة بالشعور بالضرورة ؟ وما هو السبب في هذا الشعور بالضرورة نفسه ؟ والجواب عن هذا السؤال هو مهمة الفلسفة ، وليست الفلسفة شيئا غير العلم الذي يحل هذه المشكلة . ونظام الامتالات المصحوبة بالشعور بالضرورة يسمى أيضاً :

جملة، بل بفعل، هو فعل الشعور الذاتي الذي فيه تدرك الذات ذاتها إدراكاً متوصلاً لا ينقطع. ومن هنا كان شعار فلسفة فشته هو ذلك الذي اغلظه فافست في رواية جيته: «في البدء كان الفعل».

ولا بد من التفرقة بين الأنا بوصفه فرداً، وبين الأنا بوصفه شعوراً بالذات. فأننا بوصفي فرداً نتحدد من حيث ميلاده وتكوينه الجسماني والعقلي إنما أنا كذلك نتيجة أسباب ليست هي إنا، لأنها ليست فعاليتي الشعورية الخاصة، إنما أمور تتعلق بالأنا والعالم الخارجي والظروف المحيطة. أما أنا بوصفي شعوراً بالذات، فأننا من فعل نفسي وذاتي. وهذا الفعل يغير أحوالي، ويجعل مني كائناً آخر غير الذي كنته، إنه يحيل اعتمادي إلى حرية وهذا التغيير ليس تغييراً في الظروف الخارجية، بل تغيير في أعماق عماق جوهرية، ورجوع إلى الأصل الأصيل في نفسي، إنه مولد جديد لذاتي.

والعقل من شأن الإرادة: العقل قرار وتصميم. وهذا العقل الذي تقوم به الذات هو تصميم من ذاتي، لا يمكن أن يبرهن عليه لي، بل لا بد من أن يبتنى من نفسي. ولهذا يطالب فشته بالمطلب التالي: «ضع ذاتك، وكن على وعي بها، وارغب في أن تكون مستقلاً بذاتك، واجعل نفسك حراً، هذا لك يصبح كل ما هو أنت وكل ما تفكر فيه وكل ما تفعله، كل هذا يصبح في الحقيقة فملك أنت».

العقل هو مبدأ الحرية وغايتها، وفكرة الحرية هي مبدأ مذهب فشته وغايته. ولهذا كتب إلى رينولد يقول: «إن مذهبي من بدايته إلى نهايته ليس إلا تحليلاً لفكرة الحرية، ولن يدخله أي عنصر آخر يمكن أن يتعارض مع الحرية»^(١). والحرية عند فشته ليست حالة Zustand، بل حياة حافلة وفعالية منتجة.

ومع الأنا ترتبط سلسلة من الأفعال التي تعد بمثابة شروط للشعور الذاتي وكل الأفعال التي يسطها مذهب العلم عند فشته تنتسب إلى الشعور بالذات كما تنتسب الشروط المتعالية للمعرفة عند كنت إلى التجربة. وارتباط هذه بالشعور الذاتي ارتباط ضروري، حتى إنك لو رفضتها لرفضت في الوقت نفسه الشعور الذاتي. ولهذا يقرر فشته أن كل فعل يؤدي إلى الشعور بالذات هو فعل ضروري. وبعد أن كان كنت يشاغل: ماذا ينتسب إلى التجربة؟ أن فشته فشاغل: ماذا ينتسب إلى الشعور بالذات؟ تلك هي مسألة المسائل في مذهب العلم.

في أفعالهم غير آثار للعالم الخارجي: وهؤلاء هم التوكيديون بالفطرة. حوالى نصف الثاني مقتنعون باستقلال أناهم وكفائته، ولا يسعون لسند بالعالم الخارجي، ففي باطنهم الغنية والكفاية: وهؤلاء هم المثاليون بالفطرة. النصف الأول يؤمنون أولاً بالأشياء، وبعد ذلك يؤمنون بأنفسهم والنصف الثاني يؤمنون أولاً بأنفسهم، وبعد ذلك يؤمنون بالأشياء. وما يختاره المرء من فلسفة يتوقف على ماهية الإنسان. لأن المذهب الفلسفي ليس أداة ميتة يمكن أن نأخذها أو أن ندعها كما نشاء، بل هو أمر يتخذه الإنسان وتعتقه نفسه.

وللبرهنة على عدم كفاية موقف التوكيدي يقال له: إنك لا تستطيع أن تفسر الامتثال بواسطة الشيء في ذاته. إن من شأن العقل أن يدرك ذاته بذاته. فسواء لديه أحدث الأحوال أم عاناها ففي كلتا الحالتين يشعر بأنه يحدث أو يعاني، أي أن العقل يوجد لذاته، وفيه سلسلة مزدوجة مؤلفة من الوجود والإدراك، من الواقع والمثال. أما الشيء فلا يوجد لذاته، إذ ليس فيه غير سلسلة واحدة هي سلسلة الواقع، سلسلة ما هو موضوع. ومبدأ العلية الذي يربط به التوكيدي لا يفسر شيئاً. إنه يفسر كيف تنتقل القوة من حد إلى حد آخر في سلسلة واقعية، ولكنه لا يستطيع أن يفسر الانتقال من الوجود إلى الامتثال. إن الوجود يمكنه على أحسن تقدير أن يفسر الوجود ولكنه لا يستطيع أن يفسر ما يقابله وهو العقل. ولهذا لم يبق من سبيل للفلسفة غير المثالية.

والمثالية تفسر أحوال الشعور عن طريق فعل العقل. والعقل فعال وليس منفعلاً. لأنه أولي أصيل. إن العقل في جوهره الأصل فعل Tun بل لا ينبغي أن نسميه ذاتاً فعالة! ein tätiges لأن هذا يجعلنا نفترض وجود شيء العقل خاصته. إن العقل فعل خالص.

والشعور بالذات فعل لا يقوم به أحد غير الذات نفسها، بل ينبغي على الذات أن تقوم به هي نفسها، ولا تقوم به مرة لكي يصبح فعلاً واحداً حدث مرة في الماضي، بل هو شعور متجدد باستمرار، على الذات أن تقوم به على الدوام. هذا الفعل هو الذي به يصبح الإنسان بوصفه إنساناً كما هو بذاته: إنه تعبير عن الذات الأصلية المستقلة الحرة وهو الفعل الأصيل الأول، البقيني إلى أقصى درجة، ومن يقينه تستمد سائر الأمور يقينها، ولهذا فإنه مبدأ الفلسفة. ومن هنا تبدأ الفلسفة حقاً، وكل نقطة ابتداء أخرى تقود إلى مصاعب لا تنتهي. وهكذا يتبين لفشته أن الفلسفة لا تبدأ بقضية أو

المبدأ الأول

المبدأ الأول والأساسي لا يمكن أن يبرهن عليه، إنه الأساس لكل تجربة ولكل شعور. ونحن نعمل إليه بالتأمل في حقيقة الشعور وتجربته من كل ما لا يرتبط به ارتباطاً ضرورياً.

والواقعة البسيطة من وقائع الشعور التي يجدها التأمل هي القضية: $A = A$ وهي يقينية واضحة لكل شعور. ولكن ليس معنى هذه القضية أن A موجودة، إنما نقول فقط: إذا وضعنا A فقد وضعناها. ووضعها ليس ضرورياً. فإذا جردنا من A ما ليس ضرورياً فلا يبقى إلا صورة لوضع، أي الارتباط الضروري وهو: إذا وضعت A فقد وضعناها. وهذا الارتباط الضروري لا يقوم في A ، لأن وضعها ليس ضرورياً بل يقوم فيها يتم به الارتباط: إنه موضوع في «الأناء» وإذا وضع شيء في الأناء، مثل A ، فإن القضية $A = A$ أو أن هذا الشيء (الموضوع في الأناء) مساوٍ لنفسه. وهذا لا يكون ممكناً إلا إذا كان ما وضع فيه A مساوياً لنفسه، أي فقط بشرط أن يكون $A = A$. أنا. والقضايا التالية متساويات: أنا = أنا = أنا هو أنا = أنا موجود.

وإذا لم تصح القضية $A = A$ فلن يصحح أي حكم ممكناً. فالقضية $A = A$ لا تصح إلا بشرط صحة لقضية: أنا = أنا (أنا هو أنا). ومعنى هذا أن القضية «أنا موجود» هي الشرط الأساسي لكل حكم. وهكذا فإننا إذا تأملنا في حقيقة الشعور وجردناه من كل ما ليس ضرورياً له لبقيت لدينا كواقعة أساسية القضية: «أنا موجود» ونحن ندرك هذه القضية أولاً على أنها تعبير عن واقعة، إذا ما نظر فيها بإمعان أكبر تبين أنها فعل الوضع الذي يضع نفسه بنفسه، لأنه لا يمكن أن يكون من نتائج أي شيء آخر غير نفسه. فالفعل ونتائج الفعل هنا شيء واحد ولهذا فإننا نقول عن القضية: «أنا موجود» أنها فعل فاعل.

(أ) إننا نحكم بواسطة القضية $A = A$. وكل حكم، وفقاً للشعور التجريبي، هو فعل من أفعال العقل الإنساني، لأنه يملك كل شروط الفعل في الشعور الذاتي التجريبي، الواجب توافرها في التأمل.

(ب) وهذا الفعل أساسه شيء لا يقوم على أساس أعلى، هو $S = A$ أنا موجود.

(ج) وتبعاً لذلك فإن الموضوع وضعاً بسيطاً، القائم على نفسه هو أساس لفعل ما (وسيتين من مذهب العلم كله

أنه: لكل الأفعال للعقل الانساني، وتبعاً لذلك أيضاً فهو طابعه الخالص: الطابع الخالص للنشاط في ذاته: بصرف النظر عن الشروط التجريبية الخاصة به.

وعلى هذا فإن وضع الأناء لنفسه هو نشاطه الفاعل. إن الأناء يضع نفسه، وهو موجود بفضل هذا الوضع الخالص لنفسه بنفسه، وبالعكس: الأناء موجود، ويضع وجوده، وبعض وجوده الخالص. إن الأناء هو نفس الوقت الفاعل، ونتاج الفعل، هو الفاعل، وما ينتج عن النشاط الفاعل والفعل ونتاج الفعل شيء واحد، ولهذا فإن: «أنا موجود» تعبير عن فعالية، تعبير عن الفعالية الوحيدة الممكنة كإسيتين ذلك من مذهب العلم كله^(١).

إن الأناء لا يمكن أن يوضع إلا بنفسه: أي أنه أصيل، يضع نفسه بنفسه، ولا يرجع إلا إلى نفسه. الأناء بالضرورة هو للأناء.

ومن هنا يمكن صياغة المبدأ الأساسي في العبارة التالية: الأناء يضع أصلاً وجوده هو فقط.

ذلك أن الشعور هو شعور بشيء. ما فتمت ذات تشعر، وموضوع يشعر به. ولا يمكن إدراك الشيء إلا بإدراك أن شمة ذاتاً هي التي تقوم بعملية الإدراك. فكيف تضع الذات شيئاً إن لم تكن الذات موضوعاً من قبل؟ وتفسير الأساس في كل وقائع الشعور التجريبي هو أنه قبل كل وضع في الأناء يوضع الأناء نفسه^(٢).

ولما كان الأناء يضع نفسه بنفسه ومن أجل نفسه ففعله يرتد على نفسه. وعلى هذا فإن اتجاهه إلى المركز، لكن الاتجاه إلى المركز لا يتم إلا إذا اقترضا أيضاً اتجاهها إلى الخارج. وهذا الفعل المتجه إلى الخارج هو القوة الباطنة الخالصة المؤلفة لكل جسم مادي. ولكن الجسم لا يوضع إلا بالنسبة إلى عقل خارجه، بينما الأناء يبنّي أن يضع نفسه من أجل نفسه كأنه موضوع بنفسه، أي أنه فعل متجه إلى الداخل. فالعقل المتجه إلى الداخل (الأناء الذي يتأمل) والفعل المتجه إلى الخارج (الأناء الذي يجري عليه التأمل) مختلفان، ولكنها

J. G. Fichte. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Felix (١) Meiner, 1956, S. 15—16

(٢) الكتاب نفسه، الطبعة المذكورة، من ١٥

بقومان معاً في جوهر الأنا.

إن المبدأ الأول لا يقدر وحده على إيجاد تعينات الشعور الواقعي، إذ الشعور الواقعي لا يمكن استنباطه بالضرورة من الشعور الخالص، ولهذا فلا بد من القول بفعل آخر بخلاف وضع الأنا لنفسه، وهذا الفعل هو وضع الأنا لغيره.

ذلك أن الفعل لا يستطيع أن يفكر في ذاته دون أن تكون ثمة علاقة مع شيء معقول، فلا أنا بدون لا- أنا يكون موضوعاً للتفكير. والسبب في هذا أن الامتثال يقتضي وجود الأنا والللا أنا معاً. ووظيفة الللا أنا هي أن يمكننا من تشييد نظام التجربة.

وهذا المبدأ الثاني، وهو الللا أنا، مطلق هو الآخر، ولا يمكن البرهنة عليه ولا استنباطه. ولهذا يبحث عنه بنفس المسلك الذي بحثنا به عن المبدأ الأول، أعني التأمل الباطن المباشر الذي يصنع القضية الانساوي (لأنا) هي ليست «أ». فإذا جردنا من محتوي أ ما ليس بضروري، فلا يبقى غير وضع المقابل أي صورة المقابلة. فهذه القضية ضرورية لا بسبب محتواها، بل بسبب صورتها؛ ولهذا فإن صورة المقابلة أصيلة مثل صورة الوضع، إنها تشير إلى فعل أصيل للأن لا يمكن اشتقاقه من غيره. إن فعل المقابلة معناه وضع مقابل للشيء ولا بد أن يكون الشيء موجوداً أو مفروضاً من قبل حتى يمكن وضع مقابله. والمبدأ الذي يعبر عن فعل المقابلة هو المبدأ الأساسي الثاني، ويمكن صياغته هكذا:

الأنا يضع الللا أنا^(١)

وقد أدى هذا الللا أنا إلى كثير من سوء الفهم لفلسفة فشته. لأن هذه العبارة: «الأنا يضع الللا أنا» تختمل عدة أنواع من الفهم. إذ يتبادر لأول وهلة أن المقصود فيها بالأنانا هو نحن، والللا أنا هو الأشياء الخارجة عنا أي الطبيعة أو العالم. ومعنى هذا بصريح العبارة أن الأنا يخلق العالم أي أن فشته يقول عن الأنا إنه خالق الأشياء. ومن هنا صرخ الناس: إن هذا تمجيد وإلهاد. والحملة على فشته في أزمة الإلهاد المشهورة إنما انصبت على هذا المبدأ الثاني مفهوماً على النحو الذي ذكرناه.

وفضلاً عن ذلك قالوا: ما دام الللا أنا هو الأشياء

الخارجة عنه، أي الأشياء في ذاتها، أليس من التناقض إذن أن نعزو إلى الأنا شيئاً لا يضعه الأنا؟ أليس معنى هذا أن فشته يقول: الأنا يضع شيئاً لا يمكن الأنا أن يضعه أبداً؟ وأن الأنا يتوقف عليه شيء هو بحسب حقيقته مستقل كل الاستقلال عن الأنا؟ أليس هذا خلقاً وإحالة؟^(٢)

ولكن فشته كما أوضح كونو^(٣) فشر- لم يقصد هذا المعنى أبداً ولا يمكن أن يقصده. لأن مذهب العلم قد قضى منذ البداية على فكرة الشيء في ذاته بوصفه جوهرًا متميزاً من الأنا. ولا يتحدث فشته أبداً عن الشيء في ذاته بهذا الوصف. إن كل ما يتميز من الأنا هو الللا أنا، كما أن كل ما يتميز من أ هو لا- أ. ولكن لكي يمكن تمييز شيء من أ فلا بد أن يكون لدى فكرة عن أ. فليس ثم لا- أ بدون أ. وبالمثل: موقف لا- أ من أ هو بينه موقف الللا أنا من الأنا. فليس ثم لا- أنا بدون أنا. وعلى هذا فإنه إذا لم يوضع الأنا، فلا يمكن وضع الللا أنا. وإذا فالللا أنا مشروط بالأنا. ولكن الأنا يوضع بنفسه فقط. وعلى هذا فإن ما لا يكون ممكناً إلا بشرط الأنا، لا يمكن أيضاً أن يوضع إلا بواسطة الأنا ولهذا فإن المبدأ القائل: «بغير أنا لا يكون ثم لا- أنا» يساوي المبدأ القائل: «الأنا يضع الللا أنا».

ويقول كونو فشر إنه لا يحق للمرء أن يفكر في أشياء وموضوعات وامتثالات فيما يتصل بهذا المبدأ الثاني، بمعنى أن ثمة أشياء في ذاتها موجودة خارجنا. ولهذا فينبغي أن نأخذ الأشياء كما يمكن أن نفهم، وعلى هذا النحو فقط، أي على أساس أنها ما يتميز من الأنا. «إننا نفهم من الأشياء: الطبيعة بوصفها موضوعاً، والعالم بوصفه امتثالاً، العالم الموضوعي. وهنا يتساءل المرء: بآية شروط تكون الأشياء بهذا المعنى، وهو الوحيد الذي ينبغي أن نفهم به تكون الأشياء ممكنة؟ وبأي شروط توجد الطبيعة، بوصفها موضوعاً، والعالم الموضوعي، عالم الامتثال؟ إن لم توجد موضوعات، لم توجد طبيعة بوصفها موضوعاً، ولا أي عالم موضوعي. تحت أي شرط تكون الموضوعات ممكنة؟ تحت شرط الذات، التي لها وحدها يمكن وجود الموضوع. إذ الموضوع هو ما هو موضوع في مقابل الذات، أي ما يتميز منها. وهكذا نجد أن الموضوع هو الللا أنا بشرط الأنا. فبدون الأنا لا يوجد لا- أنا وبدون الأنا

فينبغي وضع كل شيء في الأنا عما هو موضوع فيه. والمبدأ الثاني الموضوع في الأنا ينبغي في نفس الوقت أن يوضع وأن لا يوضع فيه. وتبعاً لذلك لا يعود الأنا هو الأنا وتكون لدينا المتساويتان التاليتان:

$$\text{الأنا} = \text{اللا أنا} \quad \text{اللا أنا} = \text{الأنا}$$

إن الأنا واللا أنا يرفع كلاهما الآخر، ولكنها لا يرفع كلاهما الآخر فعلاً، وإلا لأمكن رفع الأنا نهائياً، وهذا يناقض المبدأ الأول القائل أن الأنا يوضع الأنا. ذلك لأنه إذا رفع الأنا لانتفى الشرط الذي به وحده يكون اللا أنا موجوداً، وإذا رفع الأنا لناقض ذلك المبدأ الثاني. فإذا تقرر أنه لا يمكن رفعها كلية، لم يبق إلا إمكان رفعها جزئياً، أي أن يحذف كلاهما من الآخر، والحد رفع جزئي. ولهذا فإن الصورة الوحيدة للرفع بين الأنا واللا أنا هي التحديد. ولكن التحديد يفترض إمكان التقسيم حتى يحذف جزء دون جزء. فهذه القابلية للتقسيم وحدها يمكن التوحيد بين الأنا واللا أنا. وعلى هذا فإن الفعل الثالث هو التوحيد بين الأنا واللا أنا. ولهذا يمكن صياغة المبدأ الثالث هكذا^(١):

«الأنا يوضع في الأنا أنا قابلاً للقسم في مقابل الأنا القابل للقسم»:

فالمبادئ الثلاثة لمذهب العلم هي:

- ١- «الأنا يوضع الأنا».
- ٢- «الأنا يوضع اللا أنا».
- ٣- «الأنا يوضع في الأنا لا أنا قابلاً للقسم في مقابل الأنا القابل للقسم».

بناء مذهب العلم

وهذه المبادئ الثلاثة يمكن استنباط مذهب العلم كله، فما عداها من مبادئ إن هي إلا استنباطات منها.

فالمبدأ الثالث يقتضي التوحيد بين الأنا واللا أنا بتجديد متبادل لكليهما للآخر وفي هذا التحديد المتبادل فعلاً: ١- اللا أنا يتحدد بالأنا؛ ٢- الأنا يتحدد باللا أنا؛ أو بتعبير آخر: «الأنا يحذف اللا أنا، واللا أنا يحذف الأنا»؛ وتعبير أكثر

ليس ثم موضوع، ولا طبيعة بوصفها موضوعاً، ولا عالم موضوعي. إن الأنا يوضع اللا أنا من أجل إمكان وجود الموضوعات، ومن أجل إمكان الأشياء بوصفها موضوعات، أي إمكان وجود عالم موضوع^(٢).

المبدأ الثالث

إن الأنا يوضع نفسه ويضع مقابله وهو اللا أنا. واللا أنا ليس شيئاً في ذاته، وليس شيئاً خارج الأنا، لأن حدود الأنا حدود مطلقة لا يمكن تجاوزها. فما يوضع يوضع بواسطة الأنا وفي داخل الأنا. ومن هنا أمكن صياغة ذلك في المبدأ التالي:

إن الأنا يوضع نفسه، ويضع مقابل نفسه، وكلا الوضعين في داخل الأنا، ومعنى هذا أن الأنا يوضع نفسه كوحدة لمقابلين هما الأنا واللا أنا. وهذان المتقابلان متقابلان بالسلب والإيجاب، أي بالتناقض. ولهذا يمكن أن نقول أيضاً: إن الأنا يوضع نفسه كتناقض. ولكن التناقض يقتضي حللاً له. ولهذا لا بد من حدوث فعل في الأنا به يحل هذا التناقض.

ويمكن تمثيل هذا في مراحل:

١- اللا أنا ينفي الأنا. واللا أنا موضوع في الأنا، ولهذا فإن الأنا ليس موضوعاً في الأنا بالقدر الذي به اللا أنا موضوع فيه.

٢- اللا أنا لا يمكن أن يوضع إلا بالقدر الذي فيه يحتوي هذا الأنا على أنا موضوع يعارضه. وهكذا فلا بد أن يوضع الأنا في الأنا، بقدر ما اللا أنا موضوع فيه.

٣- وهذان التقيضان يستنبطان بالتحليل من المبدأ الثاني: فهذا المبدأ يناقض نفسه إذن ويقضي على نفسه بنفسه.

٤- ولكنه لا يقضي على نفسه بنفسه إلا بالقدر الذي به المقابل يقضي على الموضوع أي من حيث أنه يحافظ على قيمته ولا يتنفي.

فالمبدأ الثاني يتنفي ولا يتنفي.

٥- وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى المبدأ الثاني، فهو كذلك أيضاً بالنسبة إلى المبدأ الأول. فإذا كان الأنا هو الأنا،

نفصلاً: ١- أنا يضع اللا- أنا بوصفه محدوداً بالآنا؛ ٢- أنا يضع نفسه بوصفه محدوداً باللا- أنا.

الفلسفة النظرية

-١-

استنباط المقولات

إن المبادئ الثلاثة الأساسية هي الأفعال الضرورية الأساسية للعقل: الوضع، المقابلة، التوحيد بين المتقابلات ويسمى أيضاً التحديد. ويمكن التعبير عنها بالمعاني التالية: موضوع، نقيض موضوع، مركب موضوع. وبهذا يتبين أن المنهج هو إيجاد وحل كل النقاظ القائمة في الآنا وفي أفعاله الضرورية، والسير فيها هو التقدم من موضوع ونقيض موضوع إلى مركب موضوع باستمرار، ومن نقاظ جديدة باستمرار إلى ارتباطات جديدة باستمرار.

والمبدأ الثالث هو أول مركب موضوع. وكل ما هو متضمن فيه ومستمد منه من قضايا هو نتائج مستنبطة منه هي بدورها تركيبية. وعلينا إذن أن نجد في المركب الأول نقاظ جديدة نريد أن نتحد، وفي اتحادها نجد نقاظ جديدة، وهكذا باستمرار، حتى نتحل كل النقاظ أو نصل إلى نقاظ لا يمكن بعد أن نوجد بينها. ولهذا فإن فشته يقول عن المبدأ الثالث إنه المركب الأساسي Grundsynthesis

ومنهج مذهب العلم مستمد من ذاته، لأنه عبارة عن كشف وحل النقاظ القائمة في الآنا، وهذه النقاظ وحلولها هي الأفعال الضرورية للعقل أو للآنا.

وهذه الدعوى كان لها أثر بالغ جداً في خلفاء كنت وخصوصاً هيجل وهربرت. لقد اهتمدى هيجل بهذا المنهج وجعله منهجه الفلسفي الذي أقام على أساسه كل بناء فلسفته، ذلك لأن هيجل رأى أن مهمة الميتافيزيقا هي كشف وحل كل النقاظ الموجودة في التصورات الضرورية للمعرفة، أي المقولات. ورأى هربرت أن مهمة الميتافيزيقا هي كشف وتجنب النقاظ الموجودة في تصورات التجربة، وبينها يحتل الآنا موضعاً مهماً^(١).

ومن هذه المبادئ يمكن إذن استنباط المقولات. لقد كانت الأفعال الأصلية هي: الوضع، نقيض الوضع، تركيب الوضع. والأول هو الأساس لكل الأحكام الوضعية أي المثنية؛ والثاني هو الأساس لكل الأحكام الناقضة أي النافية؛

والقول بأن الآنا يحدد اللا- أنا معناه، أن الآنا يفعل، أي أنه عملي، فالآنا إذن أنا عملي: وبهذا يتأسس المذهب العملي للعلم. والآنا يتحدد باللا- أنا، أي أن شيئاً يقوم في مقابل الآنا، والآنا ذو موضوع، أي أنه يمثل أي أنه نظري؛ والآنا يضع نفسه بوصفه متحدداً باللا- أنا، يضع نفسه كأنه نظري: وبهذا يتأسس المذهب النظري للعلم.

وهكذا وكتيجة للمبدأ الثالث ينقسم مذهب العلم إلى قسمين: عملي ونظري. لكن ليس معنى هذا أن المذهب ينقسم إلى نصفين متكافئين، بل هما يكونان كلا واحداً مترابطاً مقللاً محكماً.

ونظام مذهب العلم يؤلف دورة تعود فيها البداية إلى النهاية، والنهاية إلى البداية. وتطور الآنا النظري يسبق تطور الآنا العملي. ويقول فشته عن مبدأ المذهب العملي للعلم إنه احتمالي، لأن حقيقة اللا- أنا حقيقة احتمالية. ولهذا يظل مبدأ المذهب العملي للعلم غير مستفاد منه طالما لم يبرهن على حقيقة اللا- أنا.

وعلى هذا فيمكن تلخيص الموقف هكذا:

١- أنا يضع اللا- أنا بوصفه محدوداً بالآنا، وهذا مبدأ العلم العملي، وفيه الآنا يدرك اللا- أنا على أنه ناتج عليه.

٢- أنا يضع نفسه محدوداً باللا- أنا، وهذا مبدأ العلم النظري، حيث الآنا يدرك اللا- أنا على أنه خارج عنه ويحدث فيه فعلاً عالياً.

إن الآنا العملي هو الأساس الحقيقي للشعور، والآنا النظري هو الأساس المثالي للشعور. لكن لما كنا لا نستطيع الارتقاء إلى الشعور بعمليتنا دون الآنا النظري، فينبغي أن تكون نقطة ابتداء الاستنباط هي الآنا النظري، وستكون نقطة الوصول هي الآنا العملي الذي هو الأساس الحقيقي لكل الاستنباط، بل هو الأساس الحقيقي للآنا النظري نفسه^(٢).

والثالث: هو الأساس لكل الأحكام المركبة.

ومن المبدأ الأول يستنبط مبدأ الهوية ($A=A$)، ومن الثاني يستنبط مبدأ التباين، ومن الثالث مبدأ التوحيد الذي هو في وقت واحد ربط وفصل معاً، وبالتالي يحتوي على أساس الربط والفصل، ومن هنا فإن مبدأ التوحيد هو في نفس الوقت مبدأ الأساس أو مبدأ العلية. والمبدأ الأول يعطينا مقولة الواقع، والثاني مقولة السلب، والثالث مقولة التحديد^(١).

مبدأ العلم النظري

يقول فشته: «إن المبدأ القائل بأن الأنا يضع نفسه على أنه محدد باللا- أنه هو مبدأ مستنبط من المبدأ الأساسي الثالث: فإن صدق ذلك صدق هذا؛ ولكن الأول صادق، طالما كان من اليقيني عدم ارتفاع وحدة الشعور، وأن الأنا لا يتوقف عن أن يكون أنا. ولهذا ينبغي أن يكون يقيناً على أساس أن وحدة الشعور لا يمكن أن ترفع».

«وعلياً أولاً أن نقوم بتحليله، أي أن نشاهد هل فيه متقابلات، وما هي».

«إن الأنا يضع نفسه على أنه محدد باللا- أنا. ولهذا فإن الأنا ينبغي ألا يحدد، بل أن يحدد، واللا- أنا ينبغي أن يحدد، أن يضع لواقع الأنا حدوداً ولهذا ينطوي المبدأ الذي قررناه على ما يلي:

«اللا- أنا يحدد (فعال) الأنا (متفعل إذن). الأنا يضع نفسه على أنه محدد، بواسطة الفعالية المطلقة. ولا بد لكل فعالية، كما رأينا حتى الآن على الأقل، أن تصدر عن الأنا. والأنا وضع نفسه، ووضع اللا- أنا، ووضع كليهما في الكمية. ولكن كون الأنا يضع نفسه على أنه محدد: معناه أن الأنا يحدد نفسه. ولهذا ينطوي المبدأ الذي قررناه على ما يلي أيضاً:

الأنا يحدد نفسه، (بواسطة الفعالية المطلقة).

وبغض النظر مؤقتاً عن إمكان مناقضة كليهما لنفسه واحتوائه على تناقض داخلي وبالتالي كونه يرفع نفسه بنفسه من الواضح فوراً أن كلا منهما يناقض الآخر، وأن الأنا لا يمكن أن يكون فعالاً إذا كان ينبغي أن يكون منفصلاً، والعكس...

والمبدأان المندرجان في مبدأ واحد يناقض كلاهما الآخر

وبالتالي يرفع كل منهما الآخر: والمبدأ الذي فيه يندرجان يرفع نفسه بنفسه. والأمر كذلك بالنسبة إلى المبدأ الذي قررناه من قبل. ولهذا فإنه يرفع نفسه بنفسه.

ولكنه ينبغي ألا يرفع نفسه بنفسه، إذ كان من الواجب ألا ترفع وحدة الشعور: ولهذا ينبغي علينا أن نسمى لتوحيد المتقابلات المذكورة.

فلنأخذ في حل المشكلة.

إنه يؤكد في أحد المبدأين ما ينكر في المبدأ الآخر. وإذا فالواقع والسلب يرفع كلاهما الآخر. ولكن ينبغي ألا يرفع كل منهما الآخر بل أن يتحد، وهذا يتم بفضل التحديد.

إذا ما قيل إن الأنا يحدد نفسه، فإننا بهذا نغزو إلى الأنا كلية الواقع المطلقة. إن الأنا لا يمكن أن يتحد إلا على أنه واقع، لأنه وضع على أنه واقع فحسب، ولم يوضع فيه أي سلب. وعلى هذا فإن قولنا إنه ينبغي أن يحدد نفسه ليس معناه: إنه يرفع واقعاً في نفسه. وإلا لكان بذلك يضع نفسه في تناقض مباشرة. بل ينبغي أن يكون معناه: الأنا يحدد الواقع ويرتبه لنفسه إنه يضع كل الواقع على أنه كم مطلق. وخارج هذا الواقع لا يوجد أي واقع آخر. وهذا الواقع موضوع في الأنا وتبعاً لذلك فإن الأنا يتحدد بقدر ما يتحدد الواقع.

كذلك ينبغي أن نلاحظ أن هذا فعل مطلق للأنا، وكذلك الفعل الذي يضع فيه الأنا نفسه كما، وينبغي من أجل الاستنتاج أن يوضع هنا واضحاً جلياً.

إن الأنا في مقابل اللا- أنا، وفيه سلب، كما أن في الأنا واقعاً. فإن وضع في الأنا كلية مطلقة للواقع، فلا بد أن يوضع في اللا- أنا كلية مطلقة للسلب.

وكلاهما: الكلية المطلقة للواقع في الأنا، والكلية المطلقة للسلب في اللا- أنا ينبغي توحيدهما عن طريق التحديد. وتبعاً لذلك فإن الأنا يحدد نفسه جزئياً، ويتحدد جزئياً. وبعبارة أخرى: إن المبدأ ينبغي أن يؤخذ بمعنى مزدوج، وكلا المعنيين ينبغي أن يبقى إلى جانب الآخر^(١).

الخلاصة أن مبدأ العلم النظري يقول:

الأنا يضع نفسه محدد باللا- أنا

(١) الكتاب نفسه من ٤٨ - ٥٠ - (١: ١٢٧ - ١٢٩ من الطبعة الأصلية).

وفي هذا التركيب يندرج مبدآن متنازعان ومرتبطان وهما :

- ١ - الأنا يتحدد باللا - أنا ، أي أنه منفعل .
- ٢ - الأنا يحدد نفسه ، أي أنه فاعل

أي أن الأنا فاعل ومنفعل معاً في وقت واحد : ومهمة العلم النظري حل هذا التناقض .

إن الفعل والانفعال تحديداً يعارض كل منهما الآخر . فأحدهما هو السبب السليبي للآخر . وكلاهما يرفع الآخر فلو رفع كلاهما رفعاً تاماً ، أصبح الأنا غير فاعل ولا منفعل ، أي لن يكون موجوداً أبداً . ولو أن أحدهما رفع الآخر رفعاً تاماً ، فإن الأنا سيكون إما فاعلاً فقط ، أو منفعلاً فقط : وفي الحالة الأولى سيكون الأنا النظري غير ممكن . وفي الحالة الثانية سيكون الأنا بوجه عام غير ممكن ، فلا يبقى إلا أن يرفع كل منهما الآخر رفعاً جزئياً فحسب . فالأنا فاعل جزئياً ، ومنفعل جزئياً إنه فاعل جزئياً فقط . ولهذا فهو غير فاعل جزئياً فقط . وبمقدار ما يكون الأنا غير فاعل ، يكون اللا - أنا فاعلاً . أي يكون الأنا منفعلاً والأمر بالعكس . إن فاعلية الأنا تتحدد باللا - أنا ، والعكس . وبعبارة أخرى : الأنا واللا - أنا يحدد كلاهما الآخر على التبادل . وبفضل هذا التحديد المتبادل وحده يمكن أن يكون الأنا فاعلاً ومنفعلاً معاً . وبهذا فقط يمكن الربط بين هذه المتقابلات في الأنا ، أي يمكن قيام الأنا النظري بوجه عام .

وبهذا يمكن استنباط مقولة التحديد المتبادل (التأثير المتبادل) من الشعور^(١) .

ولكن هذه المقولة تعارض مع المبدأ الأول الأساسي في مذهب العلم ، المبدأ القائل بأن الأنا : يضع الأنا ومعنى هذا أن الأنا فعال فقط ، وهو كل الفاعلية بينما مقولة التحديد المتبادل تقول إنه فعال جزئياً . إن المبدأ الأول ينفي عن الأنا كل سلب ، وبالتالي يجعل الأنا كل الواقع ، وبالتالي لا وجود حقيقياً لللا - أنا . فهل من الحق أن اللا - أنا ليست له أية واقعية ، أي ليست له أية فاعلية ؟ وإن كان كذلك فكيف يحدد الأنا ؟

فاعلية اللا - أنا

فلنا إن الأنا هو كل الفاعلية ، كل الواقعية . وإذا كان الأمر كذلك فلا محل لفاعلية اللا - أنا ولا لواقعيته ، وإلا لم يكن الأنا هو كل الفاعلية ، وكل الواقعية . وإذن فإن اللا - أنا لا حقيقة له غير تلك التي يضعها الأنا فيه ، واللا - أنا لا واقعية له إلا بقدر ما يتأثر الأنا - وبعبارة أخرى لا يمكن أن ننزوي إلى اللا - أنا من الواقعية إلا بقدر ما نرفع من الأنا . وواقعية أو فاعلية الأنا ترفع (جزئياً) أي تتضاءل أو ينفعّل الأنا . وعلى هذا فإن اللا أنا له من الواقعية بمقدار ما ينفعّل الأنا . وخارج انفعال الأنا فلا يكون لللا - أنا أية واقعية . فلنطلق على هذا الانفعال اسم « تأثر الأنا » Affektin des Ich . وبهذا تنتهي إلى القضية التالية : « خارج شرط تأثر الأنا لا واقعية لللا - أنا »^(٢) .

وعلى هذا فإن انفعال الأنا هو فعل اللا - أنا ، أي أن كل تأثير يخضع له الأنا سببه هو اللا - أنا . وهذا يقضي بنا إلى التركيب ج ويتضمن مقولة العلية .

وعلى هذا فالتركيبات ثلاثة :

التركيب أ : هو التوحيد بين الأنا واللا - أنا بوجه عام .

« ب : هو التحديد المتبادل .

« ج : هو العلية .

جوهرية الأنا

كيف يتأتى للنا إذن أن ينفعّل ؟ هنا مشكلة يشيرها تركيب العلية وتقضي حلاً . إن ما يوضع في الأنا يوضع بواسطة الأنا ، وبفضل فاعليته . فكذلك انفعالية الأنا لا يمكن أن تتحدد إلا بواسطة فاعليته . فكيف يتم ذلك ؟ إن فاعلية الأنا مطلقة ، وليس خارجها شيء . ولهذا ينبغي أن ننظر إلى انفعال الأنا على أنه فاعلية مقلدة أو مرفوعة جزئياً ، أي درجة مخفضة من الفاعلية ، « كم من الفاعلية » Ein quantum Tätigkeit .

وبعبارة أخرى إن انفعال الأنا لا يمكن إلا بتقليل فاعليته أو الحد منها ، وهذا لا يمكن إلا بواسطة فاعلية الأنا نفسه ، أي

بواسطة تحديده لذاته Selbstbestimmung

وعلى هذا فلدنيا في الأنا فاعلية وانفعال ، فاعلية مطلقة وفاعلية محدودة ، أو - مادام الأنا = الفاعلية - أنا مطلق وأنا محدود . والأنا المحدود لا يكون ممكناً إلا كتحديد ذاتي للأنا المطلق . ولهذا فإن السؤال : لماذا يفعل الأنا ؟ - يعود إلى السؤال : لماذا يحد الأنا من فاعليته ؟ لماذا يحد الأنا نفسه ؟ ومن أين أتى تحديد الأنا لذاته ؟^(١) .

مقولات الإضافة

تبين لنا أن الأفعال الضرورية للعقل هي على النحو التالي :

إن الوعي الذاتي يقوم بفعلين متقابلين : فالأنا يضع الأنا ، والأنا يضع مقابل الأنا أي اللا- أنا ، وهذا الوعي الذاتي يقتضي التوحيد بين هذين المتقابلين في الأنا ، وهذا التوحيد يقتضي الفعل المتبادل . والفعل المتبادل بين الأنا واللا- أنا يقتضي من أجل مزيد من التحديد اللا- أنا وجوهية الأنا . وهذا نكون قد استنبطنا المقولات التالية :

- ١ - الأنا الواضع يعطي مقولة الواقع .
- ٢ - الأنا الواضع للمقابل يعطي مقولة السلب .
- ٣ - التوحيد بين المتقابلين يعطي مقولة التحديد أو ما يسمى باسم الإضافة .

والتحديد الأدي للإضافة هو الفعل المتبادل ، وأنواع الفعل المتبادل هي العلية والجوهية . وعلى هذا فإن الفعلين الأولين للعقل أحدهما يضع والثاني يضع مقابلاً والثالث والرابع يركبان ويربطان . ومن هنا يتلخص الموقف فيما يلي :

المركب الأول أ هو التوحيد بين الأنا واللا- أنا ، والمركب الثاني ب هو الفعل المتبادل ، والمركب الثالث ج هو عليه اللا- أنا ، والمركب الرابع ه هو جوهية الأنا .

فلنأخذ في بيان هذه المركبات بالتفصيل . ولنبدأ بتحديد النوعين الأولين من التأثير المتبادل .

لقد نشأ عن هذا الموقف تقابل جديد وواجب جديد ، ذلك أن العلية تحدد فاعلية اللا- أنا ، والجوهية تحدد

الفاعلية الشاملة للأنا ، وتبعاً لهذا فإن انفعال الأنا في حالة العلية هو فعل للا- أنا ، وانفعال الأنا في حالة الجوهية يتحدد فقط عن طريق فاعلية الأنا ، فإذا قلنا فقط بالجوهية فعلينا أن نقول إن الأنا يتحدد فقط بالجوهية ، وإن قلنا بالعية فإن الأنا يتحدد عن طريق اللا- أنا .

على أنه من الواجب أن نقول بكلتيها ، أي بالعية والجوهية ، والشعور الذاتي يقتضي التأثير المتبادل بين الأنا واللا- أنا ، وهذا هو الأنا النظري ، وهذا الفعل المتبادل نفسه يقتضي عليه اللا- أنا ، أي يقتضي جوهية الأنا والتناقض القائم بين كليهما عتوي في الأنا نفسه . وهذا يقتضي منا مهمة حل هذا التناقض ، وهذا الحل يقتضي تركيباً جديداً هو التوحيد التركيبي بين العلية وبين الجوهية . وهذه المسألة عقدة العقد في مذهب العلم عند فشته : فكلمة تقدمت التركيبات ازدادت تأليفات العناصر البسيطة ، والمسألة هنا : كيف يمكن حل التناقض القائم بين جوهية الأنا وعليه اللا- أنا ؟ هذا التناقض قائم بين هذين النوعين من التأثير المتبادل وهو بالتالي يقوم في تصور فكرة التأثير المتبادل نفسه . فالتأثير المتبادل يقول :

بقدر ما هنالك من فاعلية في الأنا يكون ثمة انفعالية في اللا- أنا ، والعكس بالعكس .

إن الفعل والانفعال في الأنا واللا- أنا يحدد كل منهما الآخر على التبادل بحيث أن كل فعل في جانب هو بنفس المقدار انفعال في الجانب الآخر ، أي أن كل فعل في جانب يتناظره انفعال في الجانب الآخر . ومن هنا فإن هذا التأثير المتبادل يسمى باسم تبادل الفعل والانفعال . فالأنا من حيث دخول الانفعال فيه يضع فاعلية في اللا- أنا ، والعكس بالعكس . فإن لم يصدق هذا المبدأ فإن الأنا المنفصل ، أي الأنا النظري ، ومعه الأنا نفسه يرتفعان .

إن مبدأ التحديد المتبادل مبدأ ضروري إذن ، وينبغي ألا يكون محلاً للنقد والاعتراض .

وإنما الذي ينبغي أن نسأل عنه هو : كيف كان هذا المبدأ ضرورياً ومقبولاً ؟

إن الفاعلية في اللا- أنا مشروطة بانفعال في الأنا ، والانفعال في الأنا مشروط بالفاعلية في اللا- أنا . ومعنى هذا أن الفاعلية في اللا- أنا تفترض نفسها مقدماً ، والانفعالية في

(١) - أساس ... ٤ - ص ٥٧ - ٦٠ - (ص ١٣٩ - ١٣٨ من الطبعة الأصلية) .
واسع كرونشتر . الموضوع نفسه ص ٣٣٣ .

فاعلية مستقلة . ومثل هذه الفاعلية المستقلة ضرورية ، وإلا لما كان من الممكن حل التناقض الذي اكتشفناه في التحديد المتبادل .

ولكن هذا الحل نفسه ينطوي على تناقض جديد ، ذلك لأن التحديد المتبادل يقتضي الفاعلية المستقلة ، كما أنه يناقضها في نفس الوقت لأن مبدأ الأساس يقول : إن كل فاعلية في الأنا وفي اللا - أنا يقابلها انفعالية في الجانب المقابل ؛ وإن الفعل والانفعال يحدد كل منهما الآخر في الأنا واللا - أنا على التبادل بالضرورة . وهناك إذن ، كما أشرنا ، تبادل دائماً بين الفعل والانفعال . وهذا التحديد المتبادل أي التبادل بين الفعل والانفعال ثم الفاعلية المستقلة ، كلاهما يتناقض الآخر . وهذا التناقض بحاجة إلى حل . والحل يتم وفقاً لمبدأ التحديد . وعلى هذا فلدينا الآن مهمات ثلاث :

١ - تبادل الانفعال والفعل يحدد فاعلية مستقلة .

٢ - الفاعلية المستقلة تحدد تبادل الفعل والانفعال .

٣ - كلاهما يحدد الآخر على التبادل .

وهذه المهمة الثالثة تنقسم من جديد إلى ثلاث مهمات جديدة :

(أ) إن المضمون والشكل في الفاعلية المستقلة يحدد كل منهما الآخر على التبادل ، والفاعلية المستقلة تؤلف وحدة تركيبية تجمع بين الشكل والمضمون .

(ب) المضمون والشكل للتحديد المتبادل يحدد كل منهما الآخر على التبادل ، فالتحديد المتبادل هو وحدة تركيبية مؤلفة من الشكل والمحتوى .

(ج) الفاعلية المستقلة بوصفها وحدة تركيبية ، وفعل التبادل وانفعال التبادل بوصفهما وحدة تركيبية يحدد كل منهما الآخر على التبادل .

والتحديد المتبادل يتضمن العلية والفاعلية لللا - أنا والجوهرية الأنا . وما يبينه فيما يتعلق بالتأثير المتبادل بوجه عام ينبغي أن نبينه على الخصوص فيما يتعلق بكلما النوعين أعني . العلية والجوهرية ، ومن هنا فإن كل مهمة من المهمات الثلاث تنقسم مرة أخرى إلى اثنتين ، أو بطريقة أخرى ينبغي تطبيق الحل العام في كل مرة على كلا نوعي التحديد المتبادل ؛ وتقصيد بالتويعين كما قلنا العلية والجوهرية .

الأنا مشروطة بالفاعلية في اللا - أنا . وهذه الأخيرة مشروطة بالانفعالية في الأنا .

وعلى هذا فإن الانفعالية في الأنا تفترض نفسها مقدماً ، وإذا كان علي أن أقوم بعمل ما تحت شرط ما وهو أن أكون قد فعلته من قبل ، فمن الواضح أنني لا أستطيع أن أفعله إن الأنا ينبغي عليه أن يضع الانفعال في ذاته تحت شرط أن يضع في نفس الوقت الفاعلية في اللا - أنا ، وهذه الفاعلية نفسها مشروطة ، بواسطة الانفعال في الأنا ، فلا بد إذن من فاعلية في اللا - أنا بشرط انفعال في الأنا ، وهذا الانفعال في الأنا مشروط بالفاعلية في اللا - أنا .

وهكذا نرى أن الأنا لا يملك أن يضع انفعالا في نفسه ولا فاعلية في اللا - أنا .

وهكذا أيضاً نرى أنه تبعاً للتحديد المتبادل ينبغي أن يوجد كلاهما ، بينما تبعاً للتحديد المتبادل نفسه ينبغي ألا يوجد كلاهما .

الفاعلية المستقلة

فلنتظر الآن في هذا التناقض الذي ينبغي حله : إن الانفعال في الأنا ضروري ، وهو لا يكون ممكناً إلا بواسطة الفاعلية في اللا - أنا . وليس ممكناً بواسطة الفاعلية في اللا - أنا ، لأن الفاعلية في اللا - أنا لا تكون ممكناً إلا بواسطة الانفعالية في الأنا . وهذا هو التناقض الذي يتطلب الحل .

يتبين من هذا أن الانفعال في الأنا يوضع ولا يوضع بفعل فاعلية اللا - أنا . ولكن هذا التقابل في الأنا لا يكون ممكناً إلا بالتحديد ، أي بالرفع الجزئي ، لأن القاعدة تقول : إن ما يرفع الآخر على التبادل دون أن يرفعه نهائياً كاملاً لا بد أن يرفع كل منهما الآخر جزئياً . فهذا هو مبدأ التحديد : فمبدأ التحديد بعبارة أوضح هو : إن كلا المتقابلين يرفع الآخر ، ولما كان رفع الواحد للآخر لا يمكن أن يكون كلياً فإذن ينبغي أن يكون هذا الرفع جزئياً . وهكذا نجد أن حل التناقض القائم أمامنا الآن هو بأن نقول : إنه بفضل فاعلية اللا - أنا فإن انفعال الأنا يوضع جزئياً ولا يوضع جزئياً . وكذلك الحال : فاعلية اللا - أنا توضع في الأنا جزئياً ولا توضع جزئياً . فإذا كانت فاعلية اللا - أنا تناظرها انفعال في الأنا جزئياً فإنه ينتج عن هذا وجود فاعلية في اللا - أنا لا تناظرها انفعال في الأنا ، وبالعكس توجد في الأنا واللا - أنا

العلم النظري تقوم في هذين السؤالين المتعلقين بالقدرة الأساسية النظرية وبالمبدأ النظري وهما :

١ - ما هي تلك الفعالية المستقلة التي بدونها لا يقوم التحديد المتبادل أو الفعل الذي يفضل به الالنا نظرياً ؟
نقول : ما هي هذه الفعالية المستقلة التي بدونها لا يقوم هذا التحديد المتبادل ؟ هذا هو السؤال الأول . ويمكن إيضاحه بالتساؤل : كيف يمكن إيجاد القدرة الأساسية النظرية تحت الشروط الموضوعية ؟

٢ - السؤال الثاني : كيف ينشأ عن غو القدرة الأساسية النظرية المبدأ الأساسي النظري ؟ وهذا يؤدي بنا إلى البحث في الخيال المنتج بوصفه القدرة الأساسية النظرية .
وللبحث في هذه المسألة يبدأ فشته في كيفية استنباط ملكة الخيال ويندرج ذلك في فصول :

١ - الفعالية المستقلة كصور باطن لكل الحقيقة المستقلة
لقد أفضى بنا مذهب العلم إلى هذه الحقيقة ، وهي أن الفعل المتبادل الذي اقتضاه الشعور بالذات لا يمكن أن يقوم إلا تحت شرط وجود فعالية مستقلة . وهذه الفعالية المستقلة هي التي تؤلف القدرة الأساسية النظرية ، أي :
الشعور بالذات يقتضي التحديد المتبادل بين الالنا واللا - أنا .
التحديد المتبادل يشترط لإمكانه وجود فعالية مستقلة .
الفعالية المستقلة هي التي تؤلف القدرة الأساسية النظرية .

أما ما هي هذه الفعالية فيمكن تبين ذلك من شكل ومضمون التحديد المتبادل .

إن مضمونه يتألف من التقابل بين الالنا واللا - أنا ؛
والتحديد المتبادل يقوم على أساس أن ثمة من الواقعية بقدر ما يوضع في أحد العاملين ويرفع في العامل الآخر بالضرورة والعكس أي بعبارة أخرى التحديد المتبادل معناه أن يوجد من الحقيقة في أحد العنصرين (الالنا واللا - أنا) بقدر ما يرفع من الآخر ؛ وبمجموع هذه الحقيقة الواقعية لا يزيد ولا ينقص إذن بواسطة التحديد المتبادل ، بل يظل كما هو .

ومن هنا فإن المضمون في هذا المجموع مستقل عن

وخاصة هذا كله أن المهمات التي ينبغي على مذهب العلم القيام بها فيما يتعلق بتحديد الفعل المتبادل والتحديد المتبادل هي على النحو التالي :

(أ) الفعالية المستقلة كأساس واقعي للتحديد المتبادل فيما يتعلق :

(١) بفاعلية أو عليّة اللا - أنا ، (٢) فيما يتعلق بجوهرية الالنا .

(ب) الفعالية المستقلة بوصفها مبدأ التحديد المتبادل الواهب للشكل أو الصورة ، وذلك فيما يتعلق : (١) بفاعلية أو عليّة اللا - أنا ؛ (٢) فيما يتعلق بجوهرية الالنا .

(جـ) وحدة الفعالية المستقلة والتحديد المتبادل فيما يتعلق : (١) بفاعلية أو عليّة اللا - أنا ؛ (٢) فيما يتعلق بجوهرية الالنا .

وهذا تكون قد أعطينا فكرة عن المهمة التي ينبغي على التركيب هـ أن يقوم بها .

وهذا التركيب هـ هو أصعب المهمات جميعاً وأصعب النقط في مذهب العلم . والموضوع الحقيقي في كل هذه المهمة بسيط ، فالمطلوب هو أن نستنبط من فكرة الفعل المتبادل والشروط الموجودة فيه ، نستنبط طابع الفعالية المستقلة التي بدونها لا يمكن أن يقوم للتحديد المتبادل أية قائمة ، وبالتالي لا يمكن أن تقوم للالنا أية قائمة بدون هذا النشاط . ومن أجل أن نحدد بالدقة كيف يمكن أن تقوم هذه الفعالية وما هي قدرتها فإن من الواجب علينا أن نمتحن كل الشروط التي تظهر عليها ، وأن نستبعد كل الظروف التي لا يمكن أن تقوم فيها .

وهذا تكون قد حددنا الشروط التي بها وحدها يقوم الالنا النظري لوضع ذاته بوصفه محدداً بواسطة اللا - أنا وعلى هذا فقد بقي على مذهب العلم النظري أن ينمو من المبدأ الذي أنشأه حتى يصل إلى الشرط الذي تحته يقوم هذا المبدأ أي أن ينمو من مبدئه إلى قدرته الأساسية . وعليه أن يبدأ من هذه القدرة الأساسية النظرية ، وأن ينمى ، وأن يقيم هذا النمو إلى أن تتبدى لنا من جديد القدرة الأساسية النظرية لهذا العلم النظري . فإن حُلّت هذه المشكلة ، فإن مذهب العلم النظري يكون بذلك قد ختم دورته وحقق نفسه .

وابتغاء الوصول إلى هذه النتيجة نجد أن مهمة مذهب

الأنا ، والنتيجة لهذا إذن أن انفعالية اللا - أنا من وضع الأنا ، وما انفعالية الأنا إلا فاعلية مقلدة أو معددة ؛ والفاعلية المقلدة أو المحددة هي أيضاً اللا - أنا ، فكيف يمكن إذن الآن أن نميز بين الأنا المحدود وبين اللا - أنا ؟ .

إن من الواجب أن نميز بين كليهما ، لأن كلا منهما في مقابل الآخر . والجواب هو أن التمييز بين الأنا المحدود وبين اللا - أنا يجب أن يتم على أساس أن لا نعزو إلى اللا - أنا ما ليس له ، أي أن لا نعزو إليه فاعلية مطلقة أو مستقلة . وعلى هذا فيجب أن نعد الفاعلية المقلدة للأن في نفس الوقت فاعلية مطلقة ولكن ما هذه الفاعلية التي هي في نفس الوقت مطلقة ومعددة معاً ؟ إنها مطلقة أو مستقلة إذا كانت غير مشروطة بشيء ، أي تلقائية ؛ تلقائية خالصة . وهي مقلدة حينما تكون متعلقة بموضوع فالأمر يتعلق إذن بفاعلية تتعلق بموضوع بكل ما لها من تلقائية . وهذه الفاعلية هي قوة الخيال . وفكرة الخيال أو القوة المخيلة لم نبرهن عليها بعد . وإنما نحن افترضناها كغاية ينبغي أن نمثلها منذ الآن حتى نفهم هذا الجانب الصعب من مذهب العلم .

الامتثال والتخيل - الذات والموضوع

إن الأنا يضع مقابله ، أي انه يضع مقابلاً لنفسه . وهذا المقابل هو الموضوع واللا - أنا ليس أساساً واقعياً حقيقياً ولا شيئاً في ذاته بل هو موضوع ، والموضوعات لا توجد إلا بالنسبة إلى ذات ، والذات لا تكون ممكنة إلا في تمايزها من موضوع . ولهذا لا توجد ذات بغير موضوع ، ولا موضوع بغير ذات ، والفاعلية المستقلة أو الوضع المباشر هو وضع للذات والموضوع معاً . وكلا هذين الطرفين مرتبط بالآخر لأنه موضوع في مقابله فالموضوع يوضع لرفع الذات والعكس . والأنا إما أن يضع مباشرة موضوعاً أو ذاته ، إنه يضع ذاته موضوعاً ، وتبعاً لهذا ينبغي عليه أن يرفع ذاته ، وبالتالي ينبغي عليه أن يرفع الذات ، وبالتالي أيضاً أن يرد فاعليته أو انفعاليته .

وهذه الانفعالية تتعلق بالموضوع بوصفه أساساً حقيقياً ، أي لا بد أن يكون ثمة امتثال من جانب الأنا لشيء - هو اللا - أنا مستقل عنه . إنه يضع الذات وينبغي من أجل هذا أن يرفع الموضوع وأن يجد من فاعلية الموضوع أو أن يضع الانفعال في الذات . وهذا الانفعال يتعلق بفاعلية الذات كأساس حقيقي أي لا بد من امتثال حقيقة الأنا مستقلة عن اللا - أنا أي تصور الحرية .

التحديد المتبادل ، والحقيقة الواقعية هي فاعلية ، ومجموع المضمون الواقعي هي إذن فاعلية مستقلة بوصفها الأساس الواقعي للتحديد المتبادل ، فإن لم توجد مثل هذه الفاعلية المستقلة بوصفها كلية مطلقة ، فلا يمكن أن يقوم تحديد متبادل فيه يكون ثم من الواقعية في أحد العنصرين بقدر ما يرفع من العنصر الآخر وبالعكس . وإذن فالفاعلية المستقلة هي التصور الباطن لكل الواقع ، أو هي الكلية المطلقة للواقع .

٢ - أساس الفاعلية المستقلة

والأنا إذن هو التصور الباطن لكل فاعلية . فإن رفعنا من الأنا فاعليته أو قللنا منها فإن الأنا لن يصبح بعد هذا التصور الباطن لكل فاعلية ولن يكون إذن كما يجب أن يكون من حيث جوهره ، بل يصبح بفضل هذه الانفعالية ، شيئاً آخر من الناحية الكيفية . وأساس ما هو كيفي أساس واقعي ، وهذا الأساس الواقعي للكيفية المتغيرة الخاصة به لا يمكن أن يكون الأنا نفسه ، ولهذا ينبغي أن يكون هذا الأساس الواقعي شيئاً مختلفاً عن الأنا نفسه ، أي يجب أن يكون لا - أنا . فإن كان اللا - أنا هو الأساس الواقعي للإنفعال في الأنا ، فيجب أن نعزو إلى اللا - أنا فاعلية مستقلة سابقة على هذا الانفعال .

وهنا نجد أن اللا - أنا هو السبب الذي يحدث الانفعال في الأنا وعلى هذا فيكون اللا - أنا هو الأساس في الامتثال ، وهو الأساس المطلق ، وهو الشعور الباطن لكل نشاط منتج ، وسيكون هو العلة الوحيدة الفعالة ؛ وتبعاً لذلك سيكون اللا - أنا هو الجوهر والأنا سيكون مجرد عرض .

فإن تحددت الفاعلية المستقلة ، على هذا النحو ، أي على أساس أن اللا - أنا هو الأساس الواقعي المطلق ، فسنبكون بازاء مذهب الواقعية الدوجماطيقية ، وهي التي يمثلها أكمل تمثيل مذهب إسبينوزا ، لكن مثل هذا التصوير للفاعلية المستقلة معناه القضاء على الأنا واعتبار الأنا غير منتج ، ولكننا قد أثبتنا مراراً أن الأنا ضروري ، فالنتيجة الحتمية لهذا أن ما افترضناه من فاعلية مستقلة لل - أنا وتسبق الأنا هو أمر غير ممكن . وإنما الصحيح الذي يجب أن يتقرر هو أن الأنا هو التصور الباطن لكل فاعلية وفيه ترفع الفاعلية أو توضع الإنفعالية .

ولا يمكن وضع هذا الانفعال عن طريق فاعلية مستقلة لل - أنا . وإنما هذه الانفعالية توضع فقط بفضل فاعلية

كذلك، أي ينبغي ألا يكون مجرد موجود بل وأيضاً أن يعرف ما هو وهذان - وهما أمر واحد بالنسبة إلى ماهية الأنا - هما الشرطان والتفسيران للتطور النظري الضروري. والطبقة الدنيا في هذا التطور هي طبقة الإنفعال، لكن إنتاج الأنا لا يبدو للأنا على أنه إنتاجه، بل يبدو له أنه شيء موجود بدونه أو كأنه معطى من خارجه ولكن ما يعطى للأنا لا يمكن إلا أن يكون معطى في داخل الأنا. وما يعطى في الأنا بدون فعل الأنا لا يمكن إلا أن يكون مجرد رفع أو تحديد لفاعليته أي مقابل لفاعليته أي مجرد حال وانفعال، حال منفعل. وإذا فالأنا يكون منفعلاً، ولكن من تلقاء ذاته فإنه يجد أمامه حالة يشعر فيها بأنه منفعل أي يحس بالانفعال. وعلى هذا فإن المرتبة الدنيا في التطور العقلي هي أن يجد الأنا في نفسه أنه في حالة كذا (أي منفعل).

وحينما نحلل واقعة الإحساس نستطيع بسهولة أن نعرف ما هي الشروط التي بها يتم الإحساس. إن الإحساس فينا عملية ذاتية. إنه انفعال، إنه انطباع نتلقاه، وهو لهذا إنفعال. ولكن مجرد الانفعال، أو مجرد الانطباع ليس شيئاً يعد إحساساً، بل لا بد أن يضاف إلى ذلك أن نمثل نحن هذا الانفعال أن نجعله من أنفسنا وبدون هذا الفعل لا يمكن الإحساس أن يكون ولهذا فإن كل إحساس هو نتاج لعاملين متقابلين: للفعل والانفعال. إنه نتاج لهذا النزاع القائم في الأنا. والإنتاج المشترك لهذين العاملين المتقابلين لا يمكن أن يكون إلا شيئاً: لا هو بمجرد نشاط، ولا هو بمجرد فاعلية، ولا بمجرد انفعال. وإنما هو فاعلية في حال الانفعال. إنه فاعلية كقدرة، أي فاعلية ساكنة أو مادة وموضوع للقوة فإن وضعنا في الأنا النزاع بين الفعل والانفعال، فينبغي أن لا يرفع كلاهما الآخر، بل ينبغي أن يتحد كلاهما بالآخر، وهو ما لا يمكن أن يحدث حيناً يحدد كل منهما الآخر على التبادل. فإذا وضعنا الأنا في حالة هذا التحديد فإنه لا يكون ثم شيء آخر غير الإحساس.

والخلاصة أن الإحساس - وهو معتمد أهل المذهب الحسي في دعوام التجريبية - نقول إن الإحساس لا يتم بمجرد التلقي والانطباع، بل لا بد أن يضاف إلى ذلك قيام الذات أو الأنا بفعل يحول به هذه الانطباعات إلى ذاته، وبعبارة أخرى - وإن لم تكن متفقة تماماً مع صياغة فشته - نقول إن الألوان والأصواء مثلاً ليست هي الإحساس، بل لا بد أن يقوم العقل بتحويلها بفاعليته هو إلى أشياء تصبح من

وهكذا نجد أن الوضع المباشر هو امتثال أو تصور أو تخيل، وعلينا أن نلاحظ أن اللا - أنا ليس هو الأساس الحقيقي للانفعال القائم في الأنا وإلا لكان شيئاً في ذاته بل لا بد أن يمثل على أنه خيال، ولا ينظر إليه على أنه أساس حقيقي، فهذا الأساس ليس شيئاً في ذاته بل هو امتثال ضروري من جانب الأنا. وهذا الامتثال ينبثق عن الأنا بالضرورة، ولهذا ينبغي أن نحدد الفاعلية المستقلة أو الوضع المباشر بأنه القدرة على إنتاج امتثال، أو نحدده بأنه: قوة الخيال المنتجة.

ويدون هذه القوة أو القدرة لا يوجد امتثال حقيقة اللا - أنا وبالتالي لن يكون ثمة وضع مباشر للذات والموضوع ولا نشاط أو فاعلية مستقلة تقوم على أساس الوضع المباشر، ولن يقوم أيضاً تحديد متبادل بين الأنا واللا - أنا، ذلك التحديد الذي يشترط شرطاً له هذه الفاعلية المستقلة. ولن يكون أيضاً اتحاد بين الأنا، ذلك الاتحاد الذي لا يمكن أن يتم بدون التحديد المتبادل، ولن يكون ثمة تقابل بين الأنا واللا - أنا، ولن يكون ثمة أنا واضح، وأنا واضح للمقابل، ولن يكون ثم أنا أصلي. وبوجه عام لن يكون ثم أنا ولا ذكاء ولا عقل، ولهذا فإن ملكة الخيال المنتجة هي القوة النظرية الأساسية. ويدون هذه القوة العجيبة كما يقول فشته لا يمكن تفسير أي شيء في العقل الإنساني. وجماع جهاز التفكير في العقل الإنساني إنما يقوم على هذه الملكة.

وخلاصة هذا كله أن ثمة ذاتاً تمثل وموضوعاً يمثل. ولكن هذا الموضوع الممثل ليس هو الشيء في ذاته، وإنما هو من وضع الأنا. وانفعال الأنا باللا - أنا ليس ناتجاً عن شيء في ذاته يؤثر ويفعل وبه الأنا يفعل. بل الأنا هو الذي يفعل ويفعل معاً وهذا إنما يتم بفضل ملكة الخيال التي هي القدرة الأساسية التي للأنا على أن يتصور خلاف نفسه. ومن هنا كانت الأهمية الكبرى للخيال. وهو يريد من وراثتها أن يبين أننا لا نزال في نطاق المثالية، لأن الموضوع هو من إنتاج الأنا، وليس شيئاً موجوداً في الخارج يؤثر في الأنا كشيء قائم بذاته يؤثر في شيء آخر. فبملكة الخيال هذه يظل إنتاج الموضوع من شأن الذات ويبقى في داخل الذاتية المطلقة.

تطور العقل النظري

١ - الانفعال: إن فاعلية الأنا لا يمكن كما رأينا أن تكون إلا بواسطة الأنا. وما هو الأنا ينبغي أن يكون لذاته

التحديد وهذا الانفعال. إنه يشعر بأنه محدود. وهذا الشعور بأنه محدود هو في الوقت نفسه شعور بعدم القدرة أو بالقسر. وإن كل إحساس ليصبح دائماً بهذا الشعور بالقسر.

والخلاصة: أن المرتبة الأولى في تطور العقل هي مرتبة التأمل الذي فيه ربه يتوقف نشاط العقل عن الاستمرار إلى غير نهاية. ولكن هذا التأمل ليس تأملاً شاعراً بذاته لأنه لا يتم عليه تأمل فهو مجرد تأمل يغير تأمل للتأمل، ولهذا نشعر في هذه الحالة وكأننا مكرهون على هذا الشعور؛ ولذا نجد أن الإحساس مصحوب دائماً بشعور القسر أي بالشعور بأننا مضطرون إلى تقبل هذه الانطباعات الواردة إلينا.

العيان - التخيل

الأننا هو ما هو، وينبغي أن يكون لأجل ذاته، وينبغي عليه أن يضع ذاته باعتبار ما هو من حيث أنه يتأمل في ذاته، ولقد رأينا أن الأننا يشعر بأنه محدود، ولهذا ينبغي عليه أن يضع نفسه محدوداً، وبالتالي أن يتأمل في حدوده، وعن هذا الطريق أيضاً يتجاوز حدود نفسه، والتأمل في الفعالية اللا محدودة هو بالضرورة تحديد لها، والتأمل في التحديد هو بالضرورة تجاوز عن التحديد، وعبر الحد لا يمكن أن يوضع شيء غير ما يحده. وعلى هذا فإنه بيننا الأننا يعلو على حدوده، فهو بالضرورة يضع حداً. يقول فشته: إن الأننا يتأمل بحرية ولكن لا يستطيع أن يتأمل وأن يضع حدوداً دون أن ينتج في نفس الوقت شيئاً بوصفه حداً. إن الأننا يضع بالضرورة الحد بوصف أنه محدود به، ويستبعده أي يستبعد الحد من نفسه، ولكن ما يوضع في مقابل الأننا وما يستبعد منه لا يمكن أن يكون إلا اللا - أنا. إن التأمل في الإحساس، أي التحديد، هو إذن فعالية نتاجها بالضرورة شيء يحدد الأننا ويضع شيئاً في مقابله أي لا - أنا، وبيننا الأننا يتأمل في إحساسه فإنه لا يتأمل في هذا التأمل، بل هذا التأمل فاعلية لا يرى فيها الأننا نفسه إنه لا يرى نفسه يفعل، أي أنه يفعل دون وعي بذاته. ونتاج فاعليته لا يبدو له إذن على أنه نتاجه بل على أنه موضوع خارج عنه قائم هناك بغير فعله هو.

في هذا الموضوع لا يكون الأننا شاعراً بفاعليته، وكما أنه ليس على شعور بفاعليته هو فكأنه إذن قد ضاع بكل فاعليته في الموضوع وهذا الضياع والانسيان للفاعلية والضياع في الموضوع هو العيان، وهو العيان الأول الأصيل وهو على حد تعبيره نظره أحرس، غير شاعر بذاته. والأننا في تحديده

ذات الأننا، لكي تتحول من مجرد انطباعات وانتقشات إلى إحساسات. وهكذا يتضح دور فاعلية العقل في الإحساس إلى جانب انفعاليته بالانطباعات. ولا يعترف فشته بأن هذه الانطباعات صادرة عن أشياء في ذاتها، بل هذه الانطباعات تكاد لا تكون شيئاً وإنما هي تصبح شيئاً بتبسيط الأننا لفاعليته عليها. فالأمر في النهاية يرتد في الواقع إلى فاعلية الأننا. ولكن كيف يستنبط من ماهية الأننا ضرورة التحديد؟

هذه المسألة لم يستطع نقد كنت أن يعطي جواباً عنها، وجاء فشته لأول مرة فحاول أن يحلها فقال: إن الأننا فاعلية خالصة غير محدودة بشيء، وما هو ينبغي أن يكون لأجله، أي أنه «أنا» هو فاعلية، وفي نفس الوقت تأمل في فاعلية. فإذا استحالت الفاعلية إلى تأمل فإن هذا لا يستمر إلى غير نهاية، بل تأمل يحدته انقطاع وتحديد للفاعلية. وترجع هذه على هذا النحو إلى الأننا نفسه. وهكذا نجد أن الأننا يفضل تأمله يصبح فاعلية عائدة على نفسها. إن الأننا يفضل هذه الفاعلية العائدة على نفسها ترجع إلى نفسها وتحدد نفسها وتشعر بنفسها. ولو كان الأننا فاعلية غير محدودة وبدون تأمل، فلن يكون ثمة أنا. وإذن فيفضل التأمل الذي يعوق امتداد الفاعلية إلى غير نهاية، ويرجع بالذات إلى ذاتها يقوم الأننا ويتشأن لنفسه، وبهذا ينشأ بنفسه ويصبح نتاج نفسه، ولكن لا يعرف بعد أنه هو الأساس في إنشائه لنفسه هذا، إنه ليس بعد «أنا» مدركاً لنفسه، فما هو هذا الأننا الذي نشأ على هذا النحو؟

إن الأننا يجد من فاعليته من حيث أنه يتأمل فيها. فهذا التأمل إذن فاعليته هو ذاته، لكنه بيننا يتأمل في فاعليته فإنه لا يتأمل في نفس الوقت في تأمله، فلا يتبدى هذا التأمل في الشعور، بل تكون فاعليته غير شاعرة بذاتها. وما تنتجه هذه الفاعلية لا يبدو أنه شيء مستخرج من الأننا بل على أنه شيء معطى من الخارج. والنتاج لهذا التأمل الأول هو التحديد، وهذا التحديد يبدو كأنه موضوع من خارج، ولا يبدو هنا على نحو آخر، وهكذا يمكن الأننا أن يبدو على أنه منفعل، أي أنه يتقبل. وهكذا، فإن الأننا يفضل تأمله الأول لا يمكن أن يكون غير مجرد إحساس في هذه الطبيعة أو المرحلة الأولى من مراحل تطوره، إن تحديد الأننا ناتج عن فاعلية لا يتأمل فيها الأننا، أي عن فاعلية غير مشعور بها، ولهذا السبب فإن هذا التحديد ليس من البداية نتاجاً له، بل حالة وضع فيها يشعر بانفعاله فيها بأنه منفعل، وشعوره بالذات يتم مع هذا

اللا - أنا وهكذا يكون لدينا الأنا واللا - أنا، وكلاهما في فاعلية وكلاهما مستقل في نشاطه عن الآخر، لكن نتاج كليهما ينبغي أن يكون بمثابة نسبة الصورة المحاكية إلى النموذج المحاكى، أي ينبغي أن يتفقا، فنشاط الأنا واللا - أنا مستقل كل منهما عن الآخر، ومع ذلك فهما متفقان منسجمان، فكيف يتم هذا الاتفاق أو الانسجام ؟

لدينا هنا الأنا كما يتأمل نفسه من الناحية الدجماطية، إنه يتناول الموضوعات على أنها أمور مستقلة عنه تمام الاستقلال، ويتناول تأملاته على أنها ناشئة بواسطة فاعلية تلقائية خاصة مستقلة عن الأشياء، ويضع معرفته في انسجام كليهما أي في التصورات أو الامتالات المطابقة للأشياء، فلو كان الشيء الحقيقي مستقلاً كل الاستقلال عن الأنا، أي شيئاً في ذاته، فإنه لا يمكن أن يكون نموذجاً له، لأن النموذج صورة امتثال أي شيء موجود في الأنا، وعلى هذا فإن الصورة وإن كانت من نتاج الأنا فهي تتبدى له على أنها شيء غريب مستقل عنه، أي على أنها موضوع قائم خارجي يضيغ الأنا فيها، في عيانها وقد نسي أو لم ينتبه لنشاطه هو.

إن الشيء الحقيقي ليس شيئاً آخر غير عياننا لأولى الأصل المباشر، إنه هو الأنا الضائع في العيان، فإذا كان الأنا يحاكي الشيء الحقيقي في ذاته فإنه يحاكي عيانه ويتبع نتاجه، أي أنه ينتج بوعي ما أنتجه قبل ذلك بدون وعي، وبهذا يفسر تماماً ذلك التوافق بين الشيء والامتثال.

والخلاصة أن العيان هو الأساس في التوافق بين امتثالنا، وبين الأشياء.

وخلاصة ما يريد فشته قوله هنا هو أن يفسر أمراً لافتاً للنظر في نظرية المعرفة وهو هذا التوافق بين تصورات الأشياء وبين الأشياء. كيف يمكن إذن تفسيره ؟

يقول التجريبيون إن هذا التوافق ناشئ عن أن العقل بمثابة شمع أو لوحة بيضاء يتشقق فيها ما تطبعه الأشياء الخارجية في هذه اللوحة أو الشمع ولكنهم لم يستطيعوا تفسير هذه العملية لأن العقل لا يمكن أن يوصف أنه مرآة تنطبع فيها الأشياء. ولهذا كان لا بد من تفسير هذه العملية، أي التوافق بين الأشياء وبين تصوراتها، تفسيراً يتفق مع حقيقة العقل.

فجاء فشته وحل هذه المسألة على الصورة التي رأيناها وهي أن السبب في هذا التوافق هو أن العقل الحديث

أي بوصفه محدوداً هو شعور أو إحساس، ولكنه بوصفه أنا فإنه ليس مجرد إحساس وإنما هو ما هو من أجل ذاته، إنه يضع نفسه كحاس وحس من المحسوس، أي أنه يضع نفسه بوصفه محدوداً بحد موضوع في مقابله ومستبعد عنه، والموضوع في مقابله هو اللا - أنا. وفي عيان اللا - أنا يشعر الأنا بأنه محدود، والمحدود والحاد والإحساس والعيان والشعور بالمحدودية ويعلم القدرة أو بالقصر وعيان اللا - أنا، كلها مرتبطة فيما بينها في الأنا، فلا عيان بغير شعور بالقصر، ولا شعور بالقصر بدون عيان، والشعور بالقصر ينشأ عن محدودية الأنا. وهذه المحدودية نفسها تنشأ عن التأمل الأصل. أما العيان فينشأ حينما يتأمل الأنا في محدوديته وبالتالي يرتفع فوق حدوده، أي أن ذلك يتم من خلال الفاعلية التلقائية للأنا، إن العيان والشعور بالقصر يتعلق أحدهما بالآخر مثل تعلق التلقائية بالتأمل، والحرية بالمحدودية، والإنتاج بالتحديد، ولا بد من التوحيد بينهما، فكيف يتيسر هذا التوحيد ؟

إن الأنا في عيانه للأنا - أنا يكون مرتبطاً وحرراً معاً. إنه كلاهما معاً بينما هو يتأمل في العيان. في أي شيء يتأمل ؟ هذا شيء معطى للأنا وموجود بغير فعله، ولهذا فإن الأنا يتحدد تحديداً كاملاً بفاعلية اللا - أنا وعلى الأقل يبدو المعانين للأنا من وجهة نظره هذه على أنه نتاج لللا - أنا ولا بد أن يبدو له، أما أنه يتأمل فيه فهذه فاعليته الخاصة الحرة، إنه لا يستطيع أن يتأمل إلا في التميزات الموضوعية في العيان، ولكنه يسلك خلالها بحرية - أي يعطى بها بطابعه. ويفضل هذا النشاط يضع العيان في ذاته ويصوره وفقاً لذلك، إن الأنا في حالة التأمل في العيان هو فاعلية مصورة نتاجها الصورة، والصورة ترسم بحرية، ولكنها في نفس الوقت محدودة تحديداً كاملاً، ولا بد أن تناظر موضوعات مستقلة كل الاستقلال، أي ينبغي أن توضع على أنها صورة محاكية. وهكذا فإن الموضوع الذي هي محاكية له يوضع على أنه صورة نموذجية. فالصورة نتاج للفاعلية الخاصة بالأنا، ويبدو للأنا على أنه نتاجه.

فالصور نموذجية إذن مستقلة، إنها ليست من نتاج فاعلية الأنا، بل هي موجودة بدون فعل الأنا أي أنها توضع بوصفها شيئاً قائماً حقيقياً مستقلاً عن الأنا، وهكذا يتبدى للأنا الفارق بين المثالية والواقعية.

الامتالات والأشياء - الذات والموضوع
إن الصورة نتاج فاعلية الأنا والشيء الفاعلي نتاج نشاط

فإن المكان يبدو أنه كرة مشتركة ممتدة متصلة منقسمة إلى غير نهاية فيها تستيع الأشياء بعضها بعضاً.

أما عن الزمان فيقول فشته إنه سلسلة من النقاط، يتوالى بعضها الواحدة بعد الأخرى توالياً ضرورياً.

فاتحاد الأنا واللا- أنا يتم في سلسلة من النقاط، والعلاقة بين هذه النقاط محدودة بدقة، فلو نظرنا في توالي نقط الزمان التي لا يتوقف أحدها على غيره فإن هذه النقطة هي الحاضر، أما سلسلة الزمان التي لا يتوقف أحدها على غيره فإن هذه النقطة هي الحاضر، أما سلسلة الزمان التي يتوقف عليها الحاضر فنحن نسيمها الماضي.

ولما كان الزمان ليس بشيء خارج الأنا، ولما كان الأنا نفسه لا يمضي ولا يفتي، فإذن لا يوجد ماضٍ حقاً أبداً لأن وضع الماضي على أنه شيء حقيقي معناه وضع زمان مستقل عن الأنا، أي وضع شيء في ذاته. والسؤال هل لم يمض زمن؟ هو بعينه السؤال: هل يوجد شيء في ذاته أو لا يوجد؟

إن الماضي بالنسبة إلينا الزمان الذي مضى أي هو الزمان الذي نتصوره في الحاضر، أي أنه هو الزمان الذي نضعه ماضياً، ولا مناص من أن نضع زماناً على أنه ماضٍ لأننا لا نستطيع بغير ذلك أن نضع زماناً على أنه حاضر، وإذن فالماضي ضروري لنا لأنه الشرط في الحاضر، والحاضر هو الشرط للوعي أو الشعور، فبدون الماضي ليس ثم حاضر، وليس ثم وعي، والوعي لا يكون ممكناً إلا بواسطة التأمل في فعاليتنا الحرة.

الأنا بوصفه فاعلية مُفَكِّرة

١- الذهن: Verstand إن الأنا عيان وتخيّل، تخيل مبدع منتج، ويفضل الخيال المنتج يصبح العيان حقاً في الأنا، ويوضع من أجل الأنا، ويفضل العيان يتحقق الإحساس عند الأنا، ويفضل الإحساس يتحدد الأنا ويعود إلى نفسه أي يجد نفسه بوصفه الأنا، وبعبارة أخرى الأنا فعالية غير محدودة، ولهذا فإن الفعالية اللا محدود تساوي الأنا، إن الأنا إحساس، كذلك ينبغي أن يكون الإحساس مساوياً للأنا، والأنا عيان. لهذا ينبغي أن يكون العيان مساوياً للأنا، والأمر الأول هو مهمة الإحساس، والأمر الثاني هو مهمة العيان، والأمر الثالث هو مهمة الخيال.

للتنمّوج هو المحدث للصورة عن النمّوج. فما دام الفاعل في كليهما واحداً فقد ضمنا أن يكون ثم اتفاق بين الصورة ونمّوجها.

فموقف التالية عند فشته هو الكفيل وحده إذن بتفسير الانطباق بين التصورات العقلية وبين ما هي تصورات لها.

إن الأنا فاعلية أصيلة غير محدودة وهي حينها تتأمل في هذه الفاعلية فإنها تكون محدودة بانقطاع الفاعلية، كما أنها تشعر بأنها محدودة، ويفضل هذا التأمل في حالة الإحساس يضع الأنا نفسه على أنه امتثال أي تصور. وهكذا نجد أن نفس الموضوع قد وضع مرتين: (أ) قد وضع على أنه نمّوج؛ (ب) قد وضع على أنه صورة محاكية؛ على أنه عيان وعلى أنه صورة؛ على أنه شيء حقيقي وعلى أنه امتثال، ولا بد أن يرتبط كلا الطرفين الواحد بالآخر.

وهكذا نجد أننا قد وصلنا إلى تقرير أن النمّوج والصورة كليهما من وضع الأنا، وضمنا بهذا اتفاقهما، وليس النمّوج إذن كما يدعي التحريبيون.

وبعبارة غير دقيقة نستطيع أن نقول إن الشيء الخارجي هو من صنع الأنا، وتصوره من صنع الأنا، وبهذا اتفاقاً، وبهذا قررنا المثالية التامة.

الزمان - المكان

إن أساس العيان هو الأنا بوصفه قوة متخيلة، والمكان هو نتاج هذه القوة التخيلة، فلما كان الأنا في عيانه يضح؛ أو لا يتأمل في فعاليته المعانية، فإن المكان لا يبدو له أنه نتاجه، بل يبدو أنه معطى له، إنه لا يستطيع أن يستنبط علامات المكان من نفسه، وإنما يعزو هذه الروابط إلى الأشياء نفسها، ولكن الأنا ليس مجرد كيان فحسب وإنما هو أيضاً تأمل في العيان. وفي هذا التأمل يكون الأنا حراً ويمكنه أن يتأمل في هذا الموضوع وفي العيان أيضاً. ويستوي إلى أين ينتجه التأمل في تأمله، ويستوي أن يكون الموضوع أي موضوع كان، لأنه لا واحد منها يرتبط بالضرورة بالمكان، ولهذا يستطيع الأنا أن يفصل عن أي مكان معين أي موضوع، أي يمكن إذن فصل المكان عن كل الموضوعات أي يمكن تصور المكان الخاوي. والأنا لا يستطيع أن يميز بين الموضوعات والعيانات إلا في المكان، ولكنه يستطيع تصور المكان خالياً من الموضوعات. وما يميز في المكان هو أمكنة يمكن فيها التمييز بين أمكنة، وهكذا نجد أن المكان يمكن تقسيمه إلى غير نهاية. وبالجملة

التجريد. ويتبين له أنه حين يستطيع أن يفصل نفسه عن كل موضوع ويكون شاعراً بقدرته المطلقة على التجريد ويتبين له أنه حين يستطيع أن يفصل نفسه عن كل موضوع، وأن يتبين أنه لا موضوع ينتسب إليه وكأنه لا يفصل عنه، أي أنه هذا يكون على شعور بمهامته الأصلية المحضة. والأنا في هذه الذاتية الخالصة غير المشروطة هو العقل. والشعور بالذات؛ وكلما قويت هذه المقدرة، كانت قدرتها على الإدراك أكبر، وكان تحرر الأنا من الموضوعات أكثر، وزاد بذلك امتلاء الشعور الذاتي بما هو خالص.

ويستطيع الإنسان أن يتبين نمو حرية الشعور بالذات ابتداءً من الطفل الذي يخاطر مهده لأول مرة، حتى الفيلسوف الشعبي الذي لا يزال يتسكك بالصور المادية للأشياء ويتساءل عن مكان النفس، حتى نصل تدريجياً إلى مذهب العلم الذي هو - في نظر فشته - أوج الفلسفة.

نشرات مؤلفاته

Texts

- Sämtliche Werke, edited by I.H. Fichte. 8 vols. Berlin, 1845- 6.
- Nachgelassene Werke, edited by I.H. Fichte. 4 vols. Bonn, 1834- 5.
- Werke, edited by F. Medicus. 6 vols. Leipzig, 1908-12. (This edition does not contain all Fichte's works.)
- Fichtes Briefwechsel, edited by H. Schulz. 2 vols. Leipzig, 1925.
- Die Schriften zu J.G. Fichte's Atheismus- streit, edited by H. Lindau. Munich, 1912.
- Fichte und Forberg. Die philosophischen Schriften zum Atheismus- streit, edited by F. Medicus. Leipzig, 1910.

مراجع

- Adamson, R. Fichte. Edinburg and London, 1881.
- Bergmann, E. Fichte der Erzieher. Leipzig, 1928 (2nd edition).
- Engelbrecht, H.C.J.G. Fichte: A study of His Political Writings with special Reference to His Nationalism. New York, 1933.

وكذلك ينبغي أن يكون الخيال مساوياً للأنا، والخيال مثل العيان يمكن أن يستمر دون توقف عند إنتاج محدد، فلو وضع مثل هذا الإنتاج ينبغي تحديد الفاعلية أي العيان والخيال، أو أن يثبت مضمونها.

وهذا التحديد يتم عن طريق التأمل، وهذا التأمل يقتضيه الأنا نفسه، لأن الفاعلية التي لا تتأمل ذاتها ليست أنا، فإذا كان ينبغي أن يكون الخيال = الأنا، فينبغي على الأنا أن يتأمل في فاعليته المصورة، وأن يحدد هذه الفاعلية هي أو نتاجها، وهذا التحديد هو تثبيت، والأنا يجعل أن نتاج الخيال يثبت، أي يجعله يقف، وبالتالي قابلاً للوقوف والاحتفاظ به، وفعل التثبيت وهذه القدرة على التوقيف هي الذهن.

ب - ملكة الحكم:

إن الأنا على شعور بهذه الامتثالات، وبأن هذه الامتثالات هي من نتاج فاعليته، وأنها موضوعات ناشئة عن تأمله الحر وما يفعله الأنا ينبغي عليه أن يتأمل فيه، ويوصفه تأملاً في الخيال وفي نتاجه فإنه يسمى باسم الذهن. لكن ماذا نقول عن تأمله في الذهن وفي الموضوعات الموجودة في الذهن؟

إن تأمله حر، وهو لهذا يستطيع أن يتأمل في الموضوع المحدود أن لا يتأمل، يستطيع أن يتأمل في (أ) كما يستطيع أن يتأمل في (لا-أ)، إنه يخلّق بين الإدراك وعدم الإدراك وهو بهذا الوصف فاعلية غير محدودة، ولا يمكن أن يتحدد إلا بفضل هو، وذلك بأن ترتبط حرية التأمل أو عدم التأمل بموضوعات محدودة، وعدم التأمل في موضوع محدد هو التجريد. وهكذا نجد أن الأنا فيها يتعلّق بالامتثالات أو موضوعات العقل يقوم بالتأمل والتجريد فيربط علامات أو يفصل بينها، والربط أو الفصل معناه الحكم. وعلى هذا فإن الذهن وملكة الحكم يحدد كلاهما الآخر على التبادل.

ج - العقل Vernunft:

إن الأنا بوصفه ملكة للحكم لديه الحرية أن يوجه تأمله إلى موضوع معين أو لا يوجه. ويستطيع أن يتجرد عن موضوع معين، ويستطيع أن يجرد من هذا الموضوع المعين، أي أن قدرته على التجريد قدرة مطلقة. إن الأنا، كما قلنا، ملكة للحكم. وما هو ينبغي أن يكون لأجله، أي أنه يتأمل في قدرته على الحكم فإنه لا يتوجه إلى موضوع معين، بل يتجرد عن كل موضوع، ويكون شاعراً بقدرته المطلقة على

على « العلم الكلي » الذي هو بمثابة الشجرة التي تنفرع منها العلوم الجزئية ، وموضوعها هو المبادئ المشتركة بين العلوم : وعند هوبز (De Corpore) يطلق اللفظ بمعنى قريب مما نجده عند بيكون .

فلسفة التاريخ

Philosophie de l'histoire (F.), Geschichts philosophie (G.), Philosophy of History (E.)

موضوع فلسفة التاريخ هو البحث في المسائل الرئيسية

التالية :

- ١ - ما معنى التاريخ ؟
- ٢ - هل لأحداث التاريخ جلّة ؟ وهل تحكمها قوانين ؟
- ٣ - هل للتاريخ اتجاه ؟ وما هو هذا الاتجاه ؟

١ - وفيما يتصل بالمسألة الأولى علينا أن نفرق بين التاريخ Geschichte أي توالي أحداث العالم على مرّ الزمان، وبين علم التاريخ Historie الذي يصف تلك الأحداث ويرتبها على نحو معين .

أما الصفة : تاريخي historique, geschichtlich فتدل في اللغة العادية والعلمية على معانٍ متباينة، إذ تدل على ما هو : نسبي أو مشروط، كما تدل على ما هو عيني Concret وعلى ما هو شرعي أو مشروع légitime (في العبارة : حقوق تاريخية، مثلاً)، وعلى ما هو موضوعي objectif، وغير ذلك . وتطلق هذه الصفة على : النظريات، التجارب، الأعمال، الأحداث، المواقف، إلخ .

يفترض التاريخ استمراراً واتصالاً في التطور، بحيث يكون الماضي داخلاً في تكوين الحاضر والمستقبل، وينقسم التاريخ إلى تاريخ عام للعالم، أو تاريخ خاص ببلد أو أمة أو منطقة أو فترة من فترات الزمان . لكن أياً كان الأمر، فالتاريخ ينظر إليه أساساً على أنه يؤلف وحدة .

ومن هنا قام السؤال : هل لهذه الوحدة معنى ؟

وهنا نلتقي أولاً بمعنى التاريخ عند المفكرين المسيحيين، وأولهم القديس أوغسطين الذي تصور التاريخ الإنساني كله على أنه فترة من الزمان تتحقق فيها خطة الله في خلاص الإنسان منذ أن وقع آدم في الخطيئة : وأهم قسمات

- Fischer, K. Fichtes Leben, Werke und Lehre. Heidelberg, 1914 (4 th edition).
- Gogarten, F. Fichte als religiöser Denker. Jena, 1914.
- Gueroult, M. L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte. 2 vols. Paris, 1930.
- Heimsoeth, H. Fichte. Munich, 1923.
- Hirsch, E. Fichtes Religionsphilosophie. Göttingen, 1914. Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie. Göttingen, 1920.
- Léon, X. La philosophie de Fichte. Paris 1902. Fichte et son temps. 2 vols. (in 3). Paris, 1922- 7.
- Pareyson, L. Fichte. Turin, 1950.
- Rickert, H. Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. Berlin, 1899.
- Ritzel, W. Fichtes Religionsphilosophie. Stuttgart, 1956.
- Stine, R. W. The Doctrine of God in the Philosophy of Fichte. Philadelphia, 1945 (dissertation).
- Thompson, A.B. The Unity of Fichte's Doctrine of Knowledge. Boston, 1896.
- Turnbull, G.H. The Educational Theory of Fichte. London, 1926.
- Wallner, F. Fichte als politischer Denker. Halle, 1926.
- Wundt, M. Fichte. Stuttgart, 1937 (2nd edition).

الفلسفة الأولى

F. philosophie première

أطلق أرسطر هذا اللفظ على الفلسفة الباحثة في الموجود بما هو موجود، وسماها أيضاً « اللاهوت »، وذلك تمييزاً لها من الفيزياء (الفلسفة الثانية) ومن الرياضيات (راجع « السماع الطبيعى » ١م ٩ ف ١٩١ ص ٣٦١ ؛ « ما بعد الطبيعة » ٦م ١ ف ١ ص ١٦٢٠٦، إلخ). وهي ما أصبح يعرف باسم ما بعد الطبيعة .

وأطلق بيكون (De Augm. Scient. II,1) هذا اللفظ

لأن الإنسان كائن عاقل، والعقل يدعو إلى تحسين أحواله وتمكينه من الحياة السعيدة، ويتجلى هذا التقدم في تطور العلوم والفنون، وفي تهذيب الأخلاق، وفي إصلاح القوانين، وفي انتشار التجارة والصناعة. لكن ليس معنى هذا أن مسار التاريخ العالمي خط مستقيم متصل من التقدم، بل وجدت عصور مظلمة انتشرت فيها الخرافات، وعمّ القهر والاستبداد والفساد، وصارت فيها الأخلاق أكثر وحشية وضراوة. لكن هذه فترات عابرة، أما بالنظر الكلية إلى تاريخ الإنسانية، في مجموعه، فإنه يُشاهد تقدم مستمر: من الوحشية إلى الحضارة، ومن الإظلام إلى التنوير؛ وفي «العصور السعيدة» للتاريخ تلالاً نور التقدم. وهكذا نُظِر إلى التاريخ العالمي على أنه سير متواصل في سبيل التقدم بقيادة العقل الإنساني.

وصارت هذه النظرة ليس فقط نظرة المؤرخين في عصر التنوير وما تلاه، بل وأيضاً فكرة سائدة في أذهان المثقفين بوجه عام. وصارت نقطة انطلاق للمعايير الأخلاقية، وللمساعي الحضارية، وللأهداف السياسية. إذ نجد هذه الفكرة، فكرة التقدم المستمر للإنسان واضحة في مقالات تورجوت Turgot (١٧٥٠) وهو في شيابه وفي «تاريخ الإنسانية» (سنة ١٧٦٤) لاسحق ايزلين Iselin، وفي «مجلد لوحة تاريخية لتقدم العقل الإنساني» (سنة ١٧٩٤) تأليف كوندورسيه Condorcet.

وسواء اتخذ هذا التقدم بوصفه بدءاً للتنظيم صورة طبيعية وتنجيداً للنوازع الطبيعية، أو اتخذ صورة عقلية على أساس أنه غمُ للعقل على مدى الزمان أو توكيد العقل لذاته خلال الزمان، فإن النظرات المختلفة في فلسفة التاريخ في عصر التنوير وما تلاه مباشرة تتوافق فيما بينها مع هذه الفكرة وهي أن التاريخ العالمي هو التحقيق الكلي المتقدم دائماً للحضارة العقلية. وصار موضوع فلسفة التاريخ هو تحقيق الإنسان للكمال، لا بوصف ذلك مجرد إمكانية، بل بوصفه عملية تتحقق فعلاً، بعد أن كان موضوعها لدى اللاهوتيين هو تحقيق الخلاص.

وفي الفترة التالية المباشرة لنزعة التنوير نجد تعميقاً وتعديلاً لفكرة التقدم العقلي وتحقيق العقل لنفسه هذه. فأصبح ينظر إلى تطور العقل على أنه يجري وفقاً لبادئ العلم والوعي بوجه عام. وبهذا تحول التقدم والتطور إلى أشكال من التأمل الفكري. وهذا يظهر عند فشته Fichte في مذهبه في الدولة وفي القانون، كما نجده في فلسفة التاريخ وفلسفة القانون

هذه الخطة هي: خلق العالم، خطيئة آدم، فناء الدنيا، القيامة ويوم الحساب. وهذه القسمات تعطي للتاريخ معنى إلهياً عالياً. فصار تاريخ الإنسان في نظر اللاهوت المسيحي هو تاريخ الخلاص. وقد سادت هذه النظرة مفكري العصور الوسطى، وقال بها أيضاً بوسويه في القرن السابع عشر في كتابه «مقال في التاريخ الكوني» (سنة ١٦٨١).

لكن جاء عصر النهضة الأوربية (القرن السادس عشر) وعصر التنوير (القرن الثامن عشر) فثار على هذه النظرة اللاهوتية، فقال رجال هذين العصرين إن موضوع التاريخ ليس الله العالي على الكون والذي يدبر بعناية مجرى أحداث العالم، بل موضوع التاريخ هو الإنسان نفسه: المجتمع بنظمه وقوانينه كما صنعها الإنسان. لقد أدركوا أن سلوك الإنسان على مدى الزمان يكشف عن ثوابت معينة، شارك في إيجادها الإنسان من ناحية، والطبيعة من ناحية أخرى. فنجد مكافئاً يستنبط من التاريخ الروماني كما كتبه ليفيوس ثوابت معينة تتجلى في الموقف التاريخي آنذاك. وقد شبه هذه الثوابت بقوانين الطبيعة؛ فكما أن قوانين الطبيعة تتكرر آثارها بانتظام، فكذلك تتكرر المواقف التاريخية وآثارها بانتظام.

وجاء فولتير في كتابه «بحث في أخلاق الأمم وروحها» (سنة ١٧٥٦) فثار على النظرة اللاهوتية، خصوصاً كما تمثلت في كتاب بوسويه: «مقال في التاريخ الكوني» (سنة ١٦٨١). فقال فولتير إن مهمة المؤرخ أن يفكر في تاريخ الإنسانية بوصفه كلاً يؤلف وحدة، وأن يتعامل عن معنى التاريخ. لكن اللجوء إلى الوحي لا يؤدي إلى نظرة في شمول التاريخ، لأنه يقتصر على اتباع دين واحد، كما لا يكشف عن معنى التاريخ، لأن التاريخ يتقوم من أفعال الناس ومساعيهم، ومن تقدم الحضارة. لقد اقتصر بوسويه وأمثاله على تاريخ الأمم المسيحية، أما فولتير فقد شمل في نظريته إلى التاريخ: الصين التي اعتبرها قمة في الأخلاق الإنسانية والحضارة العقلية، وإيران والهند والعرب، وميز تمييزاً حاداً بين هذه الشعوب وبين الشعب اليهودي ومسيحية العصور الوسطى. ورأى في الأديان القطعية عراقيل في سبيل حرية العقل الإنساني، كما رأى في التعصب المتولد عن هذه الأديان قوة مضادة للتقدم.

وفكرة التقدم صارت هي الفكرة السائدة في تصور التاريخ العام للإنسانية لدى أصحاب نزعة التنوير: إذ رأوا أن التقدم هو القانون الباطن والمعنى الجوهرى لتاريخ العالم،

تحقيق الإنسان للكمال وترتيب أموره في هذه الدنيا على النحو السليم. وفي كتاباته التربوية (إميله) والسياسية (العقد الاجتماعي، إلخ) بين روسو كيف يكون التقدم الإنساني سليماً وحقيقاً.

وفي القرنين التاسع عشر والعشرين عل وجه التخصص، ازدادت المعارضة لفكرة التقدم كلما صارت العملية الصناعية هي مضمون فلسفة التاريخ وأصبحت أيديولوجية في الصراع بين الطبقات. واتخذ هؤلاء المعارضون من الأزمات العديدة التي وقعت في القرن العشرين دلائل على صواب رأيهم فأذكروا أن تكون ألوان التطورات الجارية في العالم: سواء زيادة القدرة التكنولوجية، أو زيادة التحرر والديمقراطية، أو التغيرات الثورية في أحوال الملكية. دلائل على التقدم الحقيقي، بل أكدوا أنها ستؤدي إلى الفوضى والمزيد من العبودية والفقر والدكتاتورية الشمولية خصوصاً في المجتمعات الجماهيرية. وهذه النظرة المضادة تجدها أولاً عند جوزف دي ماستر de Maistre الذي هاجم هجومًا حاداً مبادئ الثورة الفرنسية وما زعمته من تحقيق للتقدم بفضلها. وهاجم ثورة سنة ١٨٤٨ دونوسو كورتيس Donoso Cortés المفكر السياسي الأسباني. وطوال القرن التاسع عشر قام مفكرون عديدون، لم يكونوا من ذوي النظرات الرجعية أو اللاهوتية، بمهاجمة فكرة التقدم المبني على نمو الصناعة والتكنولوجيا، وعدوه انحطاطاً وسقوطاً للإنسان. ونذكر من هؤلاء يعقوب بوركهاردت Jacob Burckhardt مؤرخ الحضارة المشهور.

ونعود إلى أنصار فكرة التقدم فنقول إن تصوراتهم لمعنى التقدم وللعوامل الفعالة فيه ولأدوار مختلف الشعوب في تحقيقه - هي تصورات متفاوته.

إذ نجد أولاً هررد Johann Gottfried Herder في كتابه «أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية» (١٧٩١-١٨٧٤) يرى أن التاريخ العام بوصفه كلاً له هدف وهو: التحقيق الكامل للإنسانية. لكن الشعوب، والحضارات، والعصور ليست مجرد معالم على طريق التقدم، بل هي في الوقت نفسه أشكال للإنسانية لها قيمها الذاتية، حتى الأولية منها: فإن قيمتها الذاتية تقوم في قربها من الطبيعة، وسداجتها وقوتها الخلاقة المستمرة في الخلق؛ إنها بمثابة الطفولة ومطلع الشباب للإنسانية في سيرها نحو النضوج. ولهذا استعمل تشبيه الحياة بدلاً من فكرة التقدم المجردة. وقال إن الشرق

عند هيجل. وصار الأساس التنظيمي لهذه التأملات منطقاً متعالياً ومذهباً في العلم، أي منطقاً دياكتيكياً نظرياً. والفكرة الموجهة في هذه التأملات هي الهوية بين الذات (العقل الإنساني) وبين الموضوع (العالم)؛ وهي بدورها أدت إلى إزالة التفرقة بين الفعل والتأمل العقلي.

وقد أنتجت هذه النظرة إلى التاريخ نتائج عملية إذ هي تهيء إمكان تحديد خطط للمستقبل ووضع أهداف للمجتمعات والنظم، وخصوصاً تعطي مضمونات للحركات الثورية وتبريرات لقيامها بوصفها وسائل ناجحة في تحقيق التقدم. ورسخ الاعتقاد بفضل هذه النظرة في فلسفة التاريخ، بأن للحاضر، في مجرى التاريخ العالمي، دوراً بارزاً، هو أن مهمته هي دفع عجلة التقدم بعد أن صار الإنسان واعياً بالأهداف. وتأكدت هذه الفكرة في عصر الثورات البرجوازية. وأصبح ينظر إلى الحاضر على أنه «الأزمة الكبرى، التي ينبغي فيها تصفية النظم التقليدية والقوى المتوارثة القديمة، ابتغاء تمكين المستقبل من البزوغ. وهذا مانجده في كتابات كلود هنري دي سان سيمون، ثم في كتابات وتحركات كارل ماركس وأتباعه. لكن بينما كانت فكرة التقدم في عصر التنوير تعني تقدم الإنسانية عقلياً وروحياً وأخلاقياً، صار التقدم عند كارل ماركس وأتباعه يعني التقدم الاقتصادي المادي، وخصوصاً الثورة الصناعية. وارتبط عندهم تحرير الإنسان والمجتمع بتقدم وسائل الانتاج الصناعي. وهكذا لا تزال فكرة التقدم أساساً لفلسفة التاريخ، مع اختلاف المضمون الذي يعطى للتقدم. وهكذا صارت فلسفة التاريخ سلاحاً أيديولوجياً في الحروب الأهلية في داخل الدول، وبين المعسكرات الدولية المختلفة، بعضها وبعض.

لكنه في مقابل فكرة التقدم هذه وجد في القرن الثامن عشر نفسه، وفي القرن التاسع عشر فكرة مضادة، بدأ في إبرازها جان جاك روسو في كتابه: «مقال في الفنون والعلوم» (سنة ١٧٥٠) ثم في كتابه: «مقال في أصل وأسس التفاوت بين الناس» (سنة ١٧٥٤). فمن رأي روسو أن تقدم العلوم والفنون لا يؤدي إلى تحسين الأخلاق، بل إلى إفسادها، ولم يؤد تقدم نظم الملكية والقانون إلى الحرية والإخاء، بل أدى إلى المزيد من التفاوت والفقر بين الناس. وهكذا اتخذ التاريخ طريقاً زائفاً منذ أن ترك الإنسان حال الطبيعة التي كان عليها واتخذ طريق المدنية. لكن روسو كان مع ذلك يؤمن بإمكان

إنسانية، بل إلهية، وموضوعه ليس الإنسان، بل روح العالم أو الـ *Idee* (بالمعنى الذي لهذا اللفظ عند هيجل). فانبثقت عن هذا الجيل الثاني فكرة المادية التاريخية التي ترى أن الإنسان وهي تقصد به الإنسان المحرر بظروف العمل في مجتمعه - هو موضوع التاريخ. وأوضاع الإنتاج المحددة بالوسائل التكنولوجية هي بالنسبة للإنسان الوقائع التاريخية الأولية، وتناقضاتها الداخلية هي التي تعين الديالكتيك الواقعي الذي يدفع مسيرة التاريخ. ولما كان التاريخ - في زعمهم - قد كان حتى الآن ومنذ نشوء الكلية الفردية مجالاً للنظم الاستغلالية والاستعبادية، فإنه تاريخ عبودية الإنسان ومغاييرته. وإفقار البروليتاريا في النظام الرأسمالي يمثل أدنى درجات سقوطه، بينما الثورة البروليتارية الناشئة هي نقطة التحول إلى تاريخ الحرية!

٢ - والمسألة الثانية في فلسفة التاريخ هي البحث في التركيب المنطقي للمعرفة التاريخية التي تسجل في علم التاريخ.

وقد بدأ الاهتمام بهذا اللون من البحث كرد فعل ضد النزعة (التي كانت منتشرة في عصر التنوير) التي أرادت أن تجعل التاريخ كسائر العلوم الطبيعية، بدعوى أن العلوم الطبيعية هي النموذج لكل معرفة بالمعنى الحقيقي. . ومن أبرز من قالوا بهذه الدعوى في القرن الثامن عشر ديفيد هيوم، وكذلك قال بها في القرن التاسع عشر العديد من المؤرخين والفلاسفة من ذوي النزعة الوضعية.

لكن في نهاية القرن التاسع عشر ظهر فلاسفة ينكرون هذه الدعوى، ومن أبرزهم جورج زمل وهينرش ريكتر *Rickert*، ثم خصوصاً فلهم دلناي في ألمانيا، ويندو كروتشه في إيطاليا.

أدرك هؤلاء أن أهداف المؤرخ تختلف تماماً عن أهداف العالم الطبيعي. ذلك أن المؤرخين لا يُعنون باكتشاف القوانين الكلية أو اكتشاف نظريات يمكن منها التنبؤ وتصلح مرشداً للإنسان في العمل أو في الصناعة، بل مهمة المؤرخ الأولى هي تحديد ما حدث في الماضي، ولماذا حدث. وهذا الأمر يقتضي بالضرورة التركيز على الأحداث الجزئية وخصائصها الفردية الوحيدة غير القابلة لأن تتكرر أبداً. أما تصورات العلم الطبيعي - ويصفها كروتشه بأنها تصورات كاذبة - فلها ترمي إلى هدف مختلف تماماً؛ إن ميدان تطبيقها الحقيقي هو ميدان

القديم، والعصر اليوناني والروماني، والعصر الوسيط المسيحي، والعصر الحديث تمثل أطوار حياة الإنسانية في تاريخها حتى عصره.

ثم جاء جوزيف باتسافيكو *Giovanni Battista Vico* في كتابه «مبادئ علم جديد يدور حول الطبيعة المشتركة للأمم» (سنة ١٧٢٥) فقرر أن للشعوب طبيعة مشتركة، وأن تاريخ العالم هو تطور الإنسانية نحو العقل. لكن القوى الخلاقة للطبيعة الإنسانية ومعونة العناية الإلهية بمحققان أشكالا للحياة وأعمالاً حضارية ذوات قيمة ذاتية على كل درجات التطوير، حتى في التاريخ السحيق للشعوب. ويقول فيكون إن كل شعب يمر بثلاث مراحل هي: المرحلة الإلهية، والمرحلة البطولية، والمرحلة الإنسانية. وهذا هو «التاريخ المثالي الأبدى للشعوب». وفي كل حالة يُنتهى إلى «مربرة المدنية» لكن في هذه المرحلة نفسها - مرحلة بربرية المدنية - يبدأ العود *ricorso*، أي تبدأ حلقة جديدة في تاريخ الإنسانية.

ومن ثم شغلت مسألة: على أي نحو يسير تقدم التاريخ؟ أذهان الفلاسفة، وخصوصاً فلاسفة المثالية الألمانية: فشته، هيجل، شلنج. وصارت على أيديهم فلسفة التاريخ جزءاً رئيسياً من أجزاء الفلسفة، أما فشته في كتابه «الملاحم الرئيسية للعصر الحاضر» (سنة ١٨٠٦) فيفسر تاريخ الإنسانية على أنه تطور دياكتيكي ذو خمس درجات تبدأ من حالة البراءة الأولى الغريزية، وتمر من خلال سلبية والخطيئة الكاملة، حتى تصل إلى الحضارة العقلية الواعية.

وهيجل في كتابه «ظاهريات العقل» (سنة ١٨٠٦) وعماضرات في فلسفة التاريخ» (نشر بعد وفاته) أقام فلسفة كاملة في التاريخ على أساس الديالكتيك، فقد نظر إلى التاريخ على أنه المعرض الذي يقض فيه العقل عن مضمونه على مدى الزمان. ولما كانت ماهية العقل هي الحرية، فإن التاريخ هو التقدم في الشعور (أو الوعي) بالحرية. وهذا التقدم يحقق في سلسلة من الشعوب التاريخية ولكل شعب منها صورة للحرية تتلام مع عصر معين. والتاريخ هو في كل لحظة حقيقة واقعية مليئة بالقيمة، ولكنه رغم ذلك انتقال. ومعناه لا يتحقق إلا بالعملية الديالكتيكية كلها على مدى الزمان.

لكن الميجلين في الجيل التالي رفضوا نظرة هيجل هذه وقالوا إن التاريخ الذي وضع هيجل فلسفته هذه ليس عملية

وأهم من هذا أن العلية في الطبيعة تقضي بأنه إذا توافرت مقدمات معلومة حدثت عنها بالضرورة نتائج معلومة. لكن هذا ليس هو ما يحدث في التاريخ. فقد تكون المقدمات متشابهة، لكن لا تحدث نفس النتائج: فيكون هناك حاكم مستبد، لكن لا تقوم ثورة بالضرورة. وقد يكون هناك رخاء اقتصادي، ومع ذلك يحدث انقلاب أو تمرد. والسبب في هذا أن العامل في الأحداث التاريخية أساساً هو الإنسان، والإنسان حرٌ متقلب الرأي، وبالتالي لا يمكن التنبؤ بسلوكه.

٣- وأما فيما يتصل بالمسألة الثالثة والأخيرة وهي: هل للتاريخ اتجاه؟ فقد رأينا في المسألة الأولى بعض الإجابات عنها: النظرة اللاهوتية التي ترى أن التاريخ هو تاريخ خلاص الإنسان من لدن خطيئة آدم حتى يوم الحساب الأخير، ونظرة عصر التنوير القائلة بالتقدم المستمر للعقل الإنساني.

لكننا نجد في القرن العشرين اتجاهاً مضاداً، يصرف النظر عن البحث في اتجاه التاريخ إلى البحث في تركيب التاريخ، وأصبحت فلسفة التاريخ «نظرية في الوجود التاريخي»، وفي الحدث *Geschehen*. وبهذا تحول الاهتمام إلى التركيب الأساسي للصور التاريخية وإلى أنماط المجري التاريخي أو «الظواهر الأولية» *Urphänomene* كما سماها يعقوب بوركهوت. هذا مع استمرار الوعي بكون الأحداث التاريخية وحيدة عابرة.

واسهم في تكوين هذه النظرة إلى التاريخ الكشف عن آلاف السنين السابقة على التاريخ، وعن الحضارات غير الأوروبية. وبينما كانت فلسفة التاريخ الكلاسيكية تقتصر في نظرها على الشرق القديم (مصر، بابل وآشور، إيران، الهند) والعصر اليوناني والروماني، والحضارات الأوروبية، اتسع النظر إلى حضارات أخرى وأماكن أخرى في العالم وشمل تاريخ العالم كله وتجلى ذلك فيما سماه أوزفولد اشبنجلر باسم «مورفولوجيا تاريخ العالم»، وفي «الدراسة المقارنة للحضارات» التي قام بها أرنولد توينبي والفكرة الرئيسية في هذه النظرة هي أن ظاهرة «الحضارة العليا» وجدت منذ بداية التاريخ حتى الآن، وأنه في جميع الأحوال ساد نفس قانون تولي الحضارة. وأصبح ينظر إلى التاريخ العالمي على أنه مؤلف من وحدات - أو حضارات، أو دوائر حضارية؛ لكن البعض مثل اشبنجلر أنكر أن تكون بين هذه الوحدات وحدة، وقال إن كل حضارة مستقلة عن سائر الحضارات تمام الاستقلال، ونعت التعبير: «التاريخ العالمي» بأنه خرافة. واقتصر توينبي على بيان أنساب

ما هو كلي وثابت، ولهذا لا يمكن أن تقوم بدور في علم التاريخ لأن المؤرخ لا يعنى بالظواهر بوصفها نماذج لحقائق عامة؛ وفي اللحظة التي تعد فيها الوقائع التاريخية قوانين، يزول التاريخ.

كذلك ميّز دلتاي وكروتشه بين موضوع العلم الطبيعي وموضوع التاريخ فقالا إن الأول موضوعه الطبيعة، والثاني موضوعه العقل (أو الروح). فمن المستحيل أن ننظر إلى أفعال الفاعلين في التاريخ على أنها مجرد أفعال سلوك قابلة للملاحظة ويمكن ردّها (أو تفسيرها) إلى عوامل فزيائية عضوية. ويتج عن هذا أن مبادئ المعرفة والفهم المناسبة للتاريخ لا يمكن أن تكون تلك التي يفترضها التفسير العلمي للعالم. إن من المهم أن يكون المؤرخ قادراً على أن يفهم «من الداخل» الأسباب والأغراض والانفعالات التي عملت في نفوس الأشخاص الذين يدرس أفعالهم.

وتوسّع في هذا المعنى وتعمّق كل من فندلند («التاريخ والعلم الطبيعي» سنة ١٨٩٤) وهينرش ركرت («حدود تكوين التصورات العلمية الطبيعية»، سنة ١٨٩٦ - سنة ١٩٠٢) وأرنست تريلتش *Tröeltsch* («التزعة التاريخية ومشاكلها» جدا سنة ١٩٢٢).

وجاء كولنجورود فدعا إلى فهم كلمة «علة» *cause* في التاريخ بمعنى يختلف تماماً عما يقصد بها في العلوم الطبيعية. فلفهم العلة في حدوث واقعة في التاريخ لا يجوز أن ندرجها تحت قوانين علمية أو تعميمات تجريبية؛ بل علينا أن نوضح «جانبها الباطن» *its inner side*، أي أن نكشف عن الأفكار التي تبيّن أن ما حدث كان استجابة كائن عاقل ووجه بموقف يحتاج إلى حلٍّ عملي.

وهذا يقودنا إلى الكلام عن تفسير أحداث التاريخ، وهل يمكن أن يكون ذلك على أساس وجود قوانين عامة مشابهة لتلك التي يستنبطها علماء الطبيعة. لكن يحول دون ذلك أن الحادث التاريخي هو بطبعه أمر مفرد نسيج وحده، لا يتكرر هو نفسه أبداً، بينما الظواهر الطبيعية تتكرر هي نفسها. فكيف يمكن التحدث عن قانون عام لحوادث هي بطبعها وحيدة مفردة؟! وحتى لو وصفنا الحادث التاريخي بوصف عام، فإن ذلك ليس من التفسير في شيء: «فإن نقول إن هذه «ثورة سياسية» أو أن هذه «حرب توسعية» لا يقدم تفسيراً.

- Fritz Kaufmann: Geschichtsphilosophie der Gegenwart. Berlin, 1931.
- Johannes Thyssen: Geschichte der Geschichtsphilosophie. Berlin, 1936.
- Karl Jaspers: Vom Ursprung and Ziel der Geschichte. Zürich, 1949.
- Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilgeschichte. Stuttgart, 1950.
- Hanno Kesting: Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Heidelberg, 1959.
- Raymond Aron: Introduction à la philosophie de l'histoire. Paris, 1938.
- Cairns, Grace E.: Philosophy of History: Meeting of East and West in Cycle-pattern Theories of History. New York, 1962.
- Carr, Edward H.: What is History? New York, 1961.
- Collingwood: The Idea of History. Oxford, 1946.
- Croce, Benedetto: Teoria e storia della storiografia. Bari, 1917.
- Dauto, Arthur C.: Analytical philosophy of History. Cambridge, 1965.
- Dray, William: Laws and Explanation in History. Oxford, 1957.
- Gardiner, Patrick: The Nature of Historical Explanation. Oxford, 1952.
- Kahler, Erich: Meaning of History. New York, 1964.

الفلسفة التحليلية

Analytical philosophy

يقصد بهذا اللفظ شكلان من أشكال النزعة التجريبية المعاصرة هما: تجريبية أكسفورد، التي تدور أبحاثها حول تحليل اللغة العادية، والوضعية المنطقية أو الوضعية الجديدة التي تهتم أساساً بتحليل اللغة العلمية.

وقد قامت تجريبية أكسفورد تحت تأثير فئتين (كما يتجلى في كتابه «أبحاث فلسفية»، لا كما يبدو في «الرسالة المنطقية الفلسفية» Tractatus) الذي جعل الغرض من

Filiations فردية بين بعض هذه الحضارات وبعض. بيد أن كارل بيسبرز قال بنوع من الوحلة حين تحدث عما سماه باسم «الزمن المحوري» Achsenzeit، وهو الفترة حوالي سنة ٥٠٠ قبل الميلاد، التي فيها بقرت بذور الأديان العليا في كل العالم من الصين حتى العالم اليوناني. ومن «المزجات الكبرى» الشبيهة بهذه الفترات المحورية نذكر: انتقال الإنسان من الوجود الرحال إلى الوجود المستقر، ميلاد الحضارات العليا على أساس أنظمة واسعة المدى في المكان ابتداءً من القرن الرابع قبل الميلاد - بزوغ المدينة الصناعية التي نتج عنها وضع الأرض كلها في وحدة ذات مجال متوتر.

وعلى شبه هذه الصورة قدّم ألفرد فيبر Weber علم اجتماع حضاري يقوم على أساس النظر إلى تاريخ العالم على أنه مؤلف من «عصور كبرى»، وذلك في كتابه: «تاريخ الحضارة بوصفه علم اجتماع حضاري» (سنة ١٩٣٥).

مراجع

- راجع. كتابنا: (١) «مدخل جديد إلى الفلسفة»، الملحق: «أحدث النظريات في فلسفة التاريخ»، الكويت، ط ١ سنة ١٩٧٥، ط ٢ سنة ١٩٧٩.
- (٢) «النقد التاريخي»، ط ١ القاهرة سنة ١٩٦٣؛ ط ٣، الكويت سنة ١٩٧٨.
- Robert Flint: History of the Philosophy of History. Edinburg and London, 1874.
- Georg Simmel. Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Leipzig, 1892.
- Kurt Breysig: Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte. Stuttgart, 1905.
- Karl Lamprecht: Moderne Geschichtswissenschaft. Freiburg in Breisgau und Berlin, 1905.
- Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften, 12 Bde. Leipzig und Berlin, 1914- 36; neue Ausgabe Stuttgart und Göttingen 1957- 1960.
- Georg Mehlis: Lehrbuch der Geschichtsphilosophie. Berlin, 1915.
- Erich Rothacker: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Tübingen, 1920.
- Haering, Theodor: Die Struktur der Weltgeschichte. Tübingen, 1922.

Bodin (١٥٢٠ - ١٥٩٦) في كتابه عن «الجمهورية» (في ست مقالات، سنة ١٥٧٦) فوضع قواعد السياسة.

لكن لو شئنا أن نحدد بالدقة تاريخ وضع نظرية سياسية فلسفية في العصر الحديث، فعلى أن نذكر سنة ١٦٥١، وهي تاريخ نشر كتاب «الوايثان» لتوماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩)، وفيه بين - وهو الفيلسوف المادي القائل بالنزعة الآلية - الرغبات التي توجه سلوك الإنسان في الدولة. وقد وجد أن الإنسان يريغ إلى تحقيق كل رغباته. لكنه وهو في المجتمع، يصطدم بالآخرين. وتلك هي حال الطبيعة، وفيها يحارب كل إنسان سائر الناس. لكن هذا موقف غير محتمل، لأن الإنسان يخاف من الموت. فلكي يضمن البقاء في قيد الحياة، ولكي يعيش في أمان، كان عليه أن يمتثل لذلك، وهذه الحيلة هي الدول ذات السيادة، التي تملك السلطان المطلق لإصدار القرارات وتنفيذها على الجميع، وعلى هؤلاء أن يتنازلوا للدولة عن حريتهم الطبيعية.

وهكذا وضع هوبز المسائل السياسية الرئيسية: الدولة وسيادتها، سلطة الحكومة، العلاقة بين الحاكم والمحكومين، السلطات المنظمة للمجتمع، إلخ. ومن بعده جاء جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) فتناول النظام النيابي والحكومة الممثلة للشعب ودعا إلى الليبرالية. وتلاه جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) في كتابه «العقد الاجتماعي» وكتاب «مقال في أصل وأسس عدم المساواة بين الناس». وفي القرن التاسع عشر ظهرت نظريتان في الدولة: إحداهما نظرية الدولة - الأمة، والأخرى الدولة العلمية. والأولى وضعها هيجل، والثانية وضعها كارل ماركس.

فقد أصدر هيجل في سنة ١٨٢١ كتابه «مبادئ فلسفة الحق (أو القانون)». وقد بين فيه أن المجتمع إنما يقوم على أساس الأسرة والملكية الخاصة، والمجتمع هو أيضاً تنظيم اقتصادي يتعاون فيه نظام الحاجات مع نظام العمل ابتغاء تكوين شمول ديناميكي منتج للثروات. وهذه الديناميكية تنجم عن هذه الواقعة وهي أن هذا الشمول يتخلله، بطبيعته، تناقضات قائمة بين الأفراد، وقائمة بين الجماعات الاجتماعية المهنية، وقائمة بين الأغنياء والفقراء. وهذه التناقضات الضرورية يمكن أن تضر بوحدة المجتمع. ومن هنا كان من الضروري أن يتدخل مبدأ يعترف له بالسلطان الكامل تكون وظيفته هي اتخاذ القرارات التي تنظم - عقلياً وبطريقة ملائمة - بنية المجتمع وديناميكيته: وتلك هي الدولة. إن الدولة هي العقل

الفلسفة لإيضاح الفكر، وزعم أنه ليس للفلسفة موضوع خاص، وإنما مهمتها هي أن تحقق في كل علم - رياضيات، منطق، ميتافيزيقا، أخلاق - هل استعملت اللغة ورموزها استعمالاً صحيحاً.

فلسفة السياسة

Philosophie politique

عني الفلاسفة بالسياسة، أعني بوضع نظرية في سياسة المدينة أو الدولة، ولا نكاد نجد فيلسوفاً واحداً ذا شأن إلا وتأمل في الدولة وسيادتها. فأفلاطون خصص غالبية معاوراته للسياسة (خصوصاً معاورات: «السياسة»، «السياسي»، «النواميس» إلخ) وأرسطو خصص السياسة بعدة مؤلفات منها كتاب «السياسة» ثم دساتير المدن اليونانية، وقد وصلنا منها «دستور الأثينيين». والفارابي في كتابه الرئيسي في الفلسفة: «آراء أهل المدينة الفاضلة» قد مزج بين السياسة والفلسفة العامة. وتوما الأكويني كرس للسياسة فصلاً عديدة في «الخلاصة اللاهوتية». واسبينوزا وضع «رسالة لاهوتية سياسية». وكنت تعرض للسياسة في كتابه «نحنو سلام» دائم وفي مواضيع متناثرة من كتبه الأخلاقية. وهيجل تناول السياسة في كتابه «فلسفة القانون» حيث عرض رأيه في النظام الاجتماعي والسياسي، وهو بمثابة تطبيق للعلم المطلق الذي عرضه في كتابه «علم المنطق».

والمبادئ السياسية التي وضعها هؤلاء قد استنبطوها من مبادئهم النظرية الفلسفية: فمبادئ الحكم العادل أو التنظيم المناسب للجماعة مستنبطة، على نحو متفاوت في الدقة والإحكام، من آرائهم في الوجود، أو في الله، أو في الفرد، أو في الصيرورة.

لكن علم السياسة استقل بنفسه، إلى جانب الفلسفة، عند نهاية العصر الوسيط وبداية عصر النهضة. إذ حاول مارسيل بادوفاني (١٢٧٥ - ١٣٤٣) في كتابه «الدفاع عن السلام» (سنة ١٣٢٤) تجديد النظم والمبادئ التي ينبغي أن تقوم عليها الدولة العلمانية في مواجهة السلطة البابوية. وجاء مكيافيلي (١٤٦٩ - ١٥٢٧) في كتابه «الإمير» (١٥١٣) فدرس السلطة الفاعلة على تأسيس الدولة والمحافظة عليها ضد النزاعات الداخلية والأعداء الخارجيين. وجاء جان بودان J.

الحر والتجارة الحرة والعلاقات الحرة بين أصحاب الأعمال والعمال، أنظمة صار نموذجها هو نموذج الولايات المتحدة الأمريكية. ومن فلسفوا هذا النظام الليبرالي القائم على العلم والتكنولوجيا والصناعة: جيمس بورنهام James Burnham وجون جليبرت John K. Galbraith اللذان ناديا بالمبادرة الفردية الحرة، والمنافسة، ودعوا إلى وضع العلم وتطبيقه في خدمة تنمية الثروات للجميع، وبهذا لن تكون ثم حاجة إلى الثورة التي دعا إليها ماركس وأنجلز ولينين، بل سينتظر المجتمع وفقاً لقوانين ينسبها هذا المجتمع نفسه.

الفلسفة اليونانية

- ١ -

أراد نيتشه أن يسمى الحضارة اليونانية باسم يعبر عن خصائصها العامة كلها فأعطى لها اسم الحضارة أو الروح الأبولونية نسبة إلى الإله أبولو الذي يمثل الروح اليونانية، من بين جميع الآلهة، أصدق تمثيل. إلا أنه لم يقتصر على هذه التسمية، بل عارضها بتسمية أخرى هي الروح الديونيزوسية نسبة إلى الإله ديونيزوس، أو باخوس كما يسميه اللاتينيون. وهذه التفرقة بين الروح الأبولونية والروح الديونيزوسية تقوم على أساس أن الروح الأبولونية هي روح الانسجام، بينما الروح الديونيزوسية هي روح الاختلاط والفوضى. وعلى هذا فبينما فضيلة الاعتدال «سوفروسونية» σωφροσύνη تسود الروح الأبولونية، نجد أن صفة الجراءة أو القحة «ببروس» ὕβρις تسود الروح الديونيزوسية. وقد أخذ اشينجلر التسمية باسم أبولونية، وقصر هذه التسمية وحدها على الروح اليونانية، وذلك في مقابل روح الحضارة الغربية التي سماها باسم الروح الفاوستية. فلتحدث الآن عن خصائص الروح اليونانية، أو الأبولونية، كما عرضها اشينجلر.

نجد هذه الروح تظهر في جميع مرافق الحياة الروحية اليونانية، من علم وفن ودين وسياسة وفلسفة. وأول ما يمتاز به هذه الروح هو أنها كانت مرتبطة باللبهة الحاضرة، لا تعرف الماضي، ومرتبطة بالجسم، بوصفه حاضراً في المكان. وعلى هذا الأساس نراها لا تعرف الماضي؛ وبالتالي لا تستطيع التأريخ ولا الترجمة لحياة الأشخاص. وذلك كله يرجع إلى أن فكرة السكن كانت تسود هذه الروح، بينما كانت تجهل فكرة الصيرورة والحركة المستمرة. ولهذا كانت نظرتها

وهو يفعل، وهي بحكم ماهيتها: ذات سيادة؛ وتتجسد في حاكم؛ وهذا الحاكم يصدر قوانين تخضع لها ممارسته هو نفسه للحكم؛ ويتولى موظفون يعينون بحسب كفاءتهم إدارة الدولة على نحو يتم معه التوفيق بين مصالح المجموع ومصالح الأفراد الجزئية.

ويلاحظ هيجل أن الدول في الوضع الراهن متعددة ومتنافسة فيما بينها. وهذا التباين يتضمن أن الدولة لم تبلغ بعد نضوجها التام. إن محرك التغيير في الإنسانية هو الحرب، التي تمكن من ولادة العقل، على نحو درامي. وبواسطة المنازعات الدولية تنشأ دول أكبر وأوسع، وفي خاتمة المطاف تنشأ الدولة العالمية، التي هي غاية التاريخ، فإذا ما نشأت أصبحت الشفافية ممكنة ووصل الإنسان إلى الكل.

لكن منذ سنة ١٨٤٣ قام فيلسوف شاب، هو كارل ماركس، وكان متأثراً بالهيجلية من البداية، لكنه سرعان ما انقلب على نظرية هيجل في الدولة وأخضعها لنقد حاد. فقال إن من الغلط تصور الحاكم متجسداً للسيادة وتصور الموظفين غائبين عن التنظيم الاقتصادي، منذ أن تقلدوا وظائفهم إذ الواقع - هكذا يقول ماركس - هو أن هؤلاء الموظفين مصالحهم الشخصية الخاصة؛ ومن الوهم الظن أنهم مجرد حملة لقرارات عقلية معقولة. ومن ناحية أخرى نقد رأي هيجل في ضرورة الملكية الخاصة وكونها الأساس في كل مجتمع؛ ورأى ماركس أن هذا النمط من تنظيم الدولة غرضه إقرار نظام للسيطرة السياسية مزود بجهاز ثانوي وقوة شرطة، من شأنه أن يسمح باستغلال قوة العمل عند أولئك الذين لا وسيلة لهم للبقاء إلا العمل لدى أولئك الذين يملكون رؤوس أموال، أي وسائل للإنتاج.

ويرى ماركس أن الدولة كما يصورها هيجل هي ناتج النظام الاقتصادي البورجوازي الذي يهدف إلى الإبقاء على الحال الموجودة من قبل وبالتالي إلى الوقوف في وجه ثورات العمال والفلاحين ولإي إخضاع مجموع السكان.

ورأى ماركس أن العلم يزودنا بصناعات فنية (تكنيك) تزيد من سلطتنا على الأشياء. ومن هنا دعا إلى العلم والتكنولوجيا والصناعة.

لكن في مقابل ذلك، وباعتماد على هذه الأمور الثلاثة نفسها: العلم والتكنولوجيا والصناعة، قامت أنظمة سياسية مضادة تماماً للماركسية، أنظمة ليبرالية أي تدعو إلى الاقتصاد

بحسبنا شيئاً منسجماً ، نظراً إلى أنه إذا ارتكز عليها يمكن بالفرجار أن ترسم أشكالاً جملة . وثانياً بالنسبة إلى النقطتين من حيث أن المستقيم الواصل بينهما هو أقصر خط يصل بين الاثنين . كذلك الحال في الثلاث نقط ، التي ليست على خط واحد ، فإن لها محلاً هندسياً واحداً هو المحيط . فإذا ما انتقلنا من الهندسة إلى الحساب ، وجدنا أنه لم يكن معنى من العدد ١٠ مثلاً أنه مفيد من حيث العد ، لأن الوحدة العشرية هي الأساس في كل عد ، بل كان يُنظر إلى هذا العدد نظرة خاصة ، لأنهم كانوا يرون أنه يشتمل على خصائص ثلاث تدل على الانسجام : أولاً ، لأنه يحوي مقداراً متساوياً من الأعداد الأولية والأعداد غير الأولية ؛ وثانياً ، لأنها لو جمعنا الأعداد الأربعة الأولى لوجدنا أنها تساوي عشرة ؛ وثالثاً ، لأن به من الأعداد الزوجية قدر ما به من الأعداد الفردية . لهذه الخصائص الثلاث كان اليونانيون يعنون عناية خاصة بالعدد ١٠ - فالغاية إذاً أو المثل الأعلى للرياضيات عند اليونانيين - كما قال پير بوتره - هو الانسجام أي أنهم لم يكونوا يعنون من الرياضيات إلا بما فيه انسجام . ومن هنا يمكننا أن نفهم الصلة القوية التي وضعوها بين الأعداد والوجود ، كما يظهر ذلك جلياً في فلسفة فيثاغورس . وذلك لأنه لما كانت الأعداد ، في نظرهم ، هي المثل الأعلى للانسجام ، ومن حيث أن الوجود - من ناحية أخرى - لا بد أن يفهم من جهة الانسجام ، فلا بد أن تكون تمت رابطة أولية بين الأعداد والوجود . والمغلاة في تقدير هذه الرابطة تؤدي حتماً إلى القول بأن الوجود أعداد ، كما قال الفيثاغوريون .

ومن هنا نستطيع أن نفهم الفارق الكبير بين تصور الفيثاغوريين للوجود ، بوصفه أعداداً ، والتصورات الأخرى التي قد تقول بهذا ، والتي يشير بعض علماء الاجتماع إلى وجودها لدى بعض القبائل البدائية الحمجية . كما أشروا إلى هذا من قبل .

وهذه الفكرة تتمثل في الفن بأجل مظاهرها ، فالانسجام بين الأجزاء هو المثل الأعلى الذي ينشده الفنان اليوناني ، وسيظهر هذا جلياً عند كلامنا عن خصائص التراجيديا اليونانية والمعبود الدوري هو أوضح مثال لتجلي الانسجام في هذا الفن .

وفي الفلسفة اليونانية نرى فكرة الانسجام قد سادت كل التفكير اليوناني ، وكل فيلسوف يحاول أن يحقق فكرة

إلى الكون نظرة سكونية لا نظرة حركية . وهذا الطابع انطبعت الرياضيات عند اليونان ، كما انطبعت الفن ، لأن هذه الفكرة - التي أوضحناها - من شأنها ألا توجد فكرة اللامتناهي ، وإنما هي تستلزم قطعاً فكرة النهائية . ومن ثم فقد عجزت الرياضيات اليونانية عن الوصول إلى فكرة الأعداد الصماء (اللامعقولة) ، لأن العدد الأصم أو اللامعقول هو عدد لا نهائي ، فمثلاً الجذر التربيعي للعدد ٢ لا يمكن أن ينتهي ، ولهذا لم يستطع اليونانيون أن يؤمنوا بمثل هذه المسائل في الرياضيات التي أنشأوها .

ومع هذا فلمهم لم يستطيعوا في الرياضيات نفسها أن يستمروا على ذلك ، أي أنهم لم ينجحوا نهائياً في القضاء على فكرة اللامتناهي . فلما نرى النظرية المنسوبة إلى فيثاغورس يمكن أن تؤدي إلى فكرة اللامتناهي أو اللامعقول في الأعداد ، فإننا إذا أخذنا مثلاً قائم الزاوية متساوي الساقين ، ثم قدرنا أن أحد هذين الساقين هو الوحدة فإن الوتر يساوي ٢٧ ، وفي هذه الحالة قد اضطررنا إلى أن نستخرج وتر هذا المثلث على أنه عدد لا متناه ، أي أنه عدد أصم . وهذا قد يدعونا إلى القول بأن مثل هذه النظرية - إن كان حقاً قال بها فيثاغورس - قد أتت من تأثره بالروح الشرقية ، وكان فيثاغورس - كما سنرى فيما بعد - قد خضع خضوعاً كبيراً للروح الشرقية .

وإذا انتقلنا من الرياضيات إلى الفن وجدنا أن المثل الأعلى للفن اليوناني هو في النحت ، لأن النحت يمثل شيئاً ساكناً ، كما أننا لا نجد في هذا الفن فكرة المنظور لأنها فكرة توحى باللاتناهي .

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة ، وجدنا أن الروح اليونانية لم تستطع أن تصور الزمان والمكان على أنها لا نهائيات . وكذلك الحال في الدين ، لم يكونوا يتصورون الله كما تصوره المسيحية فيما بعد ، بحسبانه لا نهائياً أو هو اللانهائي ، بل كانت تمثل الألهة على صورة إنسانية ، أي على صورة نهائية (على أساس أن الإنسانية متناهية) .

والخاصية الثانية التي تمتاز بها الروح اليونانية هي خاصية الانسجام ، وهي الخاصية الرئيسية لهذه الروح ، والتي تعبر عنها لفظة أيولونية . فإذا ما بحثنا الآن في المظاهر المختلفة للحياة الروحية ، نجد تأثير هذه الفكرة باستمرار في كل ناحية من نواحيها : فنجد أولاً في الرياضيات من حيث أنهم - أي اليونانيين - كانوا ينظرون إلى النقطة في الهندسة

تلك الطبيعة الخارجية ، وإنما لاحظ اليونانيون كلتا الناحيتين : فالروح اليونانية هي أول روح تحررت من نير الطبيعة الخارجية . ومعنى هذا أنها في محاولتها إيجاد فلسفة أو فن أو علم ، حاولت دائماً أن تؤكد كيانها بإزاء الطبيعة الخارجية ، حتى أنها اضطرت إلى النظر إلى الطبيعة الخارجية على أنها ماثلة في صورتها للطبيعة الداخلية الإنسانية . فالنظرة إلى الكون والنظرة إلى الحياة العملية والنظرة إلى الدين - كل تلك النظرات كانت الروح اليونانية تحاول فيها أن تتحرر من قيود الطبيعة الخارجية . فتراها في الدين مثلاً تنزل الآلهة ، الذين هم قوى طبيعية فوق الإنسان ، إلى جبل الأولب ، وهذه الآلهة - كما سنرى فيما بعد - آلهة إنسانية صرفة تخضع لما يخضع له الإنسان ، وتتأثر في وجودها بما يتأثر به الوجود الإنساني .

يبد أن هذا التحرر من الطبيعة الخارجية لم يصل إلى حد التعارض بين كلتا الطبيعتين والتزاع المستمر بين الواحدة منهما ضد الأخرى : كما سيكون الحال كذلك فيما بعد عند المسيحية . وإنما كان على هذه الروح اليونانية أن تجعل ثمت مجالاً في تصوراتها للطبيعة الخارجية إلى جانب الطبيعة الإنسانية ، وفي هذا يقوم الفارق الضخم بين الروح اليونانية من جهة ، والروح المسيحية والروح الغريبة الحديثة من ناحية أخرى ، فالروح المسيحية أولاً كانت تنظر إلى الصلة بين الإنسان والطبيعة ، أو بين الروح والجسم - على حد تعبيرها - نظرتها إلى شيئين متعارضين متضاربين ، وأن الخلاص هو بالقضاء على أحد الطرفين وهو هنا بالطبع الطرف الثاني .

كذلك الحال في الروح الغريبة الحديثة ؛ إذ نجد النضال شديداً بين كلتا الطبيعتين ، وإن كان النضال قد انتهى إلى ما انتهت إليه الروح اليونانية من الجمع بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية ، فإن الفارق بين موقف الروح اليونانية والروح الحديثة هو في أن ذلك كان صادراً طبيعياً عن الروح اليونانية ، بينما صدر عن الروح الغريبة الحديثة تبعاً للنضال الذي قامت به ضد الروح المسيحية . وتبعاً لهذا نشاهد أن الأخلاق ستكون أخلاقاً طبيعية ، وسيكون المثل الأعلى للفضيلة كما هو عند أرسطو في الانسجام بين مقتضيات الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . فالأخلاق ستكون أخلاقاً طبيعية من ناحية ، وروحية من ناحية أخرى .

وهذا الازدواج في الطابع ظهر في كل الأخلاق

الانسجام في كل مذهب يقول به وكل نظرية يضعها . ففي الأخلاق نجد فضيلة الاعتدال هي الأولى والرئيسية . ومعنى هذه الفضيلة الانسجام بين مختلف قوى النفس . وكذلك الحال في الصورة التي يضعها المفكرون للكون ، يلاحظ فيها دائماً فكرة الانسجام . ولهذا أدخلوا ، منذ زمن مبكر ، فكرة العقل بوصفه المظم للفوضى التي كان العالم عليها في الأصل . وفكرة النظام هذه ، بحسبانها موجوداً في الكون ، يعبر عنها أجل تعبير في الكلمة التي تدل على الكون عند اليونانيين ، وهي *κόσμος* (كوسموس) . فاللعن الاشتقاقي لهذه الكلمة هو النظام ، ومن هذا المعنى انتقلت فأصبحت دالة على الكون نفسه ، على أساس أنه تحقيق النظام في أجل صوره .

- ٢ -

كل حضارة تنشأ بأن يقوم ثمت تبادل بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية ، بين الإنسان وبين الطبيعة ، بين ما يسمونه العالم الأصغر وما يسمونه العالم الأكبر ، وعلى أساس هذا التبادل بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية تكون الصورة التي تتخذها حضارة ما من الحضارات . ومن هنا فلا بد لنا ، لكي نفهم جوهر الحضارة اليونانية ونستطيع أن نبين الخصائص الذاتية للروح اليونانية ، نقول إنه لا بد لنا أن نتحدث عن العلاقة بين العالم الأكبر والعالم الأصغر ، كما تصورتها الحضارة اليونانية .

وهنا نلاحظ أن هذه العلاقة مرتبطة بالصفة الأساسية التي قررتها من قبل وهي صفة الانسجام ، تلك التي كانت الروح اليونانية تنشدها في كل ما تحاول تفهمه أو عمله . وذلك تابع بالضرورة لخصائص الروح الأبولونية كما قدرناها ، ولهذا فإننا نرى أن الصلة بين الطبيعة الخارجية الإنسانية هي صلة الانسجام ، وأنه ليس ثمت تعارض بين كلتا الطبيعتين . ولكن يجب ألا نفهم من هذا أن ذلك الانسجام كان على حساب إحداها دون الأخرى ، وإنما كان ذلك التوفيق توفيقاً حقيقياً يقوم على أساس أن لكلتا الناحيتين حقها في النظر والعمل : فلم تكن الصلة إذاً بين الاثنين صلة عدم تفرقة مطلقة ، كما هي الحال لدى الروح الشرقية .

فهذه الروح الأخيرة كانت تصور الطبيعة الخارجية على أنها كل شيء ، محاولة إفناء الطبيعة الداخلية إفناء تاماً في

كما تصورتها الروح الغربية الحديثة . وذلك راجع إلى شيئين : الأول والرئيسي أنها لا يقومان إلا على أساس حياة باطنة قوية غنية ، وهذا ينطبق على كلا الفنين . والأمر الثاني هو أن الموسيقى تعتمد بالذات على فكرة اللاهوتي وفكرة الصيرورة وذلك لأن الموسيقى في تعبيرها الأصلي إنما تعبر عن اللاهوتية ، لأنها لا تعبر عن هذه العاطفة الخاصة أو تلك الأخرى ، وإنما هي تعبير عام عن إرادة الحياة كما هي ، أي بوصفها شيئاً لا متناهياً .

أما في الفن التراجيدي ، فإنه على الرغم مما هنالك من تراجيديات أو مأس عظيمة كمأسي سوفوكليس فإنه يلاحظ أن الصراع الذي يقوم بين البطل وبين الطبيعة الخارجية ليس صراعاً بالمعنى الحقيقي ، وإنما يخضع البطل للطبيعة الخارجية ، فليس ثمة مجال للصراع : « فأوديب ملكاً » هو « أوديب في كولونا » بينما نلاحظ في التراجيديات الحديثة أنها تقوم كلها على أساس صراع مستمر ونضال سجال بين البطل ، أي بين الإنسانية ، وبين القدر ، أو الطبيعة الخارجية . فالملك لير وهملت لا وجود لهما في تلك المآسي إلا بكونهما في نزاع مستمر سجال مع القدر .

والخلاصة أن الصورة في الفن اليوناني كانت مساوية للمضمون ، ولم يكن يوجد مضمون إلا وجدت معه الصورة التي تعبر عنه تعبيراً كاملاً . أي أنه كان ثمة توافق تام بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية .

وطبيعي أن نجد جميع هذه الخصائص التي ذكرناها عن طبيعة الروح اليونانية في الفلسفة بوصفها الفلسفة هي المظهر الحقيقي الواضح الذي تتجلى فيه روح كل شعب أو روح كل حضارة : فالفلسفة هي الشعور الواضح بالروح القوية السائدة في شعب ما من الشعوب أو في حضارة ما من الحضارات . والخاصية الرئيسية التي استخلصناها فيما يتصل بطبيعة الروح اليونانية هي التوفيق والانسجام بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية ، أي إعطاء كل قسم من هذين القسمين نصيبه في النظرة إلى الحياة . وهذه النزعة الموضوعية - على حد تعبير هيجل - التي تتأمل الأشياء تأملاً خالصاً بصرف النظر عن أن تكون مخلوقة للوعي الإنساني أو للذات ، نقول إن هذه الصفة تطبع الفلسفة اليونانية بطابعها إلى حد بعيد . إذ نشاهد أن الفلاسفة اليونانيين كانوا ينظرون إلى الأشياء على أنها أشياء حقيقية طالما كان العقل يؤمن

اليونانية ، حتى في العصور التي تدهورت فيها الروح اليونانية أمام الروح الشرقية المعارضة لها . فالأخلاق ، سواء عند أبيقور وعند الرواقين ، لم يكن في استطاعتها أن تتحرر نهائياً من الطبيعة الخارجية أو من الطبيعة الإنسانية ، بل كان لا بد لها أن تحسب حساباً لكل الطرفين .

وهذا الذي نراه في الأخلاق نراه في السياسة أيضاً . والواقع أن الأخلاق والسياسة لم يكونا مفترقين الواحد عن الآخر ، لأن اليوناني لم يتصور الطبيعة الخارجية بوصفها مجتمعاً عاماً يشمل إلى جانب شعبه شعوباً أخرى ، وإنما اقتصر على شعبه ، وجعل الصلة بينه وبين الشعب هي التي تحدد موقفه السياسي . وعلى هذا الأساس لم يكن في عصر الروح اليونانية الحقيقية تفرقة بين المدينة وبين العالم الخارجي ؛ وإنما حدث هذا في العصر الذي انحطت فيه الروح اليونانية وخضعت للمؤثرات الشرقية ، وذلك عند الرواقين وعند أفلوطين .

وهذا الطابع الذي نراه في تصور اليونانيين للحياة الأخلاقية أو للسياسة يظهر بأجل صوره في الفن اليوناني . فالفن اليوناني - كما يقول فشر - فن يجمع بين الصورة والمضمون ، ولا يستطيع أن يفرق بين ما يشعر به الفنان في داخل ذاته وبين الصورة الخارجية التي سيعرض فيها هذا الذي يشعر به . وهو لم يكن يعبر مطلقاً إلا عن الأشياء التي تظهر أمامه في معرض خارجي يستطيع أن يحتوي بأكمله على المضمون الروحي الباطن الذي يريد أن يودعه هذه الصورة . وكان موقفه موقفاً هادئاً تجسيمياً ، لأن الاضطراب أو موقف الفلق الذي يقفه الفنان الحديث إنما هو ناشئ من عدم الانسجام بين المضمون الروحي الانفعالي أو العاطفي ، وبين الصورة التي استطاع بها أن يعبر عن هذا المضمون الباطن . ولهذا نرى اليونانيين لم يبرعوا إلا في الفنون التجسيمية ، أو الفنون التي يتيسر فيها الجمع والتوفيق بين الطبيعة الخارجية ، والطبيعة الإنسانية ، أو بعبارة أوضح بين الصورة والمضمون الروحي .

لهذا لم يبرع اليونانيون في فنين رئيسيين لا يمكن مطلقاً أن يقوموا إلا على أساس استخلاص الطبيعة الداخلية وحدها في مقابل أو في تعارض مع الطبيعة الخارجية . وهذان الفنان هما : الموسيقى ثم الشعر التراجيدي . وما وجد عندهم من هذين الفنين مختلف تمام الاختلاف عن طبيعة هذين الفنين

هذا الموقف ، موقف من ينظر إلى الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك على أنها صلة تنازع ، ومن هنا يلاحظ أن الفلسفة الحديثة قد بدأت بأن شك يكون في العلم كما وصل إليه ، وشك ديكارت في المعرفة الإنسانية بوجه عام ، وخصوصاً كما تصورهما رجال العصور الوسطى أي كما صورتها الحياة الدينية . وهذا الشك الديكارتي إذاً شك شامل تام ، يشمل الحقيقة كلها ، ومثل هذا الشك لا يمكن أن يقوم إلا حين يدرك الإنسان إدراكاً حقيقياً واضحاً أن ثمة تفرقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، أي بين الوعي أو الطبيعة الداخلية ، وبين الكون أو الطبيعة الخارجية .

حقاً إن أرسطو قد عني بالبحث في كل المعارف الإنسانية ، أي في كيفية تكوين المعاني والتصورات أو المفاهيم عن طريق حس من الحسوسات . إلا أنه لم يبين الشروط التي يكون بها المدرك صحيحاً ، أي أنه لم يبحث في نظرية المعرفة بحثاً حقيقياً ، ينتج أولاً وبالذات إلى بيان الشروط التي بها ، وبها فحسب ، تكون المعرفة صحيحة .

فمثل هذه المسائل لم توجد إلا في العصر الحديث ابتداء من لوك وهوبس ، وهي التي توسع فيها كنت من بعد ووضمها في أعلى صورة بلغتها . ومن أجل هذا ، أي بسبب أن الفلاسفة اليونانيين لم يبحثوا في شروط المعرفة الصحيحة نجدهم كثيراً ما يستنتجون استنتاجات سريعة دون أن يكون في سير البرهان ما يسمح بهذا الاستنتاج . وعلى أساس ما يستنتجون يضعون من المذاهب ما يشاؤون ، فتجارهم إذاً كانت تجارب ناقصة ، ومعرفتهم لم تكن معرفة قائمة على الاستدلال الحقيقي الذي يمتاز بالدقة . ولهذا يمتاز الفلاسفة المحدثون وفتاز الروح الحديثة بعنايتها بهذه التفرقة الدقيقة ، بين الذات المدركة والأشياء المدركة . ولذا فإن المثالية الحقيقية لم توجد بمعناها الحقيقي إلا في العصر الحديث .

حقاً إن رجلاً مثل أرسطو حينما كان يرد على السابقين أو يناقش الفلاسفة الأفلاطونيين ، كان يستعمل أحياناً من البراعة والذكاء أكثر مما فعله الفلاسفة المحدثون . لكن هذا راجع إلى ضعف أو نقص في الفلاسفة المحدثين لا إلى طبيعة روح الفلسفة الحديثة نفسها . فإن روح الفلسفة الحديثة بمعناها العام هي النقد والتفرقة المطلقة بين الذات التي تدرك الأشياء التي هي موضوع الإدراك .

وهذه الخاصية الثانية تقودنا إلى وضع خاصية ثالثة ،

بذلك ؛ أي أن التفكير الفلسفي اليوناني اتجه مباشرة إلى الأشياء كما هي ، صارفاً النظر ، إلى حد بعيد ، عن الصلة بين إدراك الأشياء والأشياء كما هي .

وهذا هو الاختلاف الفصيح بين نزعة الفلسفة اليونانية ونزعة الفلسفة الحديثة . ففكرة الذاتية - بمعنى أن للذات النصيب الأكبر في تصورنا للأشياء الخارجية - هذه الفكرة كانت غير موجودة لدى الفلاسفة اليونانيين ، أو على الأقل لم تكن واضحة كل الوضوح عندهم . وهذه الخاصية نفسها تقودنا إلى خاصية أخرى ، وتلك هي أنه تبعاً لما كان عليه الفلاسفة اليونانيون من عدم التفرقة بين الذات والموضوع أو بين إدراكنا للطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية كما هي ؛ أي إنكار التقدر الكبير الذي للوعي في تصور الأشياء وتصور وجود الأشياء - نقول إنه تبعاً لذلك لم يُعَنَّ الفلاسفة اليونانيون بمشكلة المعرفة بمعناها الحقيقي ، وهذا طبيعي ومفهوم ، أولاً بسبب الخاصية الرئيسية التي ذكرناها من قبل ، وهي التوفيق والانسجام بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . وثانياً لأن اليونانيين لم تكن معرفتهم بعد كاملةً ، بل كانت معرفة ناقصة تقوم على تجربة ضئيلة وحياة روحية غير راقية وبمجموعة من المعلومات لم تكن كافية . فلم يكن لديهم إذاً - كما سيكون لدى روح الفلسفة الحديثة من بعد - محصول ضخم من المعلومات الخاصة بالأمور العلمية . ولم يكن لديهم مذهب لاهوتي (ديني) مثل هذا الذي كان على الروح الحديثة من بعد أن تنف بإزائه موقفاً خاصاً . فموقف النقد بالمعنى الحقيقي لكلمة النقد - كما هو عند كُنت (أي امتحان العقل الإنساني من حيث قدرته على الإدراك وإلى أي مدى تكون هذه القدرة) - موقف النقد هذا ، لم يكن ميسوراً إلا إذا كانت هناك من ناحية طائفة كبيرة من المعلومات العلمية ، ومن ناحية أخرى تجربة روحية خلقتها الدين . وفي كل عصر وجدت فيه هذه النزعة إلى النقد كان ذلك إيذاناً بأن ثمة ثورة على العلم كما وصل ، وعلى الدين كما صُوِّر حتى ذلك الحين .

ففي الفلسفة اليونانية نفسها لم تقم النزعة إلى النقد إلا حين تكونت معلومات عديدة على يد الفلاسفة السابقين على سقراط . وحينئذ بدأت الروح الجديدة ، روح التنوير ، تور على ما وصل حتى الآن أو على التجربة الروحية الدينية كما نقلت إليهم ، وهذا الدور قد قامت به السوفسطائية .

فلم يكن لنا إذاً أن نتوقع من الفلسفة اليونانية أن تنقد

الفلسفة اليونانية - بين السياسة والأخلاق . وأرسطو الذي يحاول أن يفرق بينها بعض التفرقة لم يستطع أن يتخلص من هذا الطابع الذي امتازت به الفلسفة اليونانية كلها - في كتابه « في السياسة » . إذ نراه يتعلق بنفس الأشياء التي توحى بالروح الفردية من جهة ، والروح الصادرة عن المجتمع من جهة أخرى . فالمشاهد من هذا كله إذ أن الخاصية الرئيسية التي وجدناها متمثلة في كل مرافق الحياة الروحية في الحضارة اليونانية - وهي خاصية عدم التفرقة بين العالم الخارجي والعالم الداخلي - نجدها متمثلة أجل تمثل في الفلسفة اليونانية .

- ٤ -

فلنتقل الآن إلى الكلام عن وجوه هذا الاختلاف بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة من حيث تطور كل واحدة منها . فنشاهد أولاً أن تطور الروح اليونانية كان من شأنه أن يوجد بعض التغيير في طبيعة هذه الروح اليونانية في الفلسفة ، أي أن يتخذ هذا الطابع صوراً متعددة تبعاً لتطور العصور . ولكننا نستطيع مع ذلك أن ندين الطابع الرئيسي في كل عصر من هذه العصور ، مهما خيل إلينا في بعض الأحيان أنه غير موجود . فالطور الأول من أطوار الفلسفة اليونانية ، وهو طور الفلاسفة السابقين على سقراط ، طور يمتاز بأنه كان يبحث في الطبيعة الخارجية مباشرة بصرف النظر عن الطبيعة الداخلية . ومع ذلك نراهم - كما قلنا من قبل - يتصورون الطبيعة الخارجية على أنها كائن حي . ومعنى هذا أنهم حاولوا أن يوفقوا بين كلتا الطبيعتين ، الخارجية والداخلية ، ولو أن ذلك التوفيق كان إبان هذا الطور على حساب الطبيعة الداخلية . فلما غالى هؤلاء في هذه النزعة إلى تقديس الطبيعة الخارجية ، ثارت الروح اليونانية ، وكانت هذه الثورة ما يسمى باسم النزعة السوفسطائية . فبدأت العناية تتجه إلى الطبيعة الداخلية ، وخصوصاً لدى سقراط الذي بدأ الطور الثاني من أطوار الفلسفة اليونانية ، وهو الطور الذي ختم بأرسطو . وهنا نلاحظ أن توجه سقراط النظر إلى الطبيعة الداخلية لم يكن من شأنه أن يصرفه عن الطبيعة الخارجية . حقاً إن الطبيعة الداخلية كادت تستأثر بكل تفكير سقراط ، إلا أنه يلاحظ مع هذا كله أن تفكير سقراط كان يحتوي على بذور فلسفة في الكون ، ولو أن هذه البلور لم تصل إلى درجة مذهب . أما الذي كون المذهب فهو أفلاطون .

هي في الواقع المقابل الوجودي للخاصية الثانية . فالتفرقة بين الذات وبين الموضوع في نظرية المعرفة يقابلها في نظرية الوجود التفرقة بين الروح وبين الجسم . وهنا نلاحظ كما لاحظنا فيما يتصل بالذات والموضوع أن التفرقة بين الروح والجسم لم تكن تفرقة واضحة قوية عند الفلاسفة اليونانيين في تصورهم للكون . فنحن نجد من جهة أن الفيلسوف اليوناني أنكساغورس قد فرق بين العقل وبين المادة ، كما نلاحظ أيضاً أن أفلاطون قد عني دائماً بأن يفرق بين الحياة الروحية والحياة الجسمية ، بين عالم غير الحس وعالم الحس ، بين المثل أو الصور وبين الأشياء . كذلك الحال عند أرسطو ؛ فعنده تصل هذه التفرقة إلى قمتها .

لكن ، ومع هذا كله ، نلاحظ من جهة أخرى أنهم لم يكونوا يفرقون تفرقة واضحة بين تصورهم للطبيعة الخارجية على غرار الروح ، وتصورهم للروح على غرار الطبيعة الخارجية . فهم كانوا يفسرون الظواهر النفسية تفسيراً طبيعياً صرفاً ، كما أنهم كانوا يتصورون الطبيعة من ناحية أخرى بحسبانها كائناً حياً . وعلى هذا النحو نشاهد أولاً أن الفلاسفة السابقين على سقراط كانوا من أتباع المذهب الذي يقول بأن المادة حياة - وهو ذلك المذهب الذي يؤمن بأن الطبيعة أو الكون ليس مادة فحسب بل هو مادة حية . وهذا المذهب قال به ، إلى جانب السابقين على سقراط ، أفلاطون ثم الرواقيون الذين قالوا إن الكون كائن حي ، بينما قال أفلاطون إن الكواكب حية . ومن ناحية أخرى نشاهد أن الظواهر النفسية كانت تفسر تفسيراً مادياً صرفاً ، ليس فقط عند الفريين والابيقوريين ، بل أيضاً عند كبار الفلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو . فالأولون كانوا ينظرون إلى الحس مثلاً نظرة مادية صرفة على أساس أنه تقابل الذرات . كذلك نلاحظ أن أفلاطون لم يكن ينظر إلى الصور على أنها أشياء ذهنية ، بل كان يتصورها باستمرار تصوراً وجودياً على أنها أشياء لها وجود خارجي ، وهذه هي النزعة إلى التجسيم التي رأيناها من قبل واضحة في الفن .

كذلك الحال في الأخلاق - وقد عرضنا لذلك من قبل - نرى الفلاسفة اليونانيين لم يكونوا يفرقون بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية . فالأخلاق واحدة : أخلاق الفرد هي أخلاق الفرد بوصفه عضواً في المجتمع ، وأخلاق المجتمع هي أخلاق الفرد بوصف أنه وحدة تضم عدة أفراد . ومن هنا لم يكن لديهم أدنى تفرقة - أو على الأقل كان ذلك في بدء

المعرفة لا ينظر إلى الأصل الذي نشأت عنه المعرفة ، أي لا يبحث في الذات ، وإنما يبحث في المعرفة من حيث هي متصلة بالوجود ، أي يبحث بحثاً موضوعياً خالصاً لا صلة له بالذات المدركة . فإلى جانب اعترافه بالماهيات ، لا يريد أن يفصل هذه الماهيات فصلاً تاماً عن الأشياء أو الذوات المقابلة في الخارج .

كذلك الحال فيما يختص بالأخلاق ، فإن الأخلاق عند أفلاطون أخلاق طبيعية ، بمعنى أنها تعنى بالصلة بين الفرد والمجتمع الذي وجد فيه ، وتنتظر إلى هذه الصلة على أساس أن هذا الفرد لا يمكن أن يفهم إلا على هذا الأساس . أي أن هذه الأخلاق لا تفصل بين الأخلاق والسياسة .

ومن ناحية المذهب الطبيعي ، نجد أن أفلاطون لم يصل إلى تصورات العصر الحديث فيما يتصل بالطبيعة الخارجية . فلم ينظر إلى الطبيعة الخارجية على أنها آلة لا حياة فيها ، وأنها خاضعة لقوانين آلية صرفة ؛ بل نظر إلى هذه الطبيعة كما نظر إليها الفلاسفة اليونانيون السابقون على سقراط بوصفها شاملة للحياة ، أي على أساس أن الروح أو النفس تشيع في الطبيعة . ولهذا يلاحظ أن أفلاطون قد قال إن هناك نفساً كلية هي نفس العالم ، وأن الكواكب أجسام حية ، ولها نفوس خاصة بها : فالطبيعة إذن روحية ومادية في آن واحد . وعلى هذا الأساس لا نستطيع مطلقاً إلا أن نفرق تفرقة كبيرة بين الطبيعة كما تصورها أفلاطون ، والطبيعة كما تصورها العصر الحديث .

حقاً إننا نلاحظ أن هناك شيئاً من الثنائية يمكن أن يستخلص كنتيجة ثنائية لمذهب أفلاطون . لكن الواقع هو أن التعارض بين الروح وبين المادة لا يظهر ظهوراً جلياً ، أولاً يبلغ حد التعارض والتناقض . كما يلاحظ أيضاً أن أفلاطون ، في مثل هذه الأحوال ، لا نراه ابناً حقيقياً للروح اليونانية ، بل نراه متأثراً بالعناصر الشرقية التي تأثر بها خصوصاً عن طريق تأثره بالفيتاغوريين .

والحال كذلك بالنسبة إلى أرسطو . فعلى الرغم من الدقة العلمية الشديدة التي أظهرها وعلى الرغم من قرب الصلة بين مذهبه في البحث وبين منهج البحث الحديث والنتائج التي وصلت إليها الطبيعة في العصر الحديث - على الرغم من هذا كله ، فإن أرسطو كان يونانياً ، أي أنه لم

يأتي بعد هذا مذهباً أرسطو وأفلاطون . وهذان المذهبان هما أعلى صورة بلغتها الفلسفة اليونانية . وفيها نجد الطابع الأساسي للروح اليونانية قد تجلّى بأجلى مظاهره . وعلى الرغم مما هنالك من قرب كبير بين طابعي هذين المذهبين وبين طابع الفلسفة الحديثة ، فإن الاختلاف ظاهر واضح نستطيع أن نلمسه في شيء من السهولة . فمع أن أرسطو وأفلاطون قد قالوا بوجود فوق حسي ، ومع أنها قد قالوا بأن هذا الوجود اللاحسي أعلى وأسمى من الوجود الحسي ، وأن عالم الظواهر ليس غير صورة مشوهة لعالم الحقائق ، وهذا الآخر فوق الطبيعة والحس ؛ ومع أنها انتحيا في الأخلاق ناحية القول بأن الفضيلة هي العلم والتفكير ، أي إلى جعل الذاتية الأساس في هذا كله - نقول إنه على الرغم من هذا كله نشاهد أنها لم يجعلوا الجانب الروحي مضاداً للجانب المادي وأنهما لم يفضا نزاعاً واختلافاً جوهرياً بين كلا العالمين .

فلنأخذ أولاً أفلاطون . فإذا كان أفلاطون قد قال بعالم الصور وبالحقائق الأبدية فإن هذه الصور ليست في الواقع صوراً ذهنية ، سواء أكان هذا الذهن ذهن الله أم ذهن الإنسان . فكل من أرسطو وأفلاطون لم ينته إلى القول بأن العالم الخارجي من صنع عقولنا وأنه لا وجود له ، إلا على أساس أن ثمت ذاتاً تضعه وتفترضه : ففكرة الذاتية كما هي عند كنت أو عند فشته - على أساس أن هناك وجوداً روحياً هو الأساس في كل تصور أو أن الوجود كله هو قوة روحية تمثل وتتصور كما يقول ليبنتس - هذه الفكرة لم تكن موجودة عند أفلاطون ، بل إن الصور الأفلاطونية تستمد وجودها من الأشياء ذاتها ، كما أن الأشياء ذاتها تستمد وجودها من هذه الصور وعلى هذا فيجب ألا نفس الصور الأفلاطونية كما حاول الآخرون أن يفسروها - إذ قال البعض وبخاصة الفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون ، إن الصور في عقل الله ، وتبعهم في ذلك آباء الكنيسة وبعض رجال العصر الحديث مثل أبلت ولوتسلانسكي . كما أن هناك آخرين قد فسروا هذه الصور على أنها في عقل الإنسان ؛ والذي يمثل هذا الاتجاه هو مدرسة مار بورج ، وأشهر رجالها جرْمَن كوهن وباول ناتوروب . فهذا الاتجاه إلى تفسير الصور الأفلاطونية على أنها صور ذهنية أو صور في ذهن الله ، ليس هو الاتجاه الحقيقي الذي يجب أن يتخذ في تفسير الصور الأفلاطونية .

ثم نلاحظ بعد هذا أن أفلاطون في كلامه عن نظرية

هذه النزعة الذاتية كانت مشوبة أيضاً بنزعة موضوعية ، لأن الرواقين كانوا يتصورون الطبيعة الخارجية على غرار الطبيعة الداخلية أو الذاتية . ولهذا كان المثل الأعلى في الأخلاق لديهم هو الحياة بمقتضى الطبيعة ، وهذه هي القاعدة الرئيسية التي تلخص مذهبهم . فمن ناحية الأخلاق نجد أن الأخلاق الرواقية أخلاق طبيعية صرفة ، بمعنى أنها كانت ترى أن السير بمقتضى الطبيعة هو الخير الأسمى والغاية العليا في الأخلاق . ومن ناحية النظرة إلى الطبيعة ، يلاحظ أن الرواقين كانوا يعدون الطبيعة كلها كائناً حياً يسمى باسم « *πνεύμα* » وبنى . وعلى هذا كانت الطبيعة الخارجية روحاً أو نفساً أي لم تكن مادة صرفة . ومن ناحية نظرية المعرفة ، نشاهد أن الرواقين كانوا يقولون إن النفس المدركة هي نار ؛ ومعنى هذا أن الشيء الروحي هو شيء مادي هو النار . وعلى هذا لم يكن ثمت انفصال شديد بين الروح وبين المادة في رأي الرواقين .

أما الأبيقوريون ، فعل الرغم من ماديتهم الصرفة ، فإن النتيجة الأخيرة للأخلاق عندهم كانت نتيجة روحية . فإلى جانب قولهم إن الأصل هو الذرات الفردية ، وإن الأصل في المعرفة هو اتصال الذرات وإن السكون نشأ عن اجتماع الذرات ، وإن الدين ليس غير وهم ، وإن الأخلاق يجب أن تكون أخلاقاً طبيعية صرفة خالصة - إلى جانب هذا كله ، جعلوا ثمت مكاناً وبجلاً للأمور الروحية في داخل هذه التوكيدات المادية الصرفة . فمن ناحية نظرية المعرفة أولاً ، نجدهم ماديين تقريباً ، لم يحاولوا أن يضيفوا شيئاً روحياً إلى التفسير المادي . لكنهم في الطبيعة اضطروا إلى القول بعنصر روحي هو ذلك الميل *clinamen* الموجود في طبيعة الذرات ، والذي يجعل بعضها يتحد ببعض . فإن هذا الميل هو عنصر نزوع ، أي أنه عنصر روحي . ثم يلاحظ في الأخلاق أن النتائج الأخيرة الأبيقورية تكاد أن تكون روحية صرفة : فالمثل الأعلى ، وهو الأتركسيا ، يكاد يكون مقارباً للفضيلة العليا عند أرسطو ، فضيلة التأمل والتعقل .

إذا ما انتقلنا من الأبيقورية إلى الشكاك نرى الشك اليوناني لم يكن كالشك الحديث الذي يمثله خصوصاً هيوم ، فالشك الحديث مختلف تمام الاختلاف عن الشك اليوناني القديم . وذلك لأن الشك القديم يمتاز بالهدوء الصادر عن الجهل الصرف ، بينما يمتاز الشك الحديث بالقلق الصادر عن الإنكار من ناحية ، والرغبة الملحة في التوكيد من ناحية أخرى . فالشك الحديث رجل متردد بين ضرورة إنكار المعرفة

يتخلص من ضرورة التوفيق بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . ولهذا نرى أنه لم يشأ مطلقاً أن يجعل الصورة مفارقة للميول ، إنما تصور الاثنين مرتبطتين ببعضهما بعضاً في الوجود ارتباطاً لا انفصال له ، ولا توجد الصورة مفارقة إلا في ذهن فحسب ، ومن هنا يتبين أنه ليس ثمت تعارض في الوجود بين الصورة التي هي الجانب الروحي ، وبين الميول التي هي الجانب المادي . وفي الإدراك أو نظرية المعرفة ، نشاهده يقول دائماً إن الكلي لا وجود له إلا في ذهن ، والوجود الحقيقي هو وجود الأفراد لا الأجناس والأنواع . وفي هذا تعبير واضح عن ضرورة الجمع بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية ، بين الروح والمادة ، بين الحسي واللاجسي .

كذلك في الأخلاق . فعل الرغم من أن أرسطو قد فصل بين الأخلاق والسياسة ، فإنه كما لا حظنا من قبل : لم يجعل الفصل تاماً بين الاثنين : فالأخلاق الأرسططالية مصبوغة بصبغة السياسة ، بكل ما للسياسة من محاسن ومساوىء .

كذلك الحال أيضاً في الطبيعة عند أرسطو . فإنه يقول إن المادة أو الميول تصوب إلى الصورة ، أي أن في الميول نزوعاً نحو الاتحاد بالصورة ، ومعنى هذا أن في الميول نفسها شيئاً من الروحية ، لأن هذا النزوع هو شيء روحي صرف . ولهذا أيضاً نرى أرسطو في نظريته في الكواكب يشاطر أفلاطون رايه فيقول إن للكواكب نفوساً ، بل يقول أيضاً إن للكواكب عقولاً . ونظرية عقول الكواكب من النظريات المشهورة الماثورة عن أرسطو ، على الرغم مما أثير حولها من اختلافات .

إذا ما انتقلنا من هذا العصر الثاني من عصور الفلسفة اليونانية - وهو العصر الذي ابتدأ من سقراط أو السوفسطائيين وانتهى بأرسطو - إلى العصر التالي والثالث للفلسفة اليونانية ، نجد أنه على الرغم مما نراه من ضعف شديد في الروح اليونانية من جراء ما أصابها من انحلال باطن ومؤثرات خارجية كادت تقضي على جوهرها وطبيعتها ، على الرغم من هذا كله نستطيع أن نثبت خصائص الروح اليونانية في المذاهب التي ظهرت إبان ذلك العصر .

فعند الرواقين أولاً - ولو أنهم كادوا ينصرفون انصرافاً شبه تام عن الطبيعة كي يقتصروا على الذات - يلاحظ أن

كلا العالمين . فالوحدة في الروح اليونانية وحدة لا أجزاء فيها ، بينما الوحدة في الفلسفة الحديثة وحدة منقسمة . ولئن كانت الروح اليونانية قد خضعت في عصورها الأخيرة لنوع من الثنائية ، بل وأيضاً في عصور الفلسفة اليونانية الزاهرة ، فإنه حينئذ تكونت هذه الثنائية حدثت هوة في النظر الفلسفي ، لم تستطع الروح اليونانية أن تعبرها ، ومن هنا كان عجزها عن التوفيق ، وقلدة روح الفلسفة الحديثة على هذا التوفيق . ولكننا رأينا ، على الرغم من هذا كله ، أن الروح اليونانية قد ظلت بطريقة مباشرة حيناً ، وغير مباشرة حيناً آخر ، مغلصة لنقطة ابتدائها وهي الانسجام التام بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية .

عصور الفلسفة اليونانية

- ١ -

للتاريخ وجهان : فالتاريخ حياة ، والتاريخ فكر . هو حياة بوصفه شيئاً حيّ أناس معينون في عصر معين وتحت ظروف معينة ؛ وهو من ناحية أخرى وثائق تركتها لنا هذه الحياة التي حيّها هؤلاء الناس ، يقوم التفكير بالنظر فيها . ففي التاريخ إذا ثنائية بين الحياة وبين الفكر . وهذه الثنائية هي الصعوبة الكبرى التي يجدها المؤرخ حين يريد أن يؤرخ تاريخاً حقيقياً صحيحاً . وذلك لأن الفكر بطبيعته مضاد للحياة ، كما أثبت لنا ذلك برجسون إذ التفكير لا يتم إلا عن طريق مقولات أو إطارات ثابتة ، بينما الحياة تقتضي التطور ، ومعنى هذا أن الفكر ، حيناً يطبق على الحياة ، يحيل الحياة إلى شيء مادي آلي . ومن هنا اختلف الناس في تصورهم للتاريخ ، وبالتالي اختلفوا في تصورهم للزمان الذي يقوم عليه التاريخ . فهناك زمان آلي هو زمان الساعات ، وهناك زمان حقيقي لا يقاس بالساعات ، وإنما يقاس بالقدّر الذي نحيا به الأحداث والتجارب . فهناك اختلاف إذاً بين الزمان الآلي والزمان الحيوي - إن صح هذا التعبير - ؛ والأول لا بد من اللجوء إليه إذا ما فكرنا في التاريخ . أي أن الحياة ، وهي جوهر التاريخ ، حيناً تصبح شيئاً مسروداً مسجلاً لا بد أن تنطبع بطابع التفكير ، الذي هو الآلية .

ومن هنا لن نستطيع مطلقاً أن نتخلص من مقتضيات الفكر ، أي من النظرة الآلية إلى التاريخ ، خصوصاً إذا لاحظنا أنه لا بد لنا من الالتجاء إلى هذه النظرة الثابتة كي يسهل الفهم ، والفهم لا يتم إلا في هذا الوضع المبسط

وبين ضرورة توكيد المعرفة ، بينما نجد الشك اليوناني يحسب أن الشك صادر عن شيء طبيعي ، هو قصور طبيعتنا عن المعرفة . وهذا القصور الطبيعي ليس علينا إلا أن نتقبله كما هو ، غير محاولين الثورة على هذه الطبيعة . فإذا كان الشك الحديث يمتاز بالقلق ، فإن الشك القديم يمتاز بالهدوء ، لأنه صادر عن طبيعة الأشياء ذاتها ، بينما الشك الأول صادر عن الطبيعة من جهة ، والثورة على الطبيعة من جهة أخرى .

وأخيراً نصل إلى الأفلاطونية المحدثة . وهنا - وعلى الرغم من أن الأفلاطونية المحدثة قد توارت فيها الروح اليونانية إلى حد كبير - فإننا نستطيع أن نلمح أثر هذه الروح في هذا المذهب . يشاهد هذا أولاً في الصراع الذي قام به الأفلاطونيون المحدثون ضد الدين المسيحي ، بسبب أن الدين الأخير يفرق تفرقة تامة بين الروح وبين المادة ، ويجعل ثمت تعارضاً مطلقاً بين الاثنين ، وما كان للأفلاطونيين المحدثين أن يقوموا بمثل هذا الصراع لو أنهم اتفقوا مع أصحاب الدين المسيحي في نظرهم نحو الطبيعة . ونحن نشاهد أن أبرقلس وفورفوروس قد قاما بحملة عنيفة على الدين المسيحي في نظره إلى الطبيعة ، مؤيدين الدين الوثني . والتزاع بين الروح وبين المادة عند أفلاطون ليس نزاعاً كبيراً ؛ بل إن ثمت صلة كبيرة بين المادة وبين الروح ، فلا يحاول أن يرفض الأولى رفضاً تاماً .

والخلاصة هي أنه إذا كانت روح العصور الوسطى أو الروح المسيحية قد فرقت تفرقة تامة بين الجسم والروح ، بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية ، وإذا كانت العصور الحديثة قد حاولت أن ترجع إلى إثبات وحدة بين الاثنين ، مع الاعتراف أيضاً بأن كلا العالمين مفترق عن الآخر متميز ، فإن الروح اليونانية قد نظرت من أول الأمر إلى الصلة بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية على أنها صلة انسجام ، وصلة وحدة لا تفرقة فيها . ومن هنا كان الاختلاف بين نظرة الروح القديمة ونظرة روح الفلسفة الحديثة .

فلئن كان كل منها قد حاول الوحدة ، فإن نقطة البدء قد جعلت النظر إلى هذه الوحدة أو إلى الصلة بين كلا العالمين ، عاملاً في اختلاف طبيعة هذه الوحدة . فنقطة البدء في الفلسفة اليونانية أو الروح اليونانية - كما قلنا - هي النظر إليها على أنها وحدة لا ثنائية فيها ، بينما قد أدت نقطة البدء في الفلسفة الحديثة إلى النظر إلى هذه الوحدة على أنها توفيق بين

بدأوا بتقسيم الفلسفة اليونانية على أساس فكرة الجنسية . فالإيونانيون ينقسمون إلى فرعين هما : الأيونيون والدوريون أما الأيونيون فيمتازون - على حسب رأي هؤلاء - بالواقعية ، بينما الدوريون يمتازون بالثالية . وعلى أساس هذا قسم الأولون أدوار الفلسفة اليونانية إلى ثلاثة : فهناك العصر الأيوني ، ثم العصر الدوري ثم العصر الحليط بين الاثنين وهو العصر الأتيكي . كذلك قال برانس إن تطور الفلسفة اليونانية قد تم بوجود العنصرين معاً . ففي العصر الأول نجد من ناحية ، المدرسة الأيونية وهرقليطس وهؤلاء أيونيون ، وفي الجانب الآخر نجد برمنيدس وفيثاغوس ، وهؤلاء دوريون . وكان الاتجاه السائد النظر في الطبيعة الخارجية .

وفي العصر الثاني كان النظر متجهاً نحو إيجاد الروح الكلية . ويمثل هذه النزعة أنكساغورس وديموقريطس من ناحية ، ومن ناحية أخرى أنبادوقليس وفيوجانس . ثم يأتي العصر الثالث وفيه تبدأ محاولة إيجاد روح جديدة مقابلة للروح التي دهمتها السفسطائية ، وهكذا تكون العصر الثالث والآخر ، ويتبدى من سقراط ويتتهي بانتهاء الفلسفة اليونانية .

ويرد تسلي على هؤلاء ، فيقول إن الفلسفة في العصر الأول لم تكن أيونية خالصة كما لاحظ برانس بحق ، ولكن هذا الأخير يخطئ أيضاً حيناً يصور فيوجانس وديموقريطس وأنكساغورس على أنهم قد حاولوا إيجاد الروح الكلية (المطلقة) ، لأن أنكساغورس ، وكذلك زميله ، كان بحثه متجهاً كالأولين تماماً ، أي أصحاب العصر الأول ، إلى الطبيعة الخارجية وحدها ، ولنا نستطيع أن ندين فرقاً كبيراً بين فلاسفة الدور الأول ، وفلاسفة هذا العصر الثاني ؛ بل إن النظرة في الاتجاه واحدة .

وعلى هذا فليس ثمت من مبرر للفصل بين هذين العصرين .

ثم إنه يلاحظ أيضاً أن هذا التقسيم غير متناسب ، فالبعد كبير بين مقدار العصر الأول والعصر الثاني من جهة ، والعصر الثالث من جهة أخرى . فالعصر الثالث يشمل شخصيات ضخمة كبيرة لا تتناسب مطلقاً مع أصحاب العصر الأول والثاني ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا نستطيع أن نقول إنه كان ثمت اتجاه واحد طوال هذا العصر

الأي . ومعنى هذا كله أنه لا بد من أن نطبع تاريخ أي شيء ، سواء أكان تاريخاً روحياً أم تاريخ حوادث ، بهذا الطابع العام للتفكير وهو طابع الآلية . فالتاريخ - على حد تعبير كروتشه - فيه طابع الفكر من حيث أن الفكر يشتمل على عصور وفترات . وعلى هذا فلن نستطيع مطلقاً أن نتخلص من فكرة تقسيم التاريخ إلى فترات وعصور . والنقص الذي يحدث من هذه النظرة إلى التاريخ نستطيع أن نتلافاه ، إلى حد بعيد ، لو نظرنا إلى الزمان بحبانه زماناً حيوياً ، ومعنى هذا أننا في تقسيمنا فترة ما إلى عصور ، أو حضارة ما من الحضارات إلى أدوار ، أو حركة روحية إلى أطوار ، يجب أن يكون مبدأ التقسيم ، ليس هو التقسيم الخارجي للسنوات ، وإنما التقسيم الباطن للمضمون الروحي لهذه الحركة الروحية فنقسم الحركة الروحية التي ندرسها إلى اتجاهات ، ونجدد الصلة بين الاتجاه والاتجاه من ناحية المضمون الروحي الخاص بكل اتجاه . فإذا وجدنا أن المضمون الروحي قد انتهى وبدأ يتكون مضمون روحي جديد (ذو اتجاه جديد) ، فمعنى هذا أنه قد بدأ طور جديد . وقد يكون الانتقال بين الطور والطور واضحاً على شكل ثورة يكون فيها قلب للنظرة السائدة في الاتجاه السابق ، من أجل إيجاد نظرة جديدة غالباً ما تكون متعارضة ، وفي تناقض تام تقريباً ، مع النظرة التي سادت الطور السابق .

إذاً بحثنا الآن في فلسفة التاريخ من هذه الناحية ، وجدنا أن هذه الفترة التي يكون فيها انتقال مفاجئ أو شبه مفاجئ ، من اتجاه ضخم إلى اتجاه آخر ضخم ، توجد حيناً يتم الانتقال عما يسميه الفلاسفة الألمان - وبخاصة اشبنجلر - الحضارة إلى المدينة ، وتسمى فترة الانتقال هذه باسم التنوير . وستحدث عن خصائص التنوير حيناً نصل إلى عصر التنوير عند اليونان ، ونعني به عصر السفسطائية .

فيجب علينا إذا أن نقسم تاريخ الفلسفة اليونانية إلى أدوار . فما هي هذه الأدوار ؟ لن نجيب عن هذا السؤال إجابتنا الخاصة ، إلا بعد أن نعرض الإجابات التي ساقها المؤرخون السابقون للفلسفة اليونانية .

- ٢ -

الرأي السائد في القرن التاسع عشر هو أن الفلسفة اليونانية تبدأ بطاليس ، ويبدأ بعد ذلك الاختلاف في تحديد الأدوار . فنجد أولاً آست وركينسر ، وبرانس ، قد

إلى السوفسطائية على أنها حركة انتهاء ، لا حركة ابتداء . وعلى هذا يبدأ القسم الثاني من العصر الأول بالسوفسطائية ، ويدخل في هذا القسم سقراط وأنصاف السقراطيين والمدارس السقراطية الصغيرة المختلفة . أما القسم الثالث فيسكوّن حينئذ القسم الخاص بأفلاطون وأرسطو . وهذا التقسيم الفرعي يقوم على أساس أن الروح المطلقة الكلية قد وصلت إلى أول درجة من درجات كمالها على يد أنكساغورس لما قال بفكرة العقل ثم بدأت هذه الفكرة المطلقة تنحل على يد السوفسطائيين وسقراط ، ثم سارت إلى الوحدة من جديد وبلغت أوجها من الوحدة على يد أفلاطون وأرسطو .

- ٣ -

يبد أن اتسلر لا يشاء أن يأخذ بهذا التقسيم . فيقول أولاً إن النسب غير متساوية ، كما هي الحال من قبل عند برانس . فطول العصر الأول لا يتناسب مطلقاً مع قصر كل من العصورين الآخرين ، ولو أنه من الناحية التاريخية يمكن أن يكون هذا التقسيم متناسباً ، فإنه من ناحية المضمون ، أي من ناحية الأفكار الفلسفية التي وجدت في كل عصر من هذه العصور الثلاثة ، غير متناسب تماماً . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أنه لا يجب أن نبدأ بالسوفسطائية عصرًا جديدًا للفلسفة اليونانية ، وذلك على أساس المقياس الذي اتخذ من قبل وهو أنه لا يمكن أن نبدأ عصرًا جديدًا إلا إذا بدأ تيار جديد قد تحدت معالته وأصبح شاعرًا بنفسه . والسوفسطائية في رأي اتسلر ليست بدءًا لفلسفة جديدة ، وإنما هي محاولة للقضاء على الفلسفة القديمة . نعم إنهم وجهوا عنايتهم إلى الذات أو الطبيعة الداخلية ، بدلا مما كان عليه الحال من قبل حينما كان الفكر متجهًا بكلية إلى الطبيعة الخارجية فحسب . ولكنهم نظروا إلى الذات لا على أنها الإنسان أي لا يحسبها معنى كلياً ، وإنما نظروا إلى الإنسان على أنه هذا الإنسان أو ذاك ، أي لم ينظروا إلى الإنسان كفكرة كلية ، بل كفرد محدد معين . وهم في نظريتهم في المعرفة لم يقولوا مطلقاً إن الوجود الذهني هو الوجود الجدير بالبحث أو هو الوجود الحقيقي ، كما سيقول سقراط . وعلى هذا فإن السوفسطائية لا تمثل اتجاهًا ، فلا يمكن إذن أن نبدأ بها عصرًا جديدًا .

ورأي اتسلر في هذا مغالط للبحوث التي كتبت من بعده وفي أيامه أيضاً بل وقبله ، والتي انتهت إلى القول بأن

الثالث ، كما يزعمان . وذلك لأننا سرى أنه سيبدأ اتجاه جديد بعد موت أرسطو . ولا بد من الفصل بين الفلسفة المبتدئة بسقراط والنتيجة بأرسطو ، وبين الفلسفة التي جاءت بعد أرسطو حتى آخر الفلسفة اليونانية . فعدم التناسب هذا يكفي وحده للقضاء على نظرية برانس .

وعدم التناسب هذا نجده كذلك في نظرة هيغل الذي رأى أن الفلسفة تنقسم إلى عصور ثلاثة أيضاً ، وأن العصر الأول كان عصر الوحدة ؛ ثم جاء العصر الثاني فكان ثورة على هذه الوحدة ؛ وجاء العصر الأخير فكان محاولة للتوفيق بين الاثنين .

قسم هيغل عصور الفلسفة اليونانية على هذا الأساس ، فجعل هذه العصور ثلاثة: العصر الأول ويتبدى من طاليس كما هو متفق عليه بين الجميع ، وينتهي هذا العصر الأول بأرسطو ، ثم يبدأ العصر الثاني ابتداء من المدارس التي تلت أرسطو ، وهي الرواقية والأيقورية والشكاك سواء منهم القدماء والمحدثون ، والعصر الثالث هو عصر الأفلاطونية المحدثة . والأساس في هذا التقسيم هو منهج هيغل الذي تصور على أساسه التطور الروحي للإنسانية . فإنه يقول إن الفكرة المطلقة قد وصلت إلى أعلى درجة من درجات تحققها عند أرسطو . وبعد أرسطو بدأت الوحدة تنحل إلى شيئين متعارضين : إلى موضوع ، ونقيض موضوع . فمن ناحية نرى المذاهب التوكيدية وهي الرواقية والأيقورية ، ومن ناحية أخرى يضاد هذه المذاهب مذهب الشكاك الذي هو نقض لكل توكيد . وتبعاً لسير التاريخ من موضوع إلى نقيض موضوع ، ثم إلى مركب موضوع ، كان لا بد بعد انفصال الصورة الكلية إلى نقيض موضوع ، وموضوع ، أن تمت وحدة هي مركب الموضوع بين الموضوع ونقيض الموضوع ، وهنا سيكون هذا المركب سلباً للسلب أي إيجاباً . فأصبحت الفكرة المطلقة وحدة من جديد ، وهذا قد تم على أيدي الأفلاطونية المحدثة .

ولهذا لا بد أن نقسم التاريخ الفلسفي لليونان على هذا الأساس . ومع هذا فنستطيع أن نجعل ثمت تقاسيم في داخل العصر الأول ، فنقسمه حينئذ إلى قسمين أو ثلاثة أقسام . وهنا ينظر هيغل نظرة جديدة إلى السوفسطائية فيجعل ابتداء القسم الثاني من العصر الأول بالسوفسطائية ، بدلا مما كان يفعله المؤرخون الأسبقون الذين كانوا ينظرون

التفرقة بين عالم الصور وعالم الموضوعات المناظرة لها أو المشابهة لهذه الصور. وعلى العكس من هذا يقول أرسطو: إن الصور لا توجد منفصلة عن الموضوعات المناظرة لها. ولكنه يرى مع ذلك أن الصورة هي الماهية وأن الماهية هي الوجود الحقيقي، وأن المادة ليس لها وجود حقيقي، وإنما كل وجودها بالقوة، أما الصور فوجودها بالفعل باستمرار.

فمن هذا كله نشاهد أن ثمت تياراً واحداً قد ساد هذا الفكر الجديد. وعلى هذا فإنه لما لم يكن السوفسطائيون قد بدأوا هذا الاتجاه، فإن نقطة البدء ستكون إذن سقراط. وبعد هذا يتعين علينا أن نحدد نقطة الانتهاء. وهنا نتخذ نفس المعيار الذي اتخذناه من قبل وهو استمرار التيار. فإذا اتخذنا هذا المعيار، وجدنا أنه بعد أرسطو وقف هذا التيار وقوفاً يكاد يكون تاماً: فالمدارس التي تلت أرسطو قد اتجهت نحو الذات اتجاهها جديداً تاماً، ولم تعد تُعنى مطلقاً بالوجود أياً كان، سواء أكان ذلك الوجود الذهني أم الوجود الخارجي، وإنما اتجهت إلى العمل وإلى كل ما يفيد. فبينما كان الفكر والنظر هما الأساس في الحياة وفي الوجود بالنسبة إلى أصحاب التيار الثاني، نجد أن أصحاب التيار الجديد ينظرون إلى الفكر من ناحية قيمته العملية فحسب، أي أن الفكر ثانوي بالنسبة إلى العمل. ولهذا لم يوجهوا أدنى عناية إلى البحث في الطبيعة الخارجية وإلى البحث فيها وراء الطبيعة، وكل ما عملوه في هذا الباب هو أنهم اقتطفوا من هنا وهناك بعض المذاهب التي تفيدهم في تحقيق غايتهم التي ينشدونها. فأخذوا عن الفلاسفة السابقين على سقراط مذهبهم في الطبيعة الخارجية: فأبيقورس يأخذ عن المذهب الذري، والرواقيون يأخذون عن هرقليطس: ولو أن هؤلاء الآخرين قد عنوا بعض العناية بالبحث في الطبيعيات، فإن هذا لم يكن مطلقاً يُقصد لذاته، بل كان نتيجة لقاعدتهم الأخلاقية الرئيسية وهي: «عش بمقتضى الطبيعة»، وكل ما يعني الإنسان من البحث الطبيعي هو أن يعرف عن الطبيعة كل ما يفيد في تحقيق هذه القاعدة. فعلى الإنسان أن يعرف على هذا الأساس - أن في العالم روحاً كلية واحدة، وعلى هذا ستكون الأخلاق أخلاقاً عالمية.

وفي نظرية المعرفة لم يكن يمتنع من البحث فيها إلا أن يطمثوا على أنفسهم، وعلى هذا الأساس اتخذ أبيقورس المذهب الحسي الذري في تصوره للطبيعة الخارجية، وإذا كان الرواقيون قد عنوا بالأبحاث الدينية، فلم تكن تلك

السوفسطائية يجب أن تُعدَّ عَصراً جديداً. وذلك لأن السوفسطائية هي، كما يسمونها، نزعة التنوير عند اليونان؛ وليست حركة سلبية كما ظن اتسلر، وإنما هي ثورة ناتجة عن شعور قوي برغبة ملحة ونزعة قوية نحو إيجاد نظرة جديدة في الكون وفي الوجود. فمن قبل اتسلر أشار إلى هذه النزعة هيكل وأست ومن بعده أعطى لهذه الكلمة كل مضمونها وكل ما تشمله من معان جوميرتس. وتوالت الأبحاث بعد هذا وكلها تسير في هذا الاتجاه فراها خصوصاً عند ييجر في كتابه عن التربية أو الثقافة «بدياً». وأخيراً جاء في عام ١٩٣٨ جوزيه ستيلا في كتابه «نزعة التنوير عند السوفسطائية اليونانية» فرد للسوفسطائية كل اعتبارها، ونظر إليها على أنها النزعة الحقيقية للفكر اليوناني وعدها تماثل كل نزعة تنوير وجدت في الحضارات الأخرى، وبخاصة في الحضارة الغربية في القرن الثامن عشر.

وعلى كل حال، فإن رأي اتسلر هو كما عرضناه. ولهذا لا يشاء أن يبدأ العصر الجديد وهو العصر الثاني، بالسوفسطائية، بل يبلّوه بسقراط، ويرى أن التيار الجديد الذي سرى في الفلسفة هو جعل الموجودات الذهنية الموجودات الحقيقية، فقال سقراط إن المعرفة الحقيقية هي معرفة الذات لنفسها وهي معرفة المذكرات أو التصورات. ولا بد أن يتجه الإنسان - لا إلى تحليل الموضوعات الخارجية - بل إلى تحليل مذكراتنا المماثلة لهذه الموضوعات الخارجية. فالمرء لا بد له إذاً أن يبدأ بمعرفة الطبيعة الخارجية، بل بمعرفة الطبيعة الداخلية أو الذات. والشعور بهذه النزعة الجديدة واضح قوي لدى سقراط، فهو لم يُعن أدنى عناية بالطبيعة، بل وجه كلُّه نحو الإنسان ولوانه لم يتقدم كثيراً بالبحث في المذكرات، فإنه أعطى القوة الدافعة الكبرى لهذا التيار الجديد.

وجاء من بعده تلميذه أفلاطون، فجعل الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي، وقال إن ما عده من وجود ليس وجوداً حقيقياً. فالصور أعلى درجة في الوجود من الأشياء المناظرة التي هي مشاركة للصور في الوجود. وجاء أرسطو فقال بمثل ما قال به هؤلاء. وإذا كان قد حمل على الأفلاطونية، فإن حملته هذه لا تخرجه عن التيار الجديد. فعند أرسطو أيضاً الصورة هي الوجود الحقيقي. وإنما الاختلاف بينه وبين أفلاطون هو في وجود هذه الصورة: هل توجد مفارقة للمادة أو لا توجد كذلك؟ فأفلاطون يفرق تمام

كذلك الحال بالنسبة إلى الكليين . فقد كانت نظرتهم نظرة لا تتصل بالفكر بل تتصل بالمذهب الخارجي فحسب ، ومعنى هذا أنها نزعة غير نظرية ، بينما نجد النزعة الرواقية نزعة نظرية إلى جانب كونها عملية ، بمعنى أن الأخلاق قد بحث الرواقيون في أسسها النظرية بينما لم يَمَسَّ الكليون بشيء غير تغيير المظاهر الخارجية ، دون أن يمس الداخل بشيء .

ثم يلاحظ إلى جانب هذا أن هذه التيارات التي كانت موجودة إبان عصر السوفسطائية وعصر سقراط كانت ضئيلة القيمة لم تؤثر تأثيراً حقيقياً في حياة اليونان ، لأن التيار الأكبر الذي أتى إبان ذلك الحين ، وهو تيار سقراط وأفلاطون وأرسطو ، قد قضى تقريباً على هذا التيار الضئيل . وكان لا بد من مرور هذا الدور الثاني لكي يأخذ هذا التيار الضئيل سَعَتَهُ وكل مدى تطوره .

فمن هذا كله يتبين أنه لا بد من الوقوف عند أرسطو فيما يتصل بالدور الثاني وأنه بعد أرسطو لا بد أن يبدأ دور جديد من أدوار الفلسفة اليونانية . وهذا الدور الجديد يمكن أن يقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

الأول يشمل الأبيقورية والرواقية والشكاك ، والثاني يشمل نزعة التلقئ ثم الرواقية الرومانية والشكاك المتأخرين ثم الميكريين من أشياع الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، والقسم الثالث يشمل الأفلاطونية المحدثة .

وهذه التفرقة في داخل هذا الدور الأخير لها مزيتها كما أن لها عيبها ؛ فلها تلك المزية وهي أنه إذا قسمنا تاريخ الفلسفة اليونانية على هذا النحو وجدنا أن العصور متقاربة من الناحية التاريخية في طولها ، لكنها من ناحية أخرى غير متناسبة تماماً من ناحية المضمون الفلسفي . بل إن هذا العصر بأكمله ، ويشمل قرابة تسعة قرون ، لا يساوي في إنتاجه الفلسفي قرناً واحداً هو قرن أفلاطون وأرسطو . والعلة في هذه التفرقة هي أن تمت تياراً واحداً يسود هذا الدور بأكمله ولا عمل للتفرقة بين هذه الأقسام المختلفة على أساس من اختلاف التيار في كل قسم عنه في القسم الآخر . فإذا كنا نريد أن نَظَلَّ غُلُصِينِ للقاعدة الأساسية التي اعتمدنا عليها في تقسيمنا لتاريخ الفلسفة اليونانية ، وذلك على أساس التيارات ، كان علينا أن نجعل هذا الدور الأخير دوراً واحداً هو الدور الثالث والأخير من أدوار الفلسفة اليونانية .

العناية متجهة إلى البحث في الإلهيات ، بل إلى الاطمئنان إلى عدم غضب الآلهة ، وإلى أن الآلهة لا يمدحون شيئاً مضرراً بالإنسان ؛ وكذلك الحال في نظرة أبيقورس إلى الدين ، وكان طبيعياً من أجل هذا أن تتخذ الأخلاق المكان الرئيسي ، ومع هذا فقد كانت الأخلاق مختلفة كل الاختلاف في طابعها عن الأخلاق كما هي عند أرسطو وأفلاطون ، وكما كانت من قبل . فالأخلاق الجديدة لن تكون متصلة بالسياسة لأن الفرد قد انطوى على نفسه فلم يعد يعنيه من الجماعة شيء ، وأصبح تمت فصل تام بين أخلاق الدولة وأخلاق الفرد ، وبدأ نزاع جديد ، إذ هنا بدأت لأول مرة المشكلة التي يسمونها مشكلة الفرد والمجتمع .

وعلى هذا نستطيع أن نقول إن هناك تياراً جديداً قد بدأ يحمل عمل التيار القديم . لكن تعترض هذا القول صعوبة جديدة علينا أن نحلها قبل أن نتقل إلى تحديد انتهاء هذا العصر . ذلك أنه قد يتبادر إلى الذهن أن تمت شيئاً قوياً بين هذه المدارس الجديدة وبين المدارس التي وجدت إبان عصر السوفسطائية وسقراط ؛ فاليفاريون يناظرون في شكهم الشكاك اليونانيين ، والكليون يناظرون الرواقيين ، والقورينائيون يناظرون الأبيقوريين . لكن يجب أن يلاحظ الاختلاف بين كلا النوعين من المدارس ؛ فالشك الميفاري يختلف أشد الاختلاف عن الشك كما مثله الأكاديمية . فإن الشك الميفاري يقوم على فحولة في التفكير ، بينما يقوم شك الشكاك على انحلال وضعف تام في الروح اليونانية ؛ الشك الأول شك يريد أن يعرف ، أما الشك الجديد فشك يريد أن يجهل . فهما إذا مختلفان .

كذلك الحال في النزعة الحسية اللذية عند كل من الأبيقوريين والقورينائيين ؛ فاللذة التي ينشدها أرسطوس لذة إيجابية تريد أن تأخذ بكل ما في الحياة ؛ بينما اللذة التي يصبو إليها أبيقورس لذة سلبية خالصة معناها الخلو من الألم ؛ فكل ما يريده الفرد هو أن يكون هادئاً آمناً في سربه ، ليس من شيء يعكر عليه صفو حياته الداخلية ، وعلى العكس من ذلك كان القورينائي ينشد التغيير والتعدد في اللذة ، وينشد الألم ، لأن اللذة لا تُدْرَكُ بدونه . وعلى هذا كانت اللذة كما يفهمها القورينائي مختلفة جد الاختلاف عن اللذة كما يفهمها رجال العصر الذي نحن بصدد التحدث عنهم ، وهم الأبيقوريون

داخله أيضاً في التيار الثالث .

لكن الباحثين المحدثين الذين أتوا بعده قد زادوا من أهمية الأفلاطونية المحدثة حتى جعلها البعض ، أو جعل رأسها على وجه التخصيص ، وهو « أفلوطين » - أكبر فيلسوف فيها وراء الطبيعة في الفلسفة اليونانية كلها ، وفي هذا الاتجاه الجديد سار أولاً إنيغ في كتابه « فلسفة أفلوطين » الذي ظهر في جزأين عام ١٩١٨ ثم نُقِست في كتابه « أفلوطين » (سنة ١٩١٩) ثم مورسلي في كتابه عن أفلوطين (١٩٢٧) ثم بريه في كتابه « فلسفة أفلوطين » (عام ١٩٢٨) . كذلك لم تنحصر العناية فقط بأفلوطين ، مؤسس المدرسة ، بل ازدادت بالنسبة للتلميذ الثاني والأكبر وهو إبرقلس ، خصوصاً عند الإيطاليين .

والنتيجة النهائية التي تستخلص من هذا كله عند اتسلر هي أن الفلسفة اليونانية تنقسم إلى ثلاثة أدوار رئيسية . الدور الأول هو الدور الطبيعي التوكيدي : هو طبيعي ، لأنه يبحث في الطبيعة ولا يفرق بعد بين الروحي والمادي ؛ وهو توكيدي ، لأنه يفترض افتراضاً سابقاً أن المعرفة الإنسانية - ما دامت تتجه إلى الموضوع - صحيحة ، ولم يبحث مطلقاً في ماهية المعرفة والمقاييس التي تقاس بها صحتها وطلاتها . وحينئذٍ شعرت الروح اليونانية - على يد السوفسطائيين - بأن هذا التوكيد يجب ألا يكون ، لأن المعرفة متغيرة ؛ فالخس متغير ؛ وتبعاً لهذا لا نستطيع أن نتق وثوقاً تاماً بالمعرفة الإنسانية كما هي ، بل لا بد من إقامة القواعد والبحث في المفاهيم والأشياء الذهنية . وتلبية لهذه الحاجة ، جاء سقراط فقال إن الشيء الموصل للحقيقة هو البحث في المعرفة . فالببحث في المعرفة هو نقطة الابتداء . ثم جاء أفلاطون من بعد فقال إن الوجود الحقيقي هو هذا الوجود العقلي الذهني الذي يقوم على الديالكتيك ؛ ثم يمتد بفكرة الديالكتيك إلى بقية العلوم ، فينشئ الطبيعة والأخلاق . ويأتي أرسطو فيجعل المعرفة الحقيقية هي معرفة الصورة ، ويقول إن الصورة كمال الأشياء ؛ ويقوم على هذا الأساس مذهباً شاملاً في الفلسفة والعلم .

ثم يقف هذا الاتجاه ويأتي اتجاه جديد هو مغالاة في النتيجة التي انتهى إليها أرسطو وأفلاطون ، لأن هذين قد قالا بأن الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي ، ومعنى هذا أن الوجود الحقيقي هو الوجود الذاتي ، ومعنى هذا أيضاً أن

لكن هذا يحتاج إلى شيء من البيان ، لأنه ليس من المسلم به بين الجميع أن الأفلاطونية المحدثة تشبه في مضمونها واتجاهها الرواقية والأبيقورية والمذاهب التي كانت سائدة أثناء ذلك الدور . فلنأخذ بهذا الرأي الذي ارتأيناه ، لا بد أن نبين أن التيار واحد ، إن في الرواقية والأبيقورية (أو في إحداهما على الأقل) أو في الأفلاطونية المحدثة ، فنقول إن الأفلاطونية المحدثة لم توجه عنايتها مطلقاً إلى الطبيعة ولم تحاول بحثها ؛ وكل ما هنالك من مباحث طبيعية - كما أشرنا إلى ذلك من قبل - ضئيلة ومتشابهة تماماً مع الطبيعة عند الرواقية . والأخلاق في الأفلاطونية المحدثة هي بعينها الأخلاق في الرواقية ، بل إن علم ما بعد الطبيعة نفسه - في رأي اتسلر - عند الأفلاطونيين المحدثين يشابه علم ما بعد الطبيعة عند الرواقيين . فالصدور عند الأفلوطينيين هو بعينه العقل عند الرواقيين . وكل ما هنالك من فارق هو أنه وإن كان كلا المذهبين يقول بوحدة الوجود ، فإن وحدة الوجود عند الرواقيين باطنة محايثة ، بينما هي عند الأفلاطونيين المحدثين صدورية أو عالية ، إن صح الجمع بين وحدة الوجود والعلم ؛ لأن هذا الصدور عند الأفلاطونيين المحدثين يفترض الله عالياً بعض الشيء على الكون ، وعلى الإنسان أن يتحد بالله عن طريق الوجد وعلى هذا فالأفلاطونية المحدثة - حتى في هذا الجزء الذي يكون الأهمية الكبرى لها - متفقة مع الرواقية ، أي مع مدرسة من المدارس السائدة في ذلك العصر الثالث . ثم يلاحظ أن الملو هنا ليس علواً كاملاً ، وإلا فإن ذلك سيكون خروجاً تاماً على الروح اليونانية وعلى روح فلسفة هذا الدور الثالث ، وإنما اضطرت الأفلاطونية المحدثة إلى القول بالملو تحت تأثير التطور الجديد الذي أخذه مجرى الفلسفة اليونانية على يد الشكاك . فالشكاك قد أثبتوا أنه لا حقائق في داخل الذات ، فاستتج الأفلاطونيون المحدثون من ذلك أنه ما دامت لا توجد حقائق داخل الذات ، فالحقيقة توجد خارج الذات . ولكن هذا الشيء الذي هو خارج الذات هو فوق الموضوعات أيضاً ، فهو عالٍ على الوجود . ومن هنا فلا بد أن يتصف هذا الشيء الجديد بالملو فهذا المبدأ العالي على الكون إذاً هو الله . لكن إذا فصل فصلاً تاماً بين هذا المبدأ العالي وبين الذات فستفقد الروح اليونانية كل صفاتها ، فلا بد إذاً من شيء من التوفيق بين هذا الملو وتلك الذاتية . وهذا يجيء عن طريق الاتحاد والكشف والوجد .

فلهذه الأسباب كلها يرى اتسلر أن الأفلاطونية المحدثة

الحضارات ، ونريد الآن أن نلخص تقسيمه للعصور الروحية .

يرى اشبنجلر أن العصور الروحية متوافقة ، بمعنى أن لكل عصر من العصور في حضارة معينة عصرًا مماثلاً له في حضارة أخرى . وعلى هذا الأساس تنقسم الحضارات من الناحية الروحية إلى عدة أقسام أو عصور رئيسية ، عددها في الأصل أربعة ، بحسب ربيع وصيف وخريف وشتاء الحضارة . وفي داخل كل قسم من هذه الأقسام توجد أقسام أخرى هي بدورها تكاد تكون متناظرة بين هذه الأقسام الرئيسية بعضها وبعض . فلاحظ أنه في ربيع الحضارة تنشأ أولاً النظرة إلى الوجود المستمدة من إدراك جديد لله ، وهذا قد ظهر في الفلسفة اليونانية عند هوميروس . وبلي هذا النظرة الميتافيزيقية التصوفية ، وهذه قد ظهرت عند هزيرد . ثم يأتي صيف الحضارة فيكون أولاً الإصلاح ، وهو ثورة عنصرية (أي متعلقة بالأجناس) ، وهذا يمثل في الفلسفة اليونانية الأورفيون ؛ وبلي ذلك النظرة الفلسفية الخالصة إلى الكون ، وهذه يمثلها الفلاسفة السابقون على سقراط في كل من القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، وثالثاً تأتي النظرة إلى الرياضة وإلى العدد بوصفه أقنوماً ، أي بمعنى أن العدد هو أصل الوجود ؛ وهذه النزعة يمثلها الفيثاغوريون ابتداء من سنة ٥٤٠ ق. م . وتأتي رابعاً روح الزهد الديني ، وقد وجد ذلك خصوصاً عند الفيثاغوريين ، ابتداء من سنة ٥٤٠ ق. م . وبهذا ينتهي دور الحضارة .

ويتلو دور المدنية أي الخريف . وهنا نرى أن أول نظرة هي نزعة التنوير ، والنظرة إلى الطبيعة نظرة تقديس ، وغدّ العقل هو الأساس في الوجود والحكم الأكبر الذي يرجع إليه . ويمثل نزعة التنوير هذه السوفسطائيون وسقراط وديموقريطس . وبعدها يكون إنشاء الرياضيات إنشاء قوياً وهو ما تم على يد أرخوطاس وأفلاطون ، وفي هذه النزعة توجد أيضاً فكرة القطاعات المخروطية ، ثم يأتي بعد ذلك تكون المذاهب الفلسفية الشاعرة ، وهي مذاهب مثالية نظرية منطقية متصلة بنظرية المعرفة . ويمثل هذه النزعة أفلاطون وأرسطو ، وبهذا ينتهي دور الخريف .

وأخيراً يأتي دور الشتاء ، وهنا نجد أن النظرة السائدة هي العناية بالأخلاق والناحية العملية ، ثم عبادة العلم والانغماس انهماكاً كلياً نحو الواقع العملي . ويمثل هذه النزعة

الكمال هو في الذات ، وأن الموضوع ليس شيئاً من شأنه أن يكمل الذات . فالنتيجة إذاً أن يتمكف الإنسان على الذات ويصرف النظر نهائياً عن الموضوعات الخارجية ، ومن هنا كان الدور الثالث .

ونستطيع أن نلخص هذا كله بعبارة أوجز فنقول إن الذات كانت هي والموضوع في الدور الأول مختلطين لا تفرقة بين الواحد والآخر . وفي الدور الثاني تحللت الذات من الموضوع بعض الشيء ، وانتهت إلى الوجود الحقيقي هو وجود أعلى من الذات ومن الموضوع معاً . وجاء الدور الثالث ففرق أكثر وأكثر بين الموضوع وبين الذات ، حتى جعل الذات مستقلة استقلالاً تاماً ، مكثفة بنفسها . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى اضطرت هذه الفلسفة إلى وضع (افتراض) وجود عال هو الوجود الحقيقي . فهناك الذات منحصرة في نفسها ، وهناك المبدأ العالي البعيد كل البعد عن الذات ؛ فنشأ عن هذا تناقض ، لأن الذات لا تستطيع أن تتصل بهذا المبدأ العالي ؛ وفي هذا التناقض وقعت الفلسفة اليونانية فكان به فناؤها .

- ٤ -

على هذا النحو الذي بيناه قسم اتسلر تاريخ الفلسفة اليونانية إلى عصور . ويلاحظ في هذا التقسيم أنه متأثر بالمنهج الفيلولوجي إلى حد كبير ، لأنه يرجع في غالب الظن إلى الوثائق التي اعتمد عليها في كتابته لتاريخ الفلسفة اليونانية ، ولم تكن بعد قد ظهرت النزعات الجديدة المضادة للنزعة التاريخية من جهة ، والنزعة الخاصة لتطور الحضارات من ناحية أخرى . ولهذا اختلف معه المؤرخون الذين جاءوا بعده في تقسيمهم لعصور الفلسفة اليونانية . لكن هذه الاختلافات ترجع غالباً إلى الاهتمام بناحية معينة على حساب نواح أخرى . فمثلاً نجد تقسيم جومبرتس يختلف عن تقسيم اتسلر في أنه يوجه عناية كبيرة إلى السوفسطائية بوصفها نزعة التنوير الرئيسية في الفلسفة اليونانية . والمؤرخون الذين يهتمون بالأفلاطونية المحدثة هم الذين تأثروا بالنزعة الإنسانية الجديدة وهي النزعة التي أسسها قرنريجر وسار عليها كتاب مجلة « الحضارة القديمة » Die Antike التي يشرف عليها . ولكن أهم رأي أو نظرة قد أثرت في تصور تاريخ الفلسفة - ولو أن ذلك لم يتم حتى الآن - فذلك هي نظرة أوزفلد اشبنجلر . وقد عرضنا من قبل لنظرية اشبنجلر في

ويبدأ العصر الجديد تبعاً لأن النظرة الكونية قد تغيرت ، فأصبحت نظرة عملية تجعل الأخلاق والعلم هما الأساس . فالعصر الذي يمثل هذه النظرة هو عصر الأبيقوريين والرواقين والشكاك ثم المتأخرين من الشكاك والموقفين والموقفين والمتأخرين .

وهنا لا بد أن ينتهي هذا العصر ولا بد أن يبدأ عصر جديد - بخلاف ما يقوله اشينجلر - لأننا نريد أن ندخل الأفلاطونية المحدثة في داخل الحضارة اليونانية . والأفلاطونية المحدثة مختلفة في طابعها تمام الاختلاف عن المذاهب التي ذكرناها منذ قليل ، لأنها تمثل الميتافيزيقا وعلم الوجود أكمل تمثيل ، فالميتافيزيقا تبلغ أوجها في هذا الدور الأخير الذي يناظر ما نريد أن نسميه باسم دور التناهي ، وفيه يعود الإنسان من جديد إلى أصل الوجود لكي يستمد منه معنى الوجود ، ومن استمداده لهذا المعنى يؤسس نظرة شاملة كاملة في ماهية الوجود . ومعنى هذا أن هناك عصرًا رابعًا مستقلاً بذاته ، هو عصر الأفلاطونية المحدثة .

خصائص الفلسفة اليونانية

في العصر الأول

- ١ -

اعتاد المؤرخون الأقدمون أن يقسموا هذا العصر الأول تقسيماً يقوم إما على أساس الأجناس ، وإما على أساس الروح العامة التي انطبعت بها المذاهب الفلسفية التي نشأت إبان ذلك العصر . فمن الناحية الأولى قُسمت الفلسفة في العصر الأول من عصور الفلسفة اليونانية إلى فلسفة أيونية ، وفلسفة دورية ، ومن الناحية الثانية قُسمت إلى : فلسفة طبيعية ، وفلسفة أخلاقية ، وفلسفة ديبالكتيكية ، تبعاً للمذاهب الرئيسية التي ظهرت في ذلك العصر . فالفلسفة الأيونية فلسفة طبيعية ، والفلسفة الفيثاغورية فلسفة أخلاقية ، والفلسفة الإيلية فلسفة ديبالكتيكية .

فلننظر الآن في هذه التقسيمات ، ولنبدأ أولاً بالتقسيم الأخير .

لكن لا يفوتنا قبل أن نذكر هذا التقسيم أن نشير إلى تقسيم آخر أهم من هذين التقسيمين ، هو تقسيم الفلسفة في ذلك العصر إلى فلسفة واقعية ، وفلسفة مثالية .

العصر الهلنستي وخصوصاً أبيقور وزيون الرواقي . ثم يأتي بعد ذلك تكوين الرياضيات تكويناً كاملاً ، وذلك على يد إقليدس . وأخيراً النزعة العالمية ، فتكون النظرة ممتدة إلى العالم بأكمله ، ولا تكون محصورة في الحضارة التي نشأت فيها - ثم تأتي النظرة إلى الفلسفة بوصفها مهنة وبوصفها جماعاً للمعلومات ، ويمثل ذلك الشكاك المتأخرون ثم الأكاديمية في عصرها الأخير ، ثم أصحاب نزعة التوفيق والتلقيق . وهنا يلاحظ أن اشينجلر لا يدخل الأفلاطونية المحدثة في عالم الحضارة اليونانية ، بل يدخلها في الحضارة التي يسميها باسم الحضارة العربية أو الحضارة السحرية .

فإذا أردنا الآن أن نكون رأياً نهائياً عن تقسيم تاريخ الفلسفة اليونانية فإننا نستطيع أن نستفيد إلى حد كبير مما قاله اشينجلر . وعلى هذا تلخص نظرنا إلى تاريخ الفلسفة اليونانية على النحو التالي :

لا بد لنا أولاً أن نربط بالتفكير الديني عند هوميروس وعند هزيبود نشأة الفلسفة اليونانية ، وذلك لأن الفلسفة تأخذ رموزها الأولى من الدين . فإن المشاهد دائماً أن الفلسفة تولد في أحضان الدين ، ولو أن ولادته هذه من أجل أن تكون ضد الدين . فلا بد إذن من تقديم للفلسفة اليونانية يعني ببيان النظرة الكونية كما وجدت عند هوميروس وعند هزيبود ، ثم بالمقولات الدينية ، وهي هنا عند اليونان مقولة العدالة ثم مقولة الخطيئة وبعد هذا تبدأ الفلسفة اليونانية الحقيقية ، فيبدأ العصر الأول من القرن السادس ، وينتهي بآنكساغورس ، لأنه لا بد من أن نجعل من النزعة السوفسطائية - إن لم يكن دوراً خاصاً قائماً بذاته - فعل الأقل بدءاً لروح جديدة ، لأن عصرهم عصر انتقال ، هو عصر الانتقال من دور الحضارة إلى دور المدنية ، وهو العصر المسمى في تاريخ الحضارات باسم عصر التنوير . وسقراط لا يفترق مطلقاً عن السوفسطائيين في هذا الصدد ، فلا بد إذن أن ندرس سقراط مع السوفسطائيين .

فإذا أن نجعل لهؤلاء عصرًا مستقلاً بذاته ، أو أن نجعلهم مقدمة للدور الجديد وهو دور المدنية . ويبدأ العصر الجديد حينئذ إما بأفلاطون وأرسطو وينتهي بهذا الأخير . وذلك لأن خريف الحضارة ينتهي بهذه المذاهب الميتافيزيقية المثالية المنطقية الباحثة في نظرية المعرفة .

الصور يختلف اختلافاً كلياً عن وجود الموجود عند الإيليين ، وهو قائم على أساس الفصل بين عالين عند أفلاطون : العالم العلوي والعالم المادي . أما عند الإيليين ، فإن الموجود هو الأجسام حائلة في المكان ، أي أنه والأجسام المادية شيء واحد . والأعداد عند فيثاغورس غيرها عند أفلاطون ؛ فالأعداد عند أفلاطون - كما سترى فيما بعد - وسط بين الوجود الحسي والوجود العقلي ، بينما عند فيثاغورس وجود الأعداد هو الوجود المحسوس . وفيثاغورس وفي وصفه للروح يصفها بما يصف به الأشياء الحسية . وكذلك الحال عند برمنيدس . فإذا كان هذا الأخير يجعل الفكر والوجود ، أو الماهية والوجود - على حد تعبيرنا الحديث - شيئاً واحداً ، فلا يجب أن نفهم من هذا ما يفهم رينج من قبل ، حين قال إن في هذا القول مبدأ المثالية . ذلك أن برمنيدس يقول عن هذا الطريق إن الفكر داخل تحت الوجود ولا يقول كما تقول المثالية الحديثة ، خصوصاً عند كنت وفشته ، إن الفكر هو الذي يضع الوجود . والاختلاف بين هذين القولين : بين قول القائل إن الفكر داخل تحت الوجود ، وقول القائل إن الفكر أصل الوجود - هذا الاختلاف إنما هو الاختلاف بين المثالية والواقعية . فالذي يقول بأن الفكر داخل تحت الوجود - وهو القول الأول - واقعي وليس مثالي .

فنتخلص من هذا إذاً أنه لا يمكننا أن نقسم الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط إلى فلسفة واقعية وفلسفة مثالية ، لأن الفصل بين العالم المادي والعالم الروحي لم يتم بعد . ولهذا لم يكن أرسطو مخطئاً حينما وضع بروتاغوراس وديموقريطس مع برمنيدس في فلسفة واحدة . أما أول الفلاسفة الذين بدأ لديهم هذا الفصل بين العالم الروحي والعالم المادي فهو أنكساغورس ، ولذا لا نستطيع أن نقول إن الفلاسفة السابقين على سقراط تردُّ فلسفتهم إما إلى المثالية أو إلى الواقعية .

إذا ما انتقلنا إلى التقسيم الثالث ، وهو الذي يقوم على أساس العنصر - لاحظنا أولاً أن هذا التقسيم أكثر توفيقاً من تقسيم الفلاسفة السابقين على سقراط إلى فلاسفة أيونيين وفلاسفة إيتاليين . وقد جعل برانس من بين الدوريين فركيدس والفيثاغوريين والإيليين وأنبادوفليس . لكن يلاحظ أن هذا التقسيم أيضاً لا يقوم على أساس صحيح ، لأننا لا نفهم لماذا يُعدُّ فركيدس من بين الدوريين ، كما أن الفيثاغوريين كان مؤسس مذهبهم أيونياً ولد في شامس .

فلاحظ أولاً أن تقسيم هذا العصر إلى فلسفة طبيعية وأخلاقية وديالكتيكية ليس تقسيماً صحيحاً ، لأن الأخلاق والديالكتيك لم يكن الواحد منها منفصلاً عن الطبيعيات ، فلا الأخلاق كانت منفصلة عن الطبيعيات ، وكذلك لم يكن الديالكتيك . ولذا فإن أرسطو كان مصيباً حينما قال إن الفلاسفة حتى سقراط كانوا طبيعيين ، بينما الأخلاق والديالكتيك لم يبدأ إلا بسقراط . كما يلاحظ أيضاً أن مثل هذا التقسيم لا يمكن أن يقوم إلا على أساس أن الفيثاغوريين كانوا حقاً فلاسفة أخلاقيين فحسب ، وأن الفلاسفة الإيليين كانوا معنيين بالمنطق أو الديالكتيك وحده ، أو على الأقل كانت معظم عنايتهم متجهة إليه .

يلي هذا تقسيم الفلسفة في ذلك العصر إلى فلسفة واقعية وفلسفة مثالية . وهنا يلاحظ أن المؤرخين الذين قالوا بهذا القول يريدون أن يجعلوا الفلسفة الأيونية فلسفة واقعية ، بينما الفلسفة الفيثاغورية والفلسفة الإيلية فلسفتان مثاليتان . وهو تقسيم لا يقوم في الواقع على أساس صحيح ؛ لأنه يفترض مقدماً أن هناك فصلاً بين الحسي والروحي أو بين المادي والروحي . والمثالية أو الواقعية لا يمكن أن تقوم إحداها إلا على أساس الشعور شعوراً قوياً بالتمييز بين ما هو حسي جسدي ، وبين ما هو نفسي روحي . أجل ، إن الفلسفة الفيثاغورية والفلسفة الإيلية قد ارتفعتا حقاً فوق الظواهر الحسية ، وقالت أولاهما بفكرة العدد ، وقالت الثانية بفكرة الوجود ؛ إلا أنه يلاحظ أنهما في هذا الصدد ليسا بنسبة واحدة . فالفلسفة الفيثاغورية أقل تجريداً من الفلسفة الإيلية ، أي أن هذه الأخيرة أقرب إلى المثالية من الأولى . ولا يمكن وضع الاثنين في مستوى واحد . فعلياً أن نقول إذاً بأن ثمت ثلاث فلسفات : فلسفة واقعية ، وفلسفة مثالية وفلسفة بين بين .

إذاً بحثنا الآن فيما ينسب من مثالية إلى الفيثاغورية والإيلية ، وجدنا أولاً أن الفيثاغوريين كانوا يجعلون الأعداد أساس الأشياء ، بمعنى أن الأجسام المادية هي نفسها أعداد . وكذلك فعل الإيليون ، وعلى رأسهم برمنيدس ؛ فإنه قال إن الوجود هو الوجود في المكان ، أو هو الأجسام موجودة في المكان ، ومعنى هذا كله أن العدد عند الفيثاغوريين كالوجود عند الإيليين مادي وليس فيه شيء من مفهوم الروحية - كما هو لدينا في مثالية العصر الحديث ، أو في العصر القديم عند أفلاطون وأرسطو : فعند أفلاطون مثلاً نشاهد أن وجود

ونستطيع من هذه الناحية أن نعد مفيداً لنا في الدراسة ، دون أن نجعله أساساً للتقسيم . ولهذا مال المؤرخون - وعلى رأسهم أتلر - إلى عدم التقسيم إطلاقاً ، محاذرين فقط أن يبينوا الخصائص الرئيسية التي تسود هذا العصر .

- ٢ -

أول خاصية لهذه الفلسفة هي أنها فلسفة طبيعية ، فهي تتجه مباشرة نحو الظواهر الطبيعية . ولا أقصد من هذا أنها تقصر بحثها على عالم الأجسام ، فالطبيعة هنا ليست عالم الأجسام الطبيعية ، وإنما يقصد بذلك أنها لم تفرق بين طبيعة داخلية وطبيعة خارجية . وتبعاً لهذا اتجهت إلى الطبيعة الخارجية وحدها وإلى الظواهر التي تصدر إليها من الخارج فحسب ، وعُدَّت هذه الظواهر مادية وروحية معاً ، لأنها لم تفرق بين عالم روحي وعالم مادي . وإذا كنا نرى مع ذلك أن بعض الفلاسفة قد حاول أن يرتفع فوق الظواهر الحسية ليكتشف وجوداً أرقى من الوجود الحسي ، فإن هؤلاء أيضاً قد بدأوا من الظواهر الحسية ، وانتهوا إلى هذا النوع من الظواهر . أي أنهم لم يقولوا بوجود مستقل للظواهر الروحية أو لعالم روحي منفصل عن العالم الطبيعي . فنشاهد مثلاً أن فيثاغورس قد وصل إلى فكرة العدد بحسبانه أصل الوجود ، وفوق الظواهر الحسية ، من تأمله في الانسجام بين النغمات وتأمله في مواضع الأجرام السماوية وحركاتها . وهذا يدل على أنه لم يقل مباشرة بعالم روحي ، وإنما الظواهر قد أدت به إلى الارتفاع قليلاً فوق الظواهر الحسية ، ولو أنه لم يستطع أن يتصور هذا الشيء الجديد على أنه غير حسي . كذلك الحال لدى برميندس ، فإنه لم يقل بفكرة الوجود إلا من نظرته في الوجود المتغير . ولم يقل هرقليطس بفكرة القانون أو اللوغوس إلا من نظرته في الأشياء على أنها تظهر ثابتة .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن الفلسفة السابقة على سقراط كانت تتجه إلى الموضوع مباشرة ، بمعنى أنها لم تكن تبدأ بالمعرفة الباطنة لتصل إلى المعرفة الخارجية ، ولم تكن تفرق بين عالَمين في نظرية المعرفة . وعلى هذا ، فإذا رأينا بعضاً من الفلاسفة قد حملوا على الحس والمعرفة الحسية ، وفرقوا بين المعرفة الحسية وبين المعرفة العلمية الصحيحة ، فإنهم لم يفعلوا ذلك نتيجةً لتقدمهم للمعرفة أو لتأملهم في الذات من حيث قدرتها على إدراك الموضوع

وكذلك الحال في الفلسفة الإبلية : فقد كان مؤسسها إكسيفون من آسيا الصغرى ، كما أن هذه المدرسة قد انتهت في أواخر أيامها على يد كبير من أتباعها وهو ميلسيوس بأن كانت أيونية . أما الذي يمكن أن يقال عنه حقاً إنه دوري فهو أنبادوقليس . ولكن يلاحظ أيضاً أن أنبادوقليس كان أيوني النشأة وكتب باللغة الأيونية ولم يكتب باللغة الدورية . فإذا اعترض علينا مثلاً بأنه ليس المقصود من هذا التقسيم ، التقسيم من حيث المولد بل من حيث النشأة والتربية ، قلنا أيضاً إن تربية هؤلاء كانت في الغالب تربية أيونية ، لأن التربية الأيونية كانت التربية الرئيسية الحقة ، وعليها نشأ معظم (أو كل) الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط . فظاهر إذا أن هذه التقسيمات كلها ليست تقسيمات حقيقية ، فعلياً أن نرفضها وأن نهت عن تقسيم آخر إن كان لا بد من تقسيم .

هنا يجاول بعض المؤرخين أن يعود إلى نظرية هيجل في التناقض وفي الديالكتيك التاريخي ، فيقولون إنه قد ظهرت أولاً فكرة البحث في نشأة الأشياء ثم تفرعت عن هذه الفكرة فكرتان متعارضتان : إحداهما تقول بالحركة والسيلان والآخرى تقول بالثبات ؛ فعلى أساس التعارض بين هاتين النظريتين ، اللتين تقوم إحداهما على الصيرورة وتقوم الأخرى على الوجود الثابت ، نشأت فلسفتان جديدتان . وبعد هذا كان لا بد أن يتكون من هذا الموضوع ونقيض الموضوع مركب موضوع يحاول الفلاسفة فيه أن يرتفعوا فوق التناقض بين الصيرورة والثبات ، فكانت مذاهب أنبادوقليس وديمقريطس وأنكساغورس . وتبعاً لهذا تنقسم الفلسفة السابقة على سقراط إلى عصر تكوّن فيه الموضوع وهو الفلسفة الأيونية الأولى عند طاليس وأنكسمندريس وأنكسمانس . وإلى عصر انقسم فيه هذا الموضوع إلى نقيض موضوع ونقيض آخر ، فكانت فلسفة هرقليطس القائلة بالصيرورة ، وفي الجانب الآخر فلسفة الإبلين القائلة بالوجود الثابت . وجاء عصر ثالث كان فيه مركب موضوع حاول فيه الفلاسفة التوفيق بين الصيرورة والوجود الثابت ، فكانت مذاهب أنبادوقليس وديمقريطس ، أو المذهب الذري على وجه العموم ، وأنكساغورس .

لكن هذا التقسيم أيضاً لا يعطينا صورة تاريخية حقيقية ، وأكثر ما يعطينا إياه هو وضع العلاقة أو بيان الصلة بين المذاهب المختلفة التي نشأت إبان ذلك العصر . فنحن

الاتصال أو التخلخل، وأن الفيثاغوريين قد قالوا إن الأشياء تنفصل عن الوحدة العددية . لكن هؤلاء جميعاً لم يوضحوا الكيفية التي بها يتم الاتصال والانفصال أو الانقسام بالنسبة إلى الوحدة العددية . وإذا كان الإيليون قد أنكروا التغير وأنكروا الكثرة فهم لم يكونوا في ذلك إلا ممثلين لهذه النزعة إلى تفسير مصدر الأشياء لا إلى كيفية صدور الأشياء ؛ نقول إنهم يمثلون هذه النزعة في أقصى نتيجة يمكن أن تصل إليها ، وهم بذلك يعدون أيضاً متشابهين كل التشابه إن مع الفيثاغوريين أو مع الأيونيين . والخلاصة هي أن المدارس الثلاث قد بحثت في الأصل الذي ترجع إليه الأشياء ، دون أن تبحث في الأشياء نفسها من حيث صدورها عن الأصل ، ولذا لا نستطيع أن نقول إنهم بحثوا في الحركة أو التغير بحثاً حقيقياً .

وإذا كان الإيليون قد بدأوا البحث في هذا المعنى ، فلم يكن بحثهم هذا مُنْصَباً على الحركة بوصفها مبدأ الكون والفساد . وإنما الذي بحث في الحركة لأول مرة بحثاً حقيقياً هو هرقليلس الذي قال إن الأشياء كلها دائمة السيلان ، وإنه لا شيء ثابت غير القانون الذي يسير عليه هذا السيلان الدائم للأشياء ، فكانه يبدأ بهرقليلس اتجاه جديد في تطور الفلسفة اليونانية في الدور الأول من أدوارها . ويظهر من البحوث الجديدة أن هرقليلس كان شاعراً شعوراً قوياً بأنه يختلف في تطوره الفلسفي عن المدارس السابقة ، فهو في الواقع لم يضع مذهبه إلا كرد على مذهب الإيليين . إذا فبهرقليلس ينشأ قسم ثان في الفلسفة اليونانية في الطور الأول ، ويبدأ بالقول بأن الفلاسفة السابقين قد جعلوا فكرة التغير فكرة مسلماً بها لم تبحث بحثاً عقلياً ، فجاء هرقليلس ونظر في التغير وأرجع هذا التغير إلى المادة كذلك .

وبعد هذا يتطور الفكر اليوناني على النحو التالي : بعد هرقليلس يأتي أنبادوقليس والذريون ، فيقولون بوجود مبادئ متعددة ويقولون أيضاً بالتغير ، فأنيادوقليس يقول بأكثر من مبدأ ، والاختلاف بين هذه المبادئ هو اختلاف في الكيف ؛ ويقول الذريون إن المبادئ أكثر من واحد ، وهي لا تختلف من ناحية الكيف ، وإنما تختلف من ناحية الكم فحسب ، أي من ناحية الشكل الرياضي . ولكي يفسروا الحركة ، قال أنبادوقليس بمبدأ آخر مخالف للمبادئ الأولى ، فما دامت هذه المبادئ الأولى لا تتغير بالكيف ، فلا بد من وجود عامل آخر ، مخالف للعامل الأول من شأنه أن يحدث التغير . وهذا المبدء الآخر (أو المبادئ الأخرى) هو مبدأ

الخارجي ، وإنما هم فعلوا ذلك لأن برمنيدس - مثلاً - قد شك في الحس ، لأن الحس يُظهر لنا الأشياء متغيرة ، بينما الوجود الحقيقي وجود ثابت . كما شك هرقليلس في المعرفة الحسية لأنها تُظهر لنا في الوجود ثباتاً بينما الوجود الحقيقي دائم السيلان كما أن أنبادوقليس لم يشأ أن يعتمد على المعرفة الحسية ، لأنها تظهر لنا الانفصال والاتصال بحسبانها كوناً وفساداً ، أي تعد تجمع الأشياء وتفرقها بحسبانها خلقاً من العدم أو فناء بعد وجود . وهكذا لم يكن عند هؤلاء الفلاسفة تفرقة بين العالم الباطن والعالم الخارجي ، ولم يكن بالتالي هناك عدم ثقة في قدرة الإنسان على المعرفة ، فلم يكن من شأنهم إذا أن يبحثوا في القواعد التي يجب أن تقوم عليها المعرفة العلمية الصحيحة .

وثالثاً يلاحظ - كما ذكرنا مراراً من قبل - أنه لم تكن لديهم أدنى تفرقة بين العالم الحسي والعالم الروحي . فإذا وجدنا أنكساغورس يقول بشيء من هذا ، فإننا نلاحظ من ناحية أن أنكساغورس هو آخر هؤلاء الفلاسفة ، ومن ناحية أخرى أنه نظر إلى العقل المنظم للكل على أنه أيضاً شيء مادي ، لانه عنده مكوّن من مادة لطيفة .

تلك إذن الخصائص الرئيسية الثلاث التي نستطيع أن نتبينها في الفلسفة الأيونية في العصر السابق على سقراط .

وهذه الخصائص تُظهر لنا بوضوح مدى الصلة القوية التي توجد بين المدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الإيلية . فهذه المدارس لا تتفق من ناحية الزمان والعصر فحسب ، بل تتفق قبل هذا كله في المذهب والاتجاه الفلسفي . فهي كلها قد بحثت في الجوهر الذي إليه ترجع الأشياء ؛ لكنها لم تبحث في كيفية صدور الأشياء المختلفة عن الجوهر الواحد ، وكيفية تغير الجوهر الواحد إلى عدة أشياء مختلفة ، سواء كان ذلك بالكيف أو بالكم أو بها معاً . فطاليس قد أرجع أصل الأشياء إلى الماء وأنكسمنديس إلى الجوهر اللا محدود ، وأنكسمانس إلى الهواء ؛ والفيثاغوريون أرجعوا أصل الوجود إلى العدد ؛ والإيليون إلى الوجود بما هو موجود (أي بحسبان أنه موجود فحسب) . ولكتهم لم يبحثوا في الكون والفساد ، أي في إيجاد الأشياء وفنائها ، ولم يبحثوا في التعدد ، وبالجملة هم لم يبحثوا في التغير والحركة .

نعم ، نحن نرى الأيونيين قد قالوا بأن الأشياء تنشأ عن الجوهر الأول بالانفصال أو التكاثف ، وتنفق عن طريق

نشأة الفلسفة اليونانية

مشكلة نشأة الفلسفة اليونانية من المشاكل الخطيرة جداً في البحث التاريخي في الفلسفة اليونانية . وهي مشكلة تتضمن بذورها مشكلتين : المشكلة الأولى : هل نشأت الفلسفة اليونانية متأثرة بأفكار اجنبية كانت الدافع الذي دفع إلى إيجاد الفلسفة اليونانية ؟ والمشكلة الثانية هي : إذا كانت الفلسفة اليونانية قد نشأت بطبيعتها من تربة يونانية بحث ، فمن أي نوع من أنواع التربة نشأت هذه الفلسفة ؟ .

أما المشكلة الأولى فقد تعرضنا لها من قبل عند كلامنا عن نشأة الفلسفة ، وقلنا رأينا النهائي فيها وهو أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بأفكار شرقية ، وإنما نشأت نشأة طبيعية من خصائص الشعب اليوناني نفسه ، ومن الظروف الحضارية التي وجدت في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان . ولا نستطيع أن نبحث بحثاً مفصلاً من أجل تأييد هذه الفكرة لكننا نستطيع فقط أن نشير إشارة عابرة إلى أنه حتى متهى القرن التاسع عشر ، خصوصاً في النصف الثاني من هذا القرن ، كاد الرأي أن يستقر على أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بعناصر شرقية بل نشأت من تربة يونانية خالصة ، وعلى رأس أصحاب هذا الرأي اتسلر . ولكن في عشرات السنين الأولى من القرن الحالي (القرن العشرين) بدأت النزعة الجديدة في شكلها ، القديمة في جوهرها ، نحو إرجاع التفكير اليوناني إلى تفكير شرقي ، ومن أشهر من يمثلون هذا الرأي في العشر سنوات الأخيرة ، أبل ريه في كتابه الموسوم باسم « شباب العلم اليوناني » ثم في المناقشة التي حدثت في الجمعية الفرنسية للموضوع الذي قدمه وهو « العلم عند الشرقيين في العصر السابق على العلم عند اليونان » ومن أنصاره أيضاً موندلفو في التعليقات التي كتبها على ترجمته لكتاب اتسلر إلى الإيطالية . وأصحاب هذا الرأي الأخير قد جعلوا المشكلة أكثر تعقيداً لأنهم وسعوا نطاق البحث واعتمدوا على المنهج الفيلولوجي ، مما جعل القطع برأي نهائي في هذا الموضوع اعتماداً على هذا المنهج غير متيسر الآن . فإلى أن يتمكن المنهج الفيلولوجي من القطع برأي نهائي في هذه المشكلة ، فإننا لا نزال عند رأينا وهو أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ عن فلسفة شرقية مزعومة .

ونتقل من هذا إلى المشكلة الثانية ، فنجد أنها قد أخذت وضعاً جديداً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر

الحب والكراهية . أما الذريون فقد ساروا على طريقتهم الآلية ولم يعترفوا بشيء آخر يحدث التغيير غير العوامل الآلية ، فقالوا إن الكون والفساد يحدثان عن طريق انفصال الذرات واتصالها . وجاء بعد هؤلاء انكساغورس فقال أولاً بمبدأين متعارضين ، وجعل المبدأ المادي فيها يحترق على عناصر كثيرة ؛ فكانه إذا قد قال بالكثرة في المبدأ المادي . ولكي يفسر الحركة قال بالمبدأ الآخر وهو المبدأ العقلي . وهذا المبدأ العقلي هو العقل . فمن ناحية إذا شاهدنا المادة بما تحتوي من بذور ، ومن ناحية أخرى العقل بوصفه المبدأ الذي يُخرج الأشياء من اللاحركة إلى الحركة أي من اللا وجود إلى الوجود . وتفسير أنابودوليس للتغيير تفسير ديناميكي ، بينما تفسير الذريين تفسير ميكانيكي ، أما انكساغورس فيرتفع فوق هذين التفسيرين إلى تفسير عقلي أو شبه عقلي .

وهنا يلاحظ أن انكساغورس بقوله بالمبدأ العقلي قد وضع تفرقة كبيرة الخطرين ما هو روحي وبين ما هو مادي . ولما كانت هذه التفرقة غير واضحة لديه ، ومن ناحية أخرى كانت غير معلومة لدى الفلاسفة السابقين عليه ، فإننا نستطيع من ناحية أن نعدده خاتمة للعصر الأول ، ومن ناحية أخرى يمكن أن نعدّه مبدأ لتطور جديد ، لأن النظرة التي قال بها ، ونعني بها التفرقة بين الروحي والمادي ، من شأنها أن تقلب الاتجاه الفلسفي الذي كان سائداً منذ البدء حتى الآن وأن تعطي اتجاهًا جديداً للتطور الفلسفي . وتبعاً لهذا فلا بد لكي ينتقل الإنسان من الاتجاه الأول إلى الاتجاه الجديد أن تحدث أزمة روحية وهذه الأزمة الروحية هي السوفسطائية .

ومن هذا كله نستطيع أن نستخلص خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الأول ، وهي ثلاث : الاتجاه نحو الطبيعة الخارجية ، وعدم البحث في الطبيعة الداخلية ، وعدم التفرقة بين الروحي والمادي .

كذلك نستخلص أيضاً أنه إذا كان لا بد من وضع تفرقة أو من عمل تقسيم لهذا العصر الأول ، فإن هذا العصر الأول سيقسم حينئذ إلى قسمين : القسم الأول يبدأ من طليس وينتهي بانتهاه المدرسة الإيلية ، ويشمل المدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الآلية ، والقسم الثاني يبدأ بهرقليطس وينتهي بانكساغورس ، وأشهر الشخصيات فيه هرقليطس أولاً ثم أنابودوليس ، ثم المدرسة الذرية ، وأخيراً انكساغورس .

ما يقوله يوتل وبين ما يقوله نيتشه . فنيتشه يعتقد أن التطور جاء من التشبيه إلى الموضوعية ، بينما يوتل يرى أن التطور حدث عن طريق العكس ، أي عن طريق الانتقال من الغناء في الأشياء الخارجية إلى الشعور بالذاتية ، وجعل هذا الشعور هو الأساس الذي عليه تتصوّر الأشياء . ويوتل يشبه عصر الفلسفة الطبيعية عند اليونان بعصر النهضة وبالعصر الرومانيكي ؛ فيقول إن الروح التي أملت فلسفة عصر النهضة هي التي أملت الفلسفة الطبيعية عند الفلاسفة السابقين على سقراط ، وهذه الروح تجعل الإنسان نواة الطبيعة . فعند رجال عصر النهضة ، الإنسان هو كتاب الطبيعة الأصغر كما يقول كوزانو ؛ وهو مركز الطبيعة كما يقول رويشيل ؛ وهو نموذج الطبيعة كما يقول ليوناردو دافنتشي ؛ وهو الصورة الكاملة للطبيعة كما يقول أجربافون نيتسهيم . فالطبيعة في نظر هؤلاء هي الإنسان ، لأن الإنسان نواة الطبيعة .

وعلى هذا النحو تصور الفلاسفة السابقون على سقراط الطبيعة الخارجية ، وهذه الطبيعة الخارجية يجمع بينها وبين الروح الإنسانية ، الله ؛ فهناك وحدة إذاً بين الطبيعة وبين الروح الإنسانية وبين الله : فطاليس وأنكسيمانس يقولان بأن الإنسان هو الذي يصور الطبيعة الخارجية ، وعلى أساسه تفهم الطبيعة ؛ وهرقليطس يقول بالقانون الذي يسود التغير ، وهذا القانون يشابه قانون الحياة الروحية الإنسانية . والفيتاغوريون قد أخذوا فكرتهم عن الأعداد بحسبانها أصل الأشياء من فكرة الانسجام ، لأن الانسجام يقوم على الأعداد ، وهذا الانسجام تدركه الروح الإنسانية ؛ فتصور الطبيعة على أنها قائمة على الأعداد هو في الآن نفسه تصور إنساني . والإيليني في قولهم بالواحد الكل ، وفي قولهم بأن الوجود هو الفكر ، قد جعلوا الفكر الإنساني ، أي النفس الإنسانية ، الأساس الذي يقوم عليه الوجود . وأنيادوقليس حيناً قال بمبداء المحبة والكراهية قال بمبدأين أصلهما في النفس الإنسانية ؛ وقد تصورها على أساس توارد العواطف في النفس ، فهذه العواطف تأتي الواحدة بعد الأخرى مضادة لها ، وهي إما أن تكون عواطف محبة أو عواطف كراهية . فقول أنيادوقليس إذاً صادر عن تصور النفس الإنسانية . وكذلك فعل أنكساغورس في قوله بمبدأ الذرات الحية ، فهو إنما تصور الطبيعة الخارجية على نحو الطبيعة الإنسانية . وفي قوله بالعقل قد أدرك الطبيعة من خلال العقل الإنساني ، من حيث عمل هذا العقل في الطبيعة الداخلية . كذلك الحال في

وفي السنوات الأولى من القرن العشرين وهذا الوضع الجديد هو الذي يريد أن يرجع نشأة الفلسفة اليونانية إلى التصوف . وأول القائلين بهذا الرأي تقريباً - ولو أن رجال العصر الرومانيكي في أوائل القرن التاسع عشر قد أشاروا إلى مثل هذا الرأي ، ولكنها كانت إشارة غامضة لأن النزعة القديمة كانت متعلقة في كتابة تاريخ الفلسفة إبان هذا النصف الأول من القرن التاسع عشر - نقول إن أول من قال بهذا الرأي هو نيتشه في كتابه « الفلسفة في العصر التراجيدي من عصور اليونان » (من سنة ١٨٧٣ إلى سنة ١٨٨٠) . وجاء بعد نيتشه ، وسار في هذا الاتجاه ، صديقه إرفن روده ، فكتب كتابه المشهور « النفس : عبادة النفس وخلودها عند اليونانيين » وقد ظهر عام ١٨٩٤ . وجاء أخيراً « كارل يوتل » فلخص كل البحوث السابقة ، وأعطى لها لوناً جديداً في كتابه : « نشأة الفلسفة عن روح التصوف » وقد ظهر سنة ١٩٠٣ .

يرى نيتشه أن الفلسفة اليونانية قد نشأت عن مصدر صوفي ، لأن الروح اليونانية كانت من قبل روحاً تشبيهية ، فكانت تصور الأشياء الخارجية على غرار الإنسان دائماً . لكنها تحررت من هذه النظرة على يد الفلاسفة ، فأصبحت في تفكيرها موضوعية ، ونفيت في الموضوعات الخارجية . فبينما كانت تجعل الأفكار كأنها أشخاص ، وتجعل الآلهة أشخاصاً أيضاً ، وتجعل الطبيعة حيّة كالإنسان - جاء طاليس فجعل الأشياء وحدة ، وقال إن أصل الأشياء الماء ، فارتفع بهذه الأشياء المجردة إلى المقام الأول وجعلها الأساس في تفسير الطبيعة . وبينما كانت النظرة القديمة نظرة تفرقة وفصل ، أي تنظر إلى الأشياء على أنها مختلفة متفرقة ، جاء طاليس فجعل الأشياء وحدة ، وقال إن الكل هو الماء . فهذه النظرة الواحدة إلى الأشياء كلها ، وهذه النظرة المبتدئة من الذات نحو الموضوع مباشرة بغناء الذات في الموضوع ، لم يصل إليها طاليس والفلاسفة الطبيعيون عن طريق الملاحظة والملاحظة ، بل عن طريق نظرة وجدانية في الوجود ، أو بعبارة أخرى نظرة صوفية .

فكان نيتشه إذاً يريد أن يقول إن أصل النظرة الفلسفية ومصدرها نظرة صوفية ، فبدلاً من التشبيه قام التصور الموضوعي . ثم جاء كارل يوتل فقال إن الروح اليونانية والفلسفة ابتدأت من الذات الباطنة وعن طريقها انتقلت من الأشياء المتفرقة إلى الوحدة الكلية . فكان هناك إذاً فارقاً بين

ديمقريطس، حينما قال بعقل كلي، فإنه قد تصور الطبيعة على غرار الإنسان.

ومن هذا كله يتبين في رأي يؤثل كيف أن الفلاسفة الطبيعيين قد تصوروا الطبيعة الخارجية على أساس الطبيعة الإنسانية. ولكن لكي تتم النظرة الصوفية لدى هؤلاء جميعاً، جمعوا بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الخارجية عن طريق الله. فقال طاليس بوجود إله هو الطبيعة عنها، ووحد بين الألهة، أو على الأقل جعل زيوس فوق الألهة. وفعل هذا بشكل أظهر منه أنكسمنديس، حينما جعل اللا محدود هو كل الوجود، وهذا للا محدود هو الله تقريباً. وظهرت هذه النزعة إلى التوحيد بين الطبيعة وبين الألهة في أجل صورتها عند إكسينوفان الذي حل حلة شديدة على الألهة المتعددة المنظور إليها نظرة إنسانية خالصة وحاول أن يجعل الألهة هي الطبيعة، فقال بنوع من وحدة الوجود. كذلك فعل هرقليطس في قوله باللوغوس، على أساس أن اللوغوس هو العقل السائد في الكون، وهو الله. وظهر هذا من بعد عند بقية الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط. فكانهم بهذا كله قد وحدوا بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية والله. ويسمى يؤثل هذه النزعة باسم pantheism أي أن الكل في الله (من πᾶν أي كل، وθεός في، وθεός الله). وهذه النزعة كانت مرتبطة أشد الارتباط بالنزعة الأورفية. فهما نزعتان قد سارتا جنباً إلى جنب، فكان جميع الفلاسفة السابقين على سقراط أورفيين في نفس الآن، لأن نظرتهم كانت نظرة صوفية. فطاليس مثلاً يحسب أن الطبيعة حية، وأن المناطيس حي كذلك. وهذا كله استطاع يؤثل أن يقول إن الفلسفة اليونانية صدرت عن مصدر صوفي.

ورأي يؤثل هذا كان يمثل نزعة سادت في عصر ما من العصور، أعني في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر والعشرين سنة الأولى من القرن العشرين، حين كان التفسير الحيوي لكل الأشياء هو السائد، سواء عند الفلاسفة وعند المؤرخين؛ أي في ذلك الدور الذي أصبحت فيه النظرة إلى الوجود نظرة إلى الحياة، وعلى حد تعبير هينرش ركز كانت فلسفة الحياة هي البدع السائد في الفلسفة.

وليس من شك في أن هذه النظرة الحيوية قد انقضت عصرها من سنة ١٩٢٠ تقريباً، ولكن بقي لها مع ذلك كثير من القيمة، لأنها دللتنا على مصدر حقيقي تصدر عنه الفلسفة

في نشأتها وهو التصوف أو الدين. ويجب هنا أن نلاحظ أن الدين لم يكن في نظر هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين منفصلاً عن الفلسفة، بل كانا - وعلى الأخص في البدء - شيئاً واحداً، والفلسفة تنشأ دائماً - كما يشاهد في التاريخ الروحي - في أحضان الدين، كما أثبت ذلك كارل يسنيرز. ويؤيد هذا ما نراه من أن الفلاسفة في الدور الأول للتفلسف يستخدمون المصطلحات الدينية ويتكلمون لغة الدين، والدين أيضاً هو التصوف هنا، فأخذهم عن التصوف وأخذهم عن الدين شيء واحد. وقد كتب برجسون صفحات رائعة في هذا الموضوع في كتابه «ينبوع الأخلاق والدين». ولهذا فلا بد لنا من أن ننظر إلى هذا العامل، عامل الدين، بعين الاعتبار، ونحن نبحث في نشأة الفلسفة اليونانية. إلا أن الخطأ في كلام يؤثل هو أنه جعل النظرة الصوفية أو التصوف المصدر الوحيد للفلسفة. فإن البحث التاريخي قد أثبت من بعد، أو أثبت من قبل أيضاً، أنه إلى جانب الدين وجدت عناصر أخرى في أحضانها نشأت الفلسفة اليونانية، هي أولاً التفكير السياسي، وثانياً التفكير الأخلاقي. فهذه العوامل مجتمعة أي: العامل الديني، والعامل السياسي، والعامل الأخلاقي - هي المصادر الرئيسية التي نشأت عنها الفلسفة اليونانية.

التفكير السياسي: ظهر من بين اليونانيين قبل القرن السادس للميلاد رجال سياسة اشتهروا بالحكمة وكانت أقوالهم مصدراً من مصادر التفكير عند اليونان، ومن أشهر هؤلاء صولون. ويظهر من هذه الأقوال أنهم لم يكونوا يفرقون بين الأخلاق السياسية والأخلاق الفردية، وأن الواجب نحو الدولة أسبق من الواجب نحو الذات، أو بالأحرى ليس ثمة تعارض بين الاثنين. وهذا التفكير السياسي قد طبع بطابعه كثيراً من الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط ممن كانوا عنوا بالسياسة في المدن التي نشأوا فيها، بل قد وصل بعضهم إلى السلطة كما فعل الفيتاغوريون في اليونان الكبرى بجنوب إيطاليا. ولم يكونوا جميعاً يملكون الحياة السياسية منفصلة عن التفكير الفلسفي الخالص.

التفكير الأخلاقي: لم يشأ اتسلر أن يعترف بأن الأخلاق يمكن أن تكون سابقة على الطبيعة، ولهذا لم يكن من رأيه أن تكون الفلسفة الطبيعية نتاجاً للتفكير الأخلاقي وذلك

يخضع لها ، وهذه الضرورة يصورها اليونانيون على نحوين : فهناك الضرورة العمياء التي يخضع لها الناس والآلهة على السواء والكائنات الحية والكائنات غير الحية أيضاً ، وزيوس نفسه ، وهو كبير الآلهة ، خاضع لهذا القدر . ولكن القدر قد تُصوّر على نحو آخر ، وهو أنه القانون الأخلاقي السامي الذي يجب أن يخضع له الإنسان لكي يسير في حياته سيراً مستقيماً . فهو القانون الكلي العام الذي يجب أن تخضع له الحياة الإنسانية ، وإلا فإنها ستكون إذاً معارضة للآلهة ، وهذا ما يسمى الهوبريس أو القنعة .

وهذا التفكير مصدره فكرة التوحيد ، أي الرغبة في إيجاد قانون كلي واحد يعترف به الجميع ، ولا يستطيع الإنسان أن يخضع له . وهذا القانون إذاً تصوّر من ناحية أنه الضرورة المطلقة التي تسير الإنسان دون أن يكون مخيراً في أفعاله ، يؤدي إلى نظرة تتشاور في الوجود . وهذه النظرة نجدها واضحة عند ثيوجنيس ، وهي نزعة تميل إلى التشاؤم وتمتد الحياة كلها شراً . وأكبر مثل لهذه النزعة التصورات التي قيلت خاصة بالإله ديونيزوس . وكانت الوسيلة للخلاص من هذا التشاؤم ، أي للخلاص من هذه الضرورة ، الالتجاء إما إلى الطقوس الديونيزوسية أو إلى الطقوس الأورفية ، وهي طقوس تقوم خصوصاً على إمكان نسيان التشاؤم وآلام الحياة عن طريق السكر . أما إذا تصوّرت الضرورة على النحو الثاني بحسبانها قانوناً عاماً يسير الأشياء في الطريق المستقيم ، فإن فكرة القدر تنقلب إذاً إلى فكرة هي فكرة العدالة δίκη وهذه العدالة تقتضي بدورها العقاب لأن الذي لا يخضع للقدر بوصفه عدالة يكون مُذنباً وهذا الذنب لا بد أن يكفر عنه ، وهذا التكفير هو عقاب الآلهة للشخص : فالجريمة والعقاب هنا مرتبطان أشد الارتباط . ولذا فإذا كان في العالم شر - كما دعانا إلى القول بذلك تصور القدر على النحو الأول - فإن هذا الشر ضروري أيضاً في الوجود ، لأنه عبارة عن التفكير الذي يكفر به إنسان عن خطايه : فوجود الشر طبيعة في الوجود من حيث إنه يمثل العقاب .

لكن يلاحظ مع هذا أن هناك - إلى جانب الشر - يوجد الخير ، وهو اتباع القانون العام ، قانون العدالة . فهذه النظرة الجديدة إذاً مخالفة للنظرة الأولى من حيث إنها نظرة تفاؤل ، بينما الأولى نظرة تشاؤم . وفكرة العدالة هذه فكرة لعبت دوراً خطيراً في التطور الفلسفي طوال العصر السابق

لأن الفكر ينتج أول ما ينتج إلى الطبيعة الخارجية وينتج من بعد إلى الطبيعة الإنسانية : لكنه مع ذلك قد عدّ من بين المصادر المحلية التي صدرت عنها الفلسفة الطبيعية التفكير الأخلاقي الذي وجد عند الحكماء السبعة وعند بعض الشعراء . والواقع أن التفكير الأخلاقي الذي كان في بلاد اليونان يقدّم لنا أول صورة من صور التفكير الفلسفي . وهذا ظاهر في جميع الحضارات : فهي تبدأ بأفكار خاصة بالحياة الإنسانية يرتفع بها الإنسان عن مستوى العرف والتقاليد ، ويكون في هذه الاعتبار الأخلاقية عنصر تفكير عقلي ظاهر .

لكن هناك محاولات قام بها بعض الباحثين منذ عهد غير قليل أرادوا بها أن يشتوا أن التفكير الطبيعي سابق على التفكير الأخلاقي ، وأن حوادث الطبيعة الخارجية هي التي تحدد وتعطي المقياس والقيم لحوادث الطبيعة الإنسانية بوصفها حياة وبجتماع ومن أشهر من قالوا حديثاً بهذا الرأي رينه برتلو . ففي البحوث التي كتبها في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » سنة ١٩٢٣ والتي ظهرت فيها بعد تحت هذا العنوان : « الفلك الحيوي والفكر الأسوي » قد حاول أن يثبت أن التفكير الطبيعي والمسائل الرئيسية في الطبيعيات هي التي حددت الأوضاع الأخلاقية التي ظهرت فيما بعد ، بيد أنه يلاحظ على هذه المحاولة وعلى كل المحاولات المماثلة لما أنها لم تستطع أن تصل إلى تحديد نقطة الابتداء : أي أخلاقية أم طبيعية . والواقع أن نقطة الابتداء دائماً في كل الحضارات هي النقطة الأخلاقية ، لا المسألة الطبيعية .

فنحن نشاهد مثلاً في الحضارة اليونانية التي نحن بصدد البحث فيها الآن أن التفكير الأخلاقي ظاهر ظهوراً واضحاً في القصائد المومرية وقد قال ماكس فنت في كتابه « تاريخ الأخلاق » (الجزء الأول ، الفصل الأول) إن التطور الأخلاقي في بلاد اليونان قد سار بأن انتقل الإنسان من الانفعالات التي لا ضابط لها ، إلى الحكمة وإلى الجراءة - هوبريس αἰδώς - ، أي انتقل من الأخلاق الفردية التي يسودها الهوى ، إلى الاعتراف بقانون كلي ، وهذا القانون الكلي هو الذي يجب أن تسير على أساسه الحياة الإنسانية . وأول ما ظهر هذا القانون ظهر على صورة فكرة القدر ، وهذه الفكرة بدورها قد جرت عدة أفكار إلى جوارها . فالقدر - μοῖρα - قد أصبح الضرورة التي لا بد لكل إنسان أن

(باريس سنة ١٩٠٦) حيث يقول إن كتاب « في الطبيعة » لأنكسندريس أولى به أن يُعدّ بحثاً في الأخلاق من أن يعدّ بحثاً في الطبيعة . وإلا فلأنّ إذا حسبناه بحثاً في الطبيعة أخطأنا فهم المقصود من الكتاب خطأ تاماً . ويأتي بعد هذا هرقليطس فيقول إن العدالة أو الضرورة هي القانون الذي يسير عليه الوجود ، وإن هذا القانون يخضع له كل شيء . ويسمى هذا القانون باسم اللوغوس ، ويصوره تصويراً حسياً ، على شكل النار . كذلك الحال عند يرميندس : نشاهد أن العدالة هي الحارس لباب الحقيقة في قصيدته « في الطبيعة » ونشاهد أيضاً عنده أن الضرورة هي الأساس في كل الوجود ، ويسمينا « هيرمينيه » . وقصيدته التي تكوّن هذا الكتاب تقوم كلها على أفكار أخلاقية صرفة ، وهذه الأفكار هي التي تكوّن مذهبه الطبيعي كله .

ثم يجعل أنبادوقليس من مبدئين رئيسيين من المبادئ الأخلاقية ، هما المحبة والكراهية المبدئين اللذين يكوّنان الوجود ؛ فمن طريق المحبة تتكون الأشياء ، وعن طريق الكراهية تنفصل الأشياء ، والعالم يتخلق من الخليط بأن تؤثر الكراهية فيه ، وهذه الكراهية هي التي تفرق أجزائه ، فينشأ عن هذه التفرقة هذا الوجود . ويأتي بعد ذلك الحب ، فيجمع هذه الأشياء المتفرقة ، ويرجعها إلى الوحدة الأولى . وهكذا تتعاقب مملكتا المحبة والكراهية وبين مملكة الواحد والآخر فترة سكون ، كما سنرى ذلك مفصلاً فيما بعد عند كلامنا عن مذهب أنبادوقليس .

والذي يعنينا من هذا كله هو أن التصورات الأخلاقية هي التي أعطت لأنبادوقليس فكرة المبادئ الطبيعية ، أي أن المبادئ الطبيعية كانت على غرار المبادئ الأخلاقية ، فالأخلاق عنده كانت إذاً المصدر الذي عنه صدرت الأفكار الطبيعية . وليرقبس يقول أيضاً بالضرورة ويعمل من هذه الضرورة القانون الذي بسببه انفصلت الذرات من الخليط الأول وانحدرت في الكون من أجل تكوين الأشياء .

وهكذا نجد دائماً عند هؤلاء الفلاسفة السابقين على سقراط أن التفكير الأخلاقي كان المصدر الذي صدرت عنه تصوراتهم للطبيعة ، أي أن الفلسفة عندهم قد نشأت عن مصدر أخلاقي . بل استمرت هذه الأفكار الأخلاقية حتى عند أفلاطون ، فلما نجد مثلاً أن أسطورة الإِر في المقالة العاشرة من « الجمهورية » تقوم على فكرة أخلاقية صرفة ؛

لسقراط ، بل نجدها عند أفلاطون وعند أرسطو كذلك . والشيء الرئيسي الذي يجب علينا أن نستخلصه من هذا كله هو أن الفرض من إيجاد هذه الأفكار وهي القدر والعدالة ... الخ هو إيجاد نظرة واحدة في طبيعة الحياة الإنسانية بدلاً من أن تُترك إلى الاعتبار الشخصي وإلى الهوى الفردي . ولقد كان اليونانيون ، وبخاصة الأيونيون ، يشعرون شعوراً قوياً حين نشأت الفلسفة ، وقبل هذا عند ما نشأ التفكير الأخلاقي ، إلى إيجاد الوحدة ، بعد أن راوا أن الوجود كله تغير . فأرادوا عند هذا التغير أن يطلبوا وحدة في الوجود ، وكان هذا التغير الذي استرعى انتباههم موجياً للدهشة ، والدهشة كما يقول أفلاطون وأرسطو هي أول التفكير الفلسفي أو هي الدافع إلى التفكير الفلسفي بوجه عام ، فدفعت أول ما دفعت إلى هذا التفكير الأخلاقي فنشأت الوحدة في الحياة الأخلاقية ؛ ودفعت ثانياً عند طاليس ومن وليه من الفلاسفة السابقين على سقراط إلى نشدان وحدة في الطبيعة كما رأينا ذلك من قبل حين قلنا إن الفلسفة لا تبدأ حقاً بطاليس إلا من أجل أن طاليس قال إن الأشياء واحدة ، أي من حيث إن مرجعها جميعها إلى شيء واحد .

ومن هنا نستطيع أن نعدّ أن هذا النوع من التفكير الأخلاقي كان هو العنصر الأساسي الذي دفع أو الذي عمل على إيجاد الفلسفة . فلما جانب العنصر الصوفي الذي ذكرناه من قبل ، يجب أن نعدّ أيضاً العنصر الأخلاقي بوصفه عنصراً أساسياً ومصدراً نشأت عنه الفلسفة . وظاهر من كل الأقوال التي بقيت لنا من الفلاسفة السابقين على سقراط أن تفكيرهم كان مطبوعاً بهذا الطابع الأخلاقي إلى أبعد حد . فنحن نجد أولاً أن ديوجانس اللارتسي ينسب إلى طاليس أنه قال إن كل شيء خاضع للضرورة ، ويأتي بعد طاليس أنكسندريس فيقول إن الوجود نشأ من الانفصال أو الابتعاد ، من حيث إن نوعاً من النزاع قد نشأ في الوحدة الأولى التي هي اللامحدود أو الأبيرون *ἀπειρον* . فاصل الوجود إذاً عند أنكسندريس هو هذا العامل الأخلاقي ، أي النزاع ؛ ولو أنه يجب أن يلاحظ هنا أن الاتفاق اتفاق شكلي أو في اللفظ فحسب ، أكثر من أن يكون اتفاقاً في المعنى ؛ فإن هؤلاء الفلاسفة لم يصلوا إلى درجة من التجريد تسمح لهم بأن يستخدموا ألفاظاً غير هذه الألفاظ الحسية . ولهذا فلما لا نستطيع أن نأخذ بالرأي الذي قال به ألبير ريفو - في كتابه « مشكلة الصيرورة وفكرة المادة في الفلسفة اليونانية منذ البدء حتى ثاوفرسطس »

تتطور تطوراً هائلاً في القرن الخامس قبل الميلاد : إذ أخذت المعتقدات الدينية تفقد ما لها من ثقة ونفوذ عند الطبقة المثقفة بأسرها ، واتسع مدى الإنكار عند الكثيرين حتى شمل وجود الآلهة أنفسهم . فلم يعبدوا بهم يؤمنون . ثم إن مطالب الحياة ، من الناحية الأخلاقية ، قد اتسعت وتشعبت حتى أصبحت تلك القواعد الساذجة التي وضعها من يسمون باسم الحكماء غير كافية لإشباع الحاجات الجديدة التي وجد اليونانيون أنفسهم فيها إبان تلك الفترة . وإنا لنلاحظ أن الكثيرين من الفلاسفة السابقين لم ينسوا أن يحملوا على هذه العادات الشعبية ، وأن يكونوا دعاة إقامة مذهب في الأخلاق على أساس من العلم الصحيح ومنهج في البحث مستقيم ، ولكنهم هم أنفسهم لم يستطيعوا أن يقيموا هذا المذهب ، بل ولا أن يضعوا صورة له إجمالية . هذا إلى أنه كان من شأن التغيرات الجديدة في تركيب الدولة أن تجعل النظر إلى مكانة الفرد ومكانة الدولة تختلف عما كانت الحال عليه من قبل .

فجاء السوفسطائيون وعبروا أحسن تعبير عن هذه الحال التي وجد فيها اليونانيون أنفسهم إبان ذلك الحين ، وكانوا يعنيتهم بمشاكل الإنسان وانصرافهم عن دراسة مشاكل الطبيعة الخارجية ممثلين لهذا الإنكار الذي شعر به الناس بإزاء المذاهب الطبيعية القديمة ؛ وكانوا بهذا أيضاً المنادين أو الممهدين لقيام نوع آخر من الأبحاث تختلف كل الاختلاف ، موضوعه الإنسان . كما أنه ، من ناحية نظرية المعرفة ، كانت مصادر المعرفة التي وثق بها السابقون قد تزعر أساسها إلى حد كبير : فالمعرفة الحسية التي كانت المصدر الأول للمعرفة قد ثار عليها فلاسفة كثيرون من قبل أمثال هرقليطس وبرمينيدس وديموقريطس وأنكساغورس . ولم تكن حركة السوفسطائية - كما رأينا في « ربيع الفكر اليوناني » - حركة هدم بقصد الهدم المجرد ، وإنما كانت حركة هدم لبناء جديد ؛ لأنها كانت تعبر عن روح العصر ، وروح العصر لم تكن تمثل ارتخاء ونفاداً في قوة الروح اليونانية ، بل كانت تمثل ، على العكس ، قوة جديدة شاعت في هذه الروح ، فشعرت برغبة ملحة في إيجاد نظرة جديدة في الوجود ؛ ومن هنا نفهم لماذا تختلف النزعة السوفسطائية عن نزعة الشكاك في العصر الثالث من عصور الفلسفة اليونانية . فإن نزعة السوفسطائيين تمثل فيضان قوى الروح اليونانية ، بينما نزعة الشكاك تمثل ، على العكس من ذلك ، نفاذ هذه القوى واضمحلالها .

و« طيماوس » تلعب فيها التصورات الأخلاقية أخطر دور ، ومعروف أن « طيماوس » هذه هي التعبير الكامل عن مذهب أفلاطون في الطبيعة .

والخلاصة التي نستخلصها من كل ما قلناه ، هي أن المصادر التي نشأت عنها الفلسفة اليونانية مصادر متعددة من ناحية ، ومعقدة من ناحية أخرى . فهي متعددة سواء نظرنا إلى نشأة الفلسفة اليونانية على أنها نشأة عملية خالصة ، أو على أساس أن هذه النشأة قد عملت فيها أيضاً أفكار أجنبية . فإذا نظرنا إليها على أنها نشأت عن مصادر عملية فحسب ، فإننا نرى أن نشأة هذه الفلسفة لم تكن عن مصدر واحد كما قال يوتل الذي أرجع هذا المصدر الواحد إلى التصوف ، وإنما كان هناك إلى جانب التصوف مصدر هام ، لا يقل أهمية عن المصدر الأول ، هو التفكير الأخلاقي ، لأن الأفكار الرئيسية في الأخلاق قد نقلها الفلاسفة الطبيعيون من ميدان الحياة الإنسانية إلى ميدان الحياة الخارجية فصوروا الطبيعة الخارجية على أساس الطبيعة الإنسانية . ولهذا فإن نيتشه كان محقاً كل الحق حين قال إن الفلسفة بدأت بأن انتقلت التصورات الذاتية فأصبحت تصورات موضوعية .

خصائص الفلسفة اليونانية

في العصر الثاني

خلف العصر الأول من عصور الفلسفة اليونانية للعصر الثاني طائفة من المعتقدات الدينية والقواعد الأخلاقية والمذاهب الطبيعية . إلا أن هذه المعتقدات الدينية كانت لا تقوم على علم حقيقي بالآلهة ودراسة صحيحة للمذاهب الدين وأوضاعها ؛ كما كانت القواعد الأخلاقية عادات وتقاليد أكثرها شعبي ، أو عبارات استخلصت عرضاً على يد بعض من يسمون باسم الحكماء ، ولم تكن تكون مذهباً أخلاقياً بالمعنى الصحيح ، لأنها لم تقم على قاعدة من العلم ولا منهج من مناهج البحث العلمي . والفلسفة الطبيعية كانت هي الأخرى فلسفة ذات وجه واحد : إذ كان رجال هذا العصر يكتفون بالنظر إلى صفة واحدة من صفات الوجود ، ثم يعممون هذه الصفة ويجعلونها الأساس في كل شيء ؛ كما أنهم كانوا واحدين - إن صح هذا التعبير بالنسبة إليهم - أي يقولون بمبدأ واحد يرجعون إليه كل شيء في الوجود .

ولكن الحياة الفكرية والروحية في بلاد اليونان بدأت

عند سقراط ، فإن هذا لم يبحث في شيء غير التصورات والماهيات والفضائل . وكذلك الحال بالنسبة إلى أكثر المدارس السقراطية الصغيرة مثل الميغاريين والقرينائيين . وأرسطو نفسه الذي جعل للطبيعات أهمية كبيرة ، وتوسع فيها الكثير من التوسع - يذكر صراحة في المقالة الأولى من كتاب « ما بعد الطبيعة » (ف ٢ ص ٨٩٢ ب ٤ - ١١) أن الطبيعيات ثانوية بالنسبة إلى ما بعد الطبيعة ، لأن هذه أرفع العلوم من حيث الموضوع وهو الله ، وشرف كل علم بشرف موضوعه .

فمن هذه النواحي الثلاث إذن سنجد الفلسفة الجديدة مختلفة كل الاختلاف عن الفلسفة القديمة . وهذا في الواقع ما فعله سقراط وأفلاطون وأرسطو أجمعون . فإن فلسفتهم متجهة إلى الإنسان وإذن ستكون أخلاقية ؛ ونحو الماهيات في نظرية المعرفة ، فهي إذن معنية بالبحث في نظرية المعرفة بوجه عام ؛ ونحو وجود الماهيات بوصفه الوجود الحقيقي ، فستكون إذن فلسفة مثالية وعلى الرغم من كل الاختلافات الجزئية التي نشهدها لدى هؤلاء الفلاسفة الثلاثة ، فإنه من الواضح أنهم متفقون جميعاً في هذه الصفة ، صفة المثالية : فأرسطو لا يقل مثالية عن أفلاطون لأن الوجود الحقيقي عنده هو أيضاً ليس وجود المادة بل وجود الصورة وكل ما هنالك من خلاف بينه وبين أفلاطون في هذا الصدد هو في أن أفلاطون جعل الصور مفارقة ؛ أما أرسطو فقد جعل الصور والهوى توجدان معاً غير منفصلتين ، بل نذهب إلى أبعد من هذا فنقول : إن هذا يؤذن بأن أرسطو كان مثالياً مغالياً ، لأنه لم يقل إن وجود الصورة يجب أن يكون ملازماً لوجود الهوى إلا لأنه يريد أن يجعل الوجود الحقيقي دائماً هو وجود الصورة أو الماهيات . إذاً سيكون كل وجود - في هذه الحالة - مرتبطاً بوجود الماهية ، مما يضيف على الماهية قوة أعظم في الوجود .

وهكذا نرى أنه بينما كان اتجاه الفلسفة اليونانية في العصر الأول إلى البحث في أصل الأشياء وجوهرها وعد هذا الجوهر جوهرها مادياً صرفاً ، كان اتجاهها في العصر الثاني إلى البحث في الماهيات أولاً ، وإلى حساب أن الماهية الحقيقية أو الوجود الحقيقي ليس الوجود المادي بل الوجود الروحي أو وجود الماهيات . وبعد أن كانت المعرفة في العصر الأول ساذجة لم تحاول أن تمتحن نفسها وأن تعرف القواعد التي يجب أن تسير عليها والمصادر التي يجب أن تصدر عنها ، نرى البحث

فكان لا بد إذن ، تبعاً لهذا ، من أن يتخذ الناس مذهباً جديداً في الأخلاق والدين والمعرفة بوجه عام . ولما كان المصدر الأول لفساد المذاهب الموروثة في هذه النواحي كلها هو المنهج الذي سار عليه السابقون - ففساد الدين كان مرجعه عدم قيامه على العلم الصحيح ، وفساد الأخلاق يرد إلى عدم وضعها على أساس من النظر المستقيم ، وفساد الفلسفة الطبيعية راجع إلى عدم إحاطتها بكل ما يقتضيه الوجود - نقول إنه نظراً إلى هذا كله ، كان لا بد أن تبدأ الفلسفة الجديدة من طريق مخالف للطريق الأول ، أي كان عليها أن تبدأ من الإنسان كي تصل إلى الطبيعة ، لا من الطبيعة كي تصل يوماً ما إلى الإنسان .

ومن أجل هذا كانت الخاصية الأولى من خصائص الفلسفة الجديدة أنها بدأت بالبحث في العلم والمدرجات أو التصورات : من حيث قيمة هذه التصورات ، وإمكان المعرفة ، والمنهج الذي يجب أن يسير عليه الإنسان كي يصل إلى المعرفة . أما نقطة الابتداء في العلم فيجب أن لا تكون الأشياء الخارجية بما هي خارجية ، بل ماهيات الأشياء : فينتجه البحث أولاً إلى الماهيات وبعد الوجود الخارجي ثانوياً بالنسبة إليها ، أما الوجود الأول والحقيقي فهو وجودها ؛ ولهذا ستكون الفلسفة الجديدة إذن فلسفة ماهيات ، بدل أن كانت قبل فلسفة طبيعيات . أما المنهج فيجب أن لا يكون منهجاً قاصراً ، كما كانت الحال عند الفلاسفة السابقين ؛ بل لا بد للإنسان أن يراعي جميع النواحي للشيء الواحد ويختلف الصفات التي تتضمنها الماهية . فلا مناص إذن من تحليل الماهية من أجل استخراج كل الصفات التي تدخل تحتها . وهذا هو ما يسمى باسم المنهج الديالككتيكي .

أما من ناحية موضوع العلم ، فإن العلم يجب أن ينتجه إلى الإنسان في كل مظهره أولاً وقبل كل شيء . ومن أجل هذا سيكون للأخلاق المقام الأول . أما الطبيعيات ، فعل الرغم من العناية بها ، فإنها ستأتي في مكان ثانوي ، لأنه لما كان الوجود الحقيقي عند الفلسفة الجديدة هو وجود الماهيات ، فإن هذا الجزء الخاص بالماهيات سيكون الجزء الرئيسي ، وستكون الطبيعيات في مركز ثانوي بازاؤه . وهذا الجزء من الفلسفة المتعلق بالماهيات هو ما بعد الطبيعة ؛ أعني من هذا كله أن الطبيعيات ثانوية بالنسبة إلى ما بعد الطبيعة . أما الأخلاق فيكون لها ، كما قلنا المقام الأول بل والوحيد

الفصل بين السياسة والأخلاق ، ولم يفعل كما فعل رجال العصر الثالث حين انتهى بعضهم ، وهم الأبيقوريون ، إلى أن الفضيلة العليا هي الاكتفاء بالذات والانصراف التام وعدم التأثير بالطبيعة الخارجية أو بأي شيء خارجي ، كما هو واضح في الفكرة المعروفة عندهم باسم عدم الاكتراث ، وكما فعل البعض الآخر وهم الرواقيون حين قالوا إن الفضيلة الكبرى هي الخضوع والتسليم لكل ما تأتي به الطبيعة ، وهذا ما يسمى باسم الأتركسيا ؛ كما أن النزعة العالمية نزعة التحلل من الوطن وحسبان الوطن هو العالم ، وهي التي ظهرت جلياً في العصر الثالث ، هذه النزعة كانت مجهولة تقريباً لدى رجال العصر الثاني .

ومن هذا كله نستطيع أن نجد خصائص الروح اليونانية ظاهرة كل الظهور في العصر الثاني ، وإن كانت تلك الخصائص قد بدأت تضمحل شيئاً فشيئاً حتى في هذا العصر نفسه . وفلسفة العصر الثاني يمثلها ثلاثة فلاسفة عظام : أولهم سقراط ، وثانيهم أفلاطون ، وثالثهم أرسطو . وهؤلاء جميعاً يرتبطون برابطة التلمذة كما أن الخصائص التي ذكرناها عن العصر الثاني نجدناها واضحة لدى هؤلاء الثلاثة جميعاً . فسقراط يقول إن المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات ويرجع الفضيلة إلى المعرفة ، فيقول إن الأخلاق نفسها تقوم على الماهيات بمعنى أن الفضيلة هي العلم ، والعلم هو علم بالماهيات ، فالفضيلة مرجعها في النهاية إذن إلى الماهيات . وأفلاطون يرتفع بهذه الماهيات عن الوجود الحسي فيجعل لها وجوداً مستقلاً مفارقاً للموجودات ، قائلاً إن صلتها بالموجودات الحسية هي صلة مشاركة فحسب . وأرسطو يقول إن وجود الصورة هو الوجود الحقيقي ، أما وجود المهيولى فوجود من الدرجة الدنيا . والفارق بينه وبين أفلاطون ، هو أن أفلاطون يجعل الصورة مفارقة للموجودات المحسوسة ، بينما أرسطو يجعل الصورة والمهيولى متصلتين ، وهو إنما يلجأ إلى هذا لأنه وجد أن المهيولى لا يمكن أن يكون لها وجود إلا إذا كانت الصورة موجودة معها ، لأنها المصدر لوجودها وماهيتها ، فإذا ذهب الماهية ذهب الباقي أو العرض ؛ والمهيولى عند أرسطو هي انفعال صرف تحري في التغيرات ، فلا يمكن إذن أن يكون لها وجود حقيقي ، إلا عن طريق الصورة ؛ ولهذا نرى أن وجود الصورة يجب أن يكون متصلاً دائماً أبداً بوجود المهيولى .

وهكذا نجد أن الخصائص التي ذكرناها عن هذا

في العصر الثاني يتجه إلى أصول المعرفة ، وأي هذه الأصول جذير بالثقة فيه ، وأي منهج يجب أن يسلكه الإنسان لكي يصل إلى معرفة الحقائق . فهناك إذن من ناحية ، مثالية تعارض تلك المادية المتغلغلة في العصر الأول ، ومن ناحية أخرى بحث في نظرية المعرفة يقابل الثقة العمياء بالحس كما كانت موجودة في العصر الأول أيضاً .

إلا أنه يجب ألا نفهم - من كون فلاسفة هذا العصر الثاني يقولون بأن الوجود الحقيقي هو وجود الماهيات أو التصورات أو المدركات - أن هؤلاء الفلاسفة نزعوا نزعة مثالية مطلقة وحسبوا الوعي أو « الأنا » هو كل الوجود - كما سنرى ذلك فيما بعد في الفلسفة الحديثة في المثالية الألمانية وبخاصة عند فشته - فإن مثل هذه المثالية المطلقة لم تظهر في بلاد اليونان ، كما أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن هذه المثالية أو هذه النزعة الذاتية في مقابل الموضوعية ، التي ظهرت جلياً عند فلاسفة هذا العصر الثاني تختلف اختلافاً بيناً عن الذاتية كما ظهرت في العصر الثالث : فإن الذاتية في هذا العصر الثالث جعلت النظر تابعاً للعمل وجعلت القيمة العليا للنظرات الأخلاقية أو للمسائل العملية ، بنينا على العكس من ذلك نجد أن ذاتية هذا العصر الثاني كانت تجعل النظر قبل العمل ، بل إنها أرجعت العمل كثيراً إلى النظر ، فنجد أن أرسطو يحسب أن الفضيلة الكبرى أو فضيلة الفضائل هي النظر ، وكذلك الحال سواء عند أفلاطون أو عند سقراط .

كما أنه يلاحظ أن فلاسفة العصر الثالث لم يعنوا بالطبيعيات أية عناية ، أما في العصر الثاني فإننا نرى أنه - على الرغم من أن سقراط لم يعن إلا بنظرية المعرفة والأخلاق - فإن أفلاطون قد جعل الطبيعيات جزءاً مكملًا للأخلاق ولنظرية المعرفة ، ولذهب في الوجود . ثم إن أرسطو امتد بالطبيعيات فأعطى لها أعظم صورة وصلت إليها حتى العصر الحديث . - كما أن فلاسفة العصر الثالث : إما أنهم أرادوا أن ينصرفوا عن العالم الخارجي ، وإما أنهم لم يجدوا من وسيلة إلا الخضوع التام لما تقتضيه الطبيعة ، وإما أن يكونوا متصوفة زهاداً . وعلى العكس من ذلك كان فلاسفة العصر الثاني لا يفرقون تفرقة كبيرة بين السياسة وبين الأخلاق ، فأفلاطون يعني كثيراً ببيان الصلة بين الأخلاق الفردية واجبات الدولة ، ويبحث كثيراً في واجبات الدولة ، وأرسطو يكرس جزءاً كبيراً من بحوثه للسياسة ، ويجعل السياسة مرتبطة بالأخلاق تمام الارتباط ، ومعنى هذا أن العصر الثاني لم يحاول

يعد للواحد وجود دون الآخر ؛ ونظرية المعرفة قد أخذت وضعها الصحيح ، وأضيف إليها - خصوصاً عند أرسطو - تحديد دقيق لمعاني الألفاظ ، ونظر إلى كثير من المشاكل الميتافيزيقية نظرة ثابتة واسعة تقوم على أساس الإدراك العقلي الصرف - بالقدر الذي استطاعوا به ذلك - لظواهر الوجود وما يخضع له من قوانين ؛ وبذا بلغت الفلسفة - بالمعنى الدقيق - أعلى درجة قُدِّر لها أن تبلغها في هذه الحضارة . ثم أضيف إلى الفلسفة البحث العلمي بمعناه الدقيق : فإلى جانب فلسفة التصورات التي بدأت بسقراط وبلغت نهايتها عند أرسطو ، نجد أن المنهج العلمي القائم على الملاحظة ، بل وعلى شيء من التجربة ، قد أخذ مكانة إلى جانب منهج التصورات أو المنهج الديالكتيكي .

إلا أنه إذا كانت الفلسفة قد بلغت عند أرسطو أعلى ما قُدِّر لها أن تبلغه ، فإن هذا ليس معناه أن المشاكل التي عرضت للفلاسفة اليونانيين قد وجدت حلها النهائي ، بل ظلت هناك عدة مشاكل تركتها هذه الفلسفة دون حل ، أو حلتها على نحو غير مُرضٍ . فهذه الثنائية بين الروح وبين المادة ، أو بين الهوى والصورة ، وهي الثنائية التي أكّدها أفلاطون إلى أقصى حد ، لم يستلح أرسطو - على الرغم مما قام به من نقد لمذهب أفلاطون - أن يقضي عليها ، بل ولا أن يخفف منها ، فأصبحت الفلسفة تبدأ دائماً من التصورات ، وتنتهي دائماً إلى التصورات . ثم إن الصلة - تبعاً لهذا - بين الجواهر المتحركة في الخارج ، وبين التصورات المناظرة لها في الذهن لم تُحل عند أرسطو على نحو مقنع . هذا إلى أن المنهج العلمي كان في الغالب مقصوراً على المنهج الديالكتيكي ، وهو منهج له من العيوب ما لكل فلسفة تصورية من عيوب التجريد المطلق ، وعدم إمكان الرجوع إلى التجربة ، وقيام تعارض شديد بين التجربة وبين التصور .

هذا إلى أن الفلاسفة اليونانيين جميعاً قد صدروا في كل أبحاثهم ونظرائهم في الوجود عن ثقة مطلقة في الموجودات الخارجية ، أي أنهم لم يشعروا بعد بما هناك من تضاد بين العقل - أو القوة المبركة - وبين الأشياء التي هي موضوع الإدراك ، وإنما كانوا يوقفون ، أو يعتبر أحق - لأن التوفيق لا يأتي إلا بعد التمييز - كانوا لا يميزون بين الذات والموضوع ، مما جعل فلسفتهم خليطاً من الموضوعية والذاتية . ثم إن البحث العلمي ، إذ قام على أساس فلسفة التصورات ، لم يكن من المستطاع أن يؤدي إلى نتائج ثابتة ؛ فالتقدم العظيم

العصر توجد كلها عند ممثلي هذا العصر جميعاً . إلا أن هناك مدارس صغيرة وجدت إلى جانب هؤلاء ، وانحرفت بعض الانحراف عن رؤساء المدارس التي هي تابعة لها . وهذه المدارس أشهرها ثلاثة بالنسبة إلى سقراط ، وواحدة بالنسبة إلى أفلاطون ، وواحدة أخرى بالنسبة إلى أرسطو . والمدارس الأولى الثلاث تسمى باسم المدارس نصف السقراطية وهي الميغارية والكلية والقورينية . أما مدرسة أفلاطون فهي الأكاديمية ، ومدرسة أرسطو هي المشائية . والشيء الذي يفرق بين هذه المدارس من ناحية وبين رؤساء هذه المدارس من ناحية أخرى هو أن هذه المدارس اتجهت مندفعة في تيار معين انحرف بها عن مؤسس المدرسة ، فجعلها أقرب إلى مدارس العصر الثالث منها إلى مدارس أو رجال العصر الثاني : فيعضها اتجه نحو ذاتية مغالية كما فعل الكليون مثلاً والقورينائيون ، واتجه بعضها إلى الأبحاث المنطقية وانصرف بها كثيراً عن الأبحاث الأخلاقية ، كما فعلت المدرسة الميغارية . أما مدرسة أفلاطون فقد تأثرت كثيراً بالمدرسة الفيثاغورية وانحرفت انحرافاً كبيراً عن روح مؤسسها . كذلك الحال في المدرسة المشائية ، فقد اتجه بعضها نحو الطبيعيات ولم يجمع بين الطبيعيات وبين المنطقيات والأخلاقيات كما فعل رئيس المدرسة ، وانصرف بعضها الآخر إلى الأخلاق واللاهوت على حساب بقية الفلسفة . ومن هذا كله نستطيع أن نقول إن هذه المدارس جميعاً كانت تياراً جانبياً إلى جانب التيار الكبير الذي مثله كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو .

خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الثالث

وصلت الفلسفة اليونانية إلى أعلى درجة استطاعت أن تبلغها عند أرسطو وأفلاطون . فالفلسفة الطبيعية قد أقيمت على قواعد ميتافيزيقية وأصبحت تكون نظرة شاملة في الوجود ، ولم يقتصر النظر على الناحية المادية من الطبيعة ، بل اعترف بوجود ثنائية مطلقة لا سبيل إلى القضاء عليها في داخل نظام الوجود ، وهي الثنائية بين الروح وبين المادة ، أو بين الهوى وبين الصورة . والفلسفة الأخلاقية قد تكونت وأصبحت ذات أساس ثابت بالنسبة إلى هذه الحضارة اليونانية ، إذ أُكِّم ما بدهه سقراط ، ولم تعد الأخلاق مجموعة من الأقوال المتناثرة التي لا تسري فيها وحدة ولا تقوم على قواعد ميتافيزيقية محدّدة ؛ وارتبط ما بينها وبين السياسة ، فلم

واضحاً إلا في دور المدنية ، فما يقوم من أبحاث حول الشخصية لا يوجد بالتالي إلا في الدور الأخير .

والحياة السياسية اليونانية كانت تؤذن بهذا أيضاً ، فبعد موقعة كيرونيا سنة ٣٣٨ ، فقد اليونانيون استقلالهم وفقدوا حريتهم الفردية ، وارتفعت بذلك الحواجز التي كانت تفصل فصلاً دقيقاً بين اليونانيين وبين التبريرين أو الأجانب . ثم جاء الإسكندر ففتح أبواب الثقافة اليونانية للشرق ، وفتح بذلك أبواب الثقافة الشرقية لليونانيين ، فحدث عن هذا الامتزاج بين الثقافتين مزيج جديد هو ما يسمى باسم « الهلينية » . وهذا التزاوج بين الثقافة اليونانية والثقافة الشرقية حدث نوع مما يسميه أشتينجر باسم « التشكل الكاذب » . فقد تقابلت هنا حضارتان ، أو بالأحرى تقابلت حضارة واحدة قد بلغت أوجها ، مع حضارة أخرى أو ثقافة قد انحلت منذ زمن طويل ، ولم تبق فيها إلا حياة ضئيلة . وحينئذ استطاعت الثقافة اليونانية في بادئ الأمر ، أن تفرض سلطانها : فبعد أن كان كانت الثقافة الشرقية قائمة ، انتصرت الثقافة اليونانية على الثقافة الشرقية . لكن - كما يحدث دائماً من امتزاج جنس أعلى بجنس أدنى - حدث فساد وانحطاط في مستوى الجنس الأعلى لحساب الجنس الأدنى .

وهكذا حدث بالنسبة إلى الحضارة اليونانية : إذ غزتها الحضارة الشرقية بما فيها من تهاويل وأمور تصل بالحوارق والسحر ، وما فيها من أديان - بالمعنى السحري الصوفي - فخفضت الثقافة اليونانية لهذه العناصر الأجنبية السحرية ، ومن ثم أخذت في الاضمحلال حتى أتت على نهايتها . وهكذا كان الاسكندر الأكبر - بفتحه لبلاد الشرق - محنة شديدة على الروح اليونانية ، لأنه أدخل فيها عناصر شرقية ، فمسخ تفكير الحضارة اليونانية ووضعها في قوالب لا تتلاءم مطلقاً مع طبيعتها ، فكانت نتيجة هذا التغير في الوضع السياسي أن تحولت النظرة من الوجود ومن الفكر ، إلى السلوك والعمل . فلم يعد المفكر ينشد من وراء تفكيره أن يُدرك مظاهر الوجود ، وأن يتبين ما فيه من قوى ، وأن يفسر ما تخضع له الطبيعة من قوانين ، وإنما أصبح كل همه - ما دام هذا كله لا يعنيه في شيء - أن يوجد لنفسه قواعد للسلوك . والمقصود بالسلوك هنا ، المعنى الضيق للكلمة ، أي سلوك الفرد بإزاء نفسه - إن صح هذا التعبير - بمعنى انكاف الفرد على ذاته ، ومحاولة إيجاد طمأنينة سلبية بالنسبة إلى نفسه . لأنه لما كان قد فقد حريته في العالم الخارجي ، فقد راح ينشد نوعاً من الحرية في العالم الباطن ؛ ولما كان قد فقد استقلاله

الذي لقيه العلم في العصر الحديث ، إنما يقوم على أساس إدخال التجربة والملاحظة في كشف الحقائق العلمية ، أما التصورات وتحليلها فهي خطوة ثانوية تأتي بعد التجربة والملاحظة . ومرجع هذا كله من ناحية إلى فلسفة التصورات ، ومن ناحية أخرى إلى عدم إدراك التعارض بين الذات وبين الموضوع .

إلا أن هذا التعارض بين الذات والموضوع كان يطبعه غريباً عن الروح اليونانية ، لأن من خصائص هذه الروح القول بالانسجام بين العالم الخارجي والعالم الباطن ، وبين العالم الأكبر وبين العالم الأصغر ، فلم يكن من الممكن إذاً ، مادام هذا في طبيعة الروح اليونانية أن يجد ما يخرجها عن هذا الوضع . ولهذا لم يكن مقدراً لهذا النقص أن يُصلح بعد أرسطو . أما المنهج العلمي ، فقد كانت تُعوزة الأجهزة التي يمكن بواسطتها أن تُعَيَّن الظواهر تعييناً دقيقاً . ولم يكن من شأن الروح اليونانية أن تدخل صناعة فنية بالمعنى الحقيقي ، ولهذا لم يكن مقدراً لها كذلك أن تنتج شيئاً ذا بال في الناحية العلمية ، أعني أن الذين تلو أرسطو ما كان لهم أن يزيدوا شيئاً يعتد به ، على ما فعله أرسطو ومن سبقه .

فهذان العيان إذاً - ونعني بهما عدم إدراك التعارض بين الذات والموضوع ، مما أتى إلى عدم تحليل طبيعة المعرفة ، وبالتالي طبيعة الوجود ، تحليلاً دقيقاً ؛ ثم عدم إقامة البحث العلمي على أساس الملاحظة والتجربة - ، نقول إن هذين العيين إذاً كان مقدراً لهما أن يظلا كذلك . فإذا كانت فلسفة التصورات قد وصلت عند أرسطو إلى أعلى درجة ، فلم يكن من المنتظر إذاً أن يقوم الفلاسفة الذين أتوا بعده بكشف جديد لا في الفلسفة العلمية ، ولا فلسفة الوجود ، ولا نظرية المعرفة . إنما كان عليهم أن يعنوا بدراسة مسألة لم تكن في الواقع بذات أهمية كبرى بالنسبة إلى دور الحضارة ، في الحضارة اليونانية ، ونعني بها مسألة الأخلاق . ويفهم من الأخلاق هنا ، الأخلاق الفردية ، أي المتعلقة بتحقيق السعادة للفرد أو للمجموع بوصفه مجموعة أفراد . فمثل هذه الفلسفة الأخلاقية التي تعتمد بالفردية وتنشد الخلاص ، لا يمكن أن توجد بشكل واضح في دور الحضارة ، لأن الإنسان في هذا الدور لا يستطيع أن يميز تمييزاً كبيراً بين الحياة العملية الخارجية ، وبين الفكر والحياة الباطنة . ومثل هذا التمييز هو الأساس في كل بحث أخلاقي فردي ، لأن الشعور بالشخصية - ونقصد بالشخصية هنا الذات المعرفة - لا يكون

هو الفضيلة الأخلاقية ! وهكذا نرى أنه حتى الذين عتوا بشيء من الطبعيات ، قد جعلوا مركز الطبعيات ثانوياً بالنسبة إلى مركز الأخلاق .

والخاصية الثانية - وهي انطباع الأخلاق بطابع جديد - نراها كذلك واضحة في هذه التيارات الثلاثة : فهذه الأخلاق الجديدة لم تكن أخلاقاً إيجابية - كما كانت الحال عند سقراط وأفلاطون وأرسطو من قبل - وإنما كانت أخلاقاً سلبية ، كل ما ترجوه أن تحقق للفرد شيئاً من الطمأنينة السلبية على صورة الأتركسيا عند الأبيقوريين ، وعلى صورة الخلو من الانفعال (أو الأباتيا) عند الرواقين ، ثم على صورة التوقف وتعليق الحكم والفعل عند الشكك . وتمتاز هذه الطمأنينة السلبية أولاً برجوع الإنسان إلى نفسه وانعكافه على ذاته ، وعدم عنايته بشيء يتصل بالخارج وبالكون الأكبر . وتمتاز ثانياً بأنها تنشأ الخلو من الانفعال وصفاء النفس من كل تأثيرات وجدانية ؛ كما تمتاز ثالثاً بأنها سلبية ، أقرب ما تكون إلى الصوفية الأخلاقية . وهذه الصفات نجدها واضحة كل الوضوح في هذه التيارات الثلاثة جميعاً .

هذا فيما يتصل بفقدان اليونانيين استقلالهم السياسي . وأما فيما يتصل بنفوذ الأفكار والثقافة الشرقية إلى الحضارة اليونانية ، فلإننا نجد أن هذا قد أنتج آثاراً عدة في التفكير الفلسفي . فقد امتاز هذا التفكير أولاً ببيل إلى الدين ، وليس المقصود بالدين هنا ، الدين كما كان يفهم من قبل في دور الحضارة اليونانية ، وإنما الدين هنا هو الأخلاق (اليونانية) منظوراً إليها من ناحية ضيقة ، بمعنى أن الدين هو وسيلة الخلاص . وفكرة الخلاص هذه من الأفكار التي تلعب الدور الأكبر في الدين على النحو الجديد ، ذلك لأن الدين بالمعنى القديم قد فُقد ، لأن الدور الذي نحن بصدده هو دور الإلحاد الملازم دائماً لدور المدنية . فلم يعد واحد من الفلاسفة يؤمن بالآلهة القدماء أو يؤمن بقوة عليا هي المثل الأعلى الذي يضع فيه الإنسان كل آماله . وإنما أصبح هؤلاء - تبعاً لنظريتهم الأخلاقية - ينظرون إلى الله بحسبانه وسيلة أو بوصفه عقفاً للخلاص الأخلاقي ، أعني أن الدين قد طبع بطابع أخلاقي صرف : وكان طبيعياً من أجل هذا أن تجمد الأفكار الشرقية المتصلة بالمتوسطات مجاًلاً واسعاً في تصورات هذا العصر الدينية . وعلى هذا بدأ الاعتراف بوجود هوة بين المتشاهي واللامتناهي يظهر .

السياسي ، فقد انصرف عن السياسة انصرافاً تاماً ، وأصبح يفرق بين السياسية والأخلاق ، فلم تعد السياسة واجبات المواطن وحقوقه . وإنما أصبحت مجموعة القواعد التي يصل الإنسان باتباعها إلى السعادة الفردية ؛ والسعادة هنا إنما هي الأطمئنان الشخصي .

ويذهب الروح القومية ، وفقدان الاستقلال السياسي ، لم يعد الفكر أو الفيلسوف ينظر إلى الوطن بحسبانه الوحدة الأولى التي يتجه إليها كل تفكيره ، ولم يعد يفرق بالتالي بين نفسه وبين الأجانب ، أي بين اليوناني والمتربر ، لكي يحافظ بهذا على الأبعاد - على حد تعبير نيتشه ؛ وإنما أصبح الفكر اليوناني - بعد أن فقد كل شخصيته - ينظر إلى جميع الناس بحسبانهم إخواناً ومواطنين عالمين - إن جاز مثل هذا التناقض في الحدود - أي أن اليوناني قد أصبح يعد نفسه غير مرتبط بمدينة ، وبالتالي خاضعاً لقوة خارجية لا يتبين مداها ، وهذا معناه أنه قد فقد بوجه عام كل شخصيته السياسية ولم يعد من الممكن أن يعنى بالسياسة بمعناها الحقيقي ، لأن السياسة بمعناها الدقيق لا يمكن أن يشتغل بها إلا من عرف الحرية واستطاع أن يوفق بين الأخلاق والسياسة ، وبالتالي أن يجعل الاثنين شيئاً واحداً ، فمن هنا نرى أن الانحياز في التفكير قد انصرف من النظر إلى العمل أولاً ، ثم إن هذا العمل قد امتاز بصفة جديدة وطابع خاص لم يكن معروفاً من قبل . وهاتان الخاصيتان نجدهما واضحتين كل الوضوح في المذاهب الفلسفية التي نشأت بعد أرسطو ، من رواقية وأبيقورية وشككية لأن هذه المدارس كلها قد انصرفت عن النظر الفلسفي الصرف وعن التفكير المجرد العاري عن العمل ، إلى الأخلاق العملية والسلوك .

وهذا ظاهر جداً بالنسبة إلى الأبيقوريين والشكك . فالأبيقوريون لم يعنوا عناية صحيحة بالمسائل الطبيعية ونظرية المعرفة ، والشكك كانوا أولى الناس بالآي يعنوا بشيء من هذا ، نظراً إلى أنهم كانوا يشكون في إمكان المعرفة المجردة ، ويقولون إن مقياس المعرفة هو العمل والتحقق في الواقع ، فكانوا تبعاً لهذا لا يقيمون أي وزن للتفكير النظري بمعناه الصحيح . أما الرواقيون ، فثلث عتوا بشيء من الطبعيات ومن نظرية المعرفة وخصوصاً المنطق ، فما كان ذلك إلا مقدمة ووسيلة للثبات الأولى وهي الفضيلة والأخلاق العملية ، لأن المعرفة الطبيعية أو المنطقية كانت عند الرواقين دائماً وسيلة إلى إيجاد الفضيلة الأخلاقية ، حتى إن المعيار في المنطق قد أصبح

«السلوى بالفلسفة». فيميز قلاً بين علم الله السابق، وهو لا يمكن أن يقال عنه إنه سبب إرادتنا، من إرادة الله. وتنبؤ الله تنبؤاً دقيقاً بأن يوداس الاسخريوطي سيخون المسيح ليس غدرًا ليوداس. لكن قلاً لا يخوض في مسألة: هل إرادة الله، ولا سبيل إلى إنكارها، تقضي على حرية اختيار الإنسان. إن مشيئة الله لا يعرفها الناس ولا الملائكة؛ ونحن نستند إلى الإيمان، لا إلى احتمالات البراهين العقلية.

والكتاب الثالث الجدير بالذكر هو كتابه: «الجدل» *Dialectica*، وهو كتاب مهم من حيث أنه هاجم منطق أرسطو. وقد طبع بعد وفاة قلاً بنصف قرن. فهو يطالب بالتخلص من التشقيقات الجوفاء في المنطق والمشاحنات اللفظية العابثة. ويقول: «دعنا نسلك مسلكاً أبسط وأكثر اتفاقاً مع الحس الطبيعي والاستعمال الشائع.» إن على الفلسفة والديالكتيك ألا ينحرفا عن أكثر طرق الكلام شيوخاً وبساطة. فمثلاً بدلاً من استعمال كلمة *entitas* نستعمل كلمة *res* (= شيء). ولا معنى لقول أرسطو إن موضوع ما بعد الطبيعة هو «الموجود بما هو موجود» لأن هذا يوهم أن الموجود يمكن ألا يكون موجوداً. واختزّ مقولات أرسطو العشر إلى اثنتين فقط هما: الكيف، والفعل. وانتقد كثيراً من الفروق التي وضعها المدرسيون في العصور الوسطى مثل: عيني ومجرد، هيولى وصورة، إلخ.

وفي كتابه «أناقات اللغة اللاتينية» يحلل استعمال كثير من الألفاظ اللاتينية.

مجموع مؤلفاته

نشر Eugenio Garin مجموع مؤلفاته مع مقدمة، في تورينو سنة ١٩٦٢.

مراجع

- Girolamo Maucini: Vita di Lorenzo Valla. Firenze, 1891.

- F. Gaeta: Lorenzo Valla, Filologia e storia nell'umanesimo italiano, 1955.

- J. Sandys: History of Classical Scholarship from the Sixth Century B. C. to the End of the Middle Ages, Vol. II, pp. 66- 70, 1908.

Lorenzo Valla

من رجال النزعة الانسانية في ايطاليا في عصر النهضة.

ولد حوالى سنة ١٤٠٧، وتوفي سنة ١٤٥٧ في روما.

كان ذا نزعة عقلية جريئة، كانت إرهاساً بكثير من الآراء التي ظهرت في الفكر الأوربي فيما بعد: في الدين، والمنطق، والفانون، وتطبيق النقد في الفلسفة والدراسات الكلاسيكية والتاريخية.

وقد تعلم في روما، ثم في فرنسة. وقام بالتدريس في أماكن كثيرة في إيطاليا. ووجد في نابلي في الملك ألفونس الخامس، ملك أرغون وصقلية حامياً وراعياً له، واتخذهُ كاتباً له، وكلفه بمفاوضات سياسية وهو الذي أنقذه من براثن محاكم التفتيش. وفي سنة ١٤٤٨ عيّنه نقولاً الخامس، البابا الذي اعتل عرش البابوية في سنة ١٤٤٨، سكرتيراً ورسولاً، وجنّد تعيينه البابا الذي خلصه.

وأول كتبه المعروفة لنا هو حوار «في اللذة» *De voluptate* (وقد اشتهر بهذا الاسم وإن كان المؤلف عنوانه بعنوان: «في الخير الحقيقي») وفيه يبين آراء الرواقين، والأبيقوريين والمسيحيين. وفيه يبين أن الأخلاق المسيحية أسمى من الأخلاق الرواقية والأخلاق الأبيقورية، لكنه في نفس الوقت يدافع عن آراء الأبيقوريين التي أساء الناس فهمها، وأبدى إعجاباً وتعاطفاً مع مذهب اللذة الأبيقوري. والمحاوّر الممثل للرواقية يدافع عن فكرة الشرف أو الأمانة *honestas* أو الفضيلة عند الرواقين. والمحاوّر الأبيقوري يحميه بشكل مسهب مدافعاً عن الطبيعة وعن النعمة ويقول إن النعمة هي اللذة. واللذة سيّدة بين وصفاتها، أما الفضيلة فهي مومس بين زوجات. ويدخل المحاوّر الثالث، الممثل للأخلاق المسيحية، في الحوار وينتقد رأي سابقه: الرواقى والأبيقوري، ويقرر أن المسيحي الحقيقي ينبغي عليه أن يزدري أعراض هذه الحياة الدنيا وأن يركّز على المسرات التي تنتظره في السماء، ولهذا فإن اللذات التي ينبغي على المسيحي أن ينشدها ليست لذات هذه الدنيا.

وفي أثناء وجوده في بلاط ألفونسو الخامس في نابلي (١٤٣٥ - ١٤٤٨) ألف قلاً محاوره بعنوان «في حرية الإرادة»، فيها يناقش آراء. بؤتيوس في حرية الإرادة التي عرضها في كتابه

ابيقورة

١٠- «في العلاج من الغضب».

نشرات ومراجع

طبع مجموع الرسائل الأخلاقية تحت عنوان «أخلاقيات» Moralia في باريس سنة ١٨٤١ (الأصل اليوناني مع ترجمة لاتينية)؛ كما طبع الأصل اليوناني في مجموعة توبنر Teubner في ليبنيسك في ٦ مجلدات كما طبع مع ترجمة انجليزية في مجموعة Loeb Classical Library في لندن.

- R.M. Jones: The Platonism of Plutarch. Menarha, Wisconsin, 1916.

- D. Bussi: Il pensiero morale, pedagogico, religioso di Plutarco. Firenze, 1927.

- K. Ziegler: «P. von Chaironea», in Pauly- Wissowa, XXI, Coll. 636- 962.

فلوطرخس

Plutarchus

مفكر ومؤرخ وفلسفة ومؤرخ سياسي يوناني، ولد في خيروني Cheronia (بإقليم بوثيا في اليونان) حوالي سنة ٤٦ بعد الميلاد، وتوفي حوالي سنة ١٢٧ بعد الميلاد.

تعلم الفلسفة على يد أمونيوس في أثينا وصار من أتباع الأفلاطونية. وفي الاسكندرية اتقن مناهج الفيلولوجيا. وزار روما مرتين على الأقل، لكنه أمضى معظم حياته في مسقط رأسه، خيروني، حيث تولى بعض الوظائف المحلية. وحوالي سنة ٩٥ بعد الميلاد صار كاهناً مدى الحياة في معبد دلف.

ويحتوي ثبث المؤلفات المنسوبة إليه على نحو من مائتي كتاب أو رسالة، لكن البعض منها منحول، كما أنه فقدت بعض مؤلفاته. وثاني أهمية بعض مؤلفاته من كونها حفظت مواد مأخوذة عن مؤلفات مفقودة لكتاب قدماء. ومؤلفاته كلها باليونانية.

أما من الناحية الفلسفية والدينية فقد كان فلوطرخس خصماً للمخرافات والأساطير وتولى الدفاع عن العبادات الوثنية بتأويلها تأويلاً فلسفياً وكان خصماً للرواقية وللأبيقورية، على السواء. والنزعة الغالبة عليه هي الأفلاطونية، لكنه مع ذلك تأثر ببعض آراء أرسطو والفيثاغوريين. واهتم بمشكلة الشر، فوجد الأصل فيه راجعاً إلى المادة. وأقر بوجود الجن وبدخلهم في شؤون العالم والناس.

وسمنا من مؤلفاته كتبه التالية في الفلسفة وتاريخها:

- ١ - «جنى سقراط» De genio Socrate.
- ٢ - «الآراء الطبيعية التي يرضى بها الفلاسفة» Placitis philosophorum وقد ترجمه إلى العربية قسماً بن لوقا، ونشرناه ضمن كتابنا: «في النفس» لأرسطو، ويعد من الكتب المنحولة على فلوطرخس.
- ٣ - «المسائل الأفلاطونية»
- ٤ - «مفارقات السرواقبيين» De Stoicorum repugnantiis.

٥ - «في الفضيلة الأخلاقية».

٦ - «في الفضيلة والريضة».

٧ - «في أنه يمكن تعلم الفضيلة».

٨ - «مأدبة الحكماء السبعة».

٩ - «ولا يمكن المرء أن يعيش سعيداً إذا اتبع مذهب

فن

John Venn

منطقي انجليزي، ولد في دريبول Drypool (في إقليم Hull) في سنة ١٨٣٤، وتوفي في سنة ١٩٢٣. تعلم في كلية Casius في كمبرج من سنة ١٨٥٣ إلى سنة ١٨٥٧. وصار زميلاً وبقي في هذه الكلية طوال ٦٦ سنة، إلى يوم وفاته، وكان رئيساً لها في العشرين سنة الأخيرة من إقامته بها. ورئيس كاهناً في سنة ١٨٥٨ وعمل كاهناً في نواح قريبة من لندن. لكنه عاد إلى كمبرج مدرساً في كلية Casius في سنة ١٨٦٢، وقام بتدريس العلوم الأخلاقية. وتزوج في سنة ١٨٦٧. لكنه تأثر بعلاقاته مع هنري سدجوك ولا أدوين آخرين في جامعة كمبرج، كما تأثر بكتابات أوجستين دي مورجن، وبول، وأوستن Austin وجون استور مل، فحاول اهتمامه من اللاهوت إلى المنطق. وفي سنة ١٨٨٣ تخلى عن وظيفته الدينية، لكنه لم ينسحب نهائياً من الكنيسة.

وأهم مؤلفاته هي:

١ - «منطق الحظ» The Logic of chance ، لندن سنة

١٨٦٦؛

وقام بالدفاع عن ظاهريات هسرل ضد هجوم أنصار الكنتية الجديدة، وذلك في مقال نشره في سنة ١٩٣٣ بعنوان: «فلسفة الظاهريات عند هسرل في مواجهة النقد المعاصر».

ثم أخذ يشق طريقه الخاص: فغني بتحليل فكرة الصورة، وذلك في بحث بعنوان: «الامتثال والصورة» (سنة ١٩٣٠)، ثم في نقده نظرية أفلاطون في المحاكاة وموضوع المرأة، وذلك في بحث بعنوان: «اللعب بوصفه رمزاً للعالم» (سنة ١٩٦٠).

وأصدر بحثاً عن «فلسفة نيتشه» (سنة ١٩٦٠)، وفيه قرر أن محور فلسفة نيتشه هو «التقابل بين الوجود والصور» وحول هذا المحور تدور الموضوعات الأساسية في فكر نيتشه: موضوع المعادلة الانطولوجية الأساسية وهي: «الموجود = القيمة، وموضوع إرادة القوة، وموضوع العمود الأبدى، وموضوع موت الله، وموضوع الإنسان الأعلى».

وأشرف على سمينار عن هيرقليطس، بحضور هيدجر، خلال شتاء سنة ١٩٦٦ - سنة ١٩٦٧ في جامعة فرايبورج. وقد ميز هيدجر بين الطريق الذي اتخذه هو، والطريق الذي اتخذه فك في تفسير هيرقليطس، فقال مخاطباً فك: «إن طريقك في تفسير هيرقليطس يبدأ من النار ويمضي إلى اللوغوس، أما الطريق الذي اتبعه أنا فيبدأ من اللوغوس ليمضي إلى النار».

(«هيرقليطس» ترجمة فرنسية ص ١٥٧، باريس، جاليمار، سنة ١٩٧٣).

وله في الظاهريات وهسرل دراستان أخريان: دراسة في «التحليل القصدي» (نشر في مجموع بعنوان: «المشاكل الحالية في الظاهريات»، سنة ١٩٥٢ عند الناشر دكلييه دي براوش، ودراسة بعنوان: «فلسفة هسرل الأخيرة في فترة فرايبورج» [نشر في كتاب: «ادموند هسرل (١٨٥٩ - ١٩٥٩)»].

ونذكر من مؤلفاته الأخرى:

- «المتافيزيقا والموت»، اشتوتجرت، سنة ١٩٦٩.
- ويحتوي على محاضراته في الفصل الدراسي الثاني سنة ١٩٦٤.
- «المكان، والزمان، والحركة»
- «الوجود، والحقيقة، والعالم»
- «الكل واللاشيء».

٢- «المنطق الرمزي» Symbolic Logic، لندن سنة

١٨٨١

٣- «مبادئ المنطق التجريبي أو الاستقرائي» The Principles of Empirical or inductive Logic، لندن سنة

١٨٨٩.

وسهامه الرئيسي هو في المنطق ومناهج البحث العلمي. وفي كليهما تابع جورج بول، وجون استورت مل، وقد دافع عن كليهما ضد هجوم استانلي جفونز من ناحية، وهجوم المناطق المثاليين من ناحية أخرى (برادلي، بوزنكيت). ويذكر له خصوصاً ابتكاره لأشكال هندسية للتعبير بها عن القضايا، ومنها ما يعرف بشكل فن (راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي»).

وفي «منطق الحظ» يقرر أن احتمالية الأحداث لا تقوم في مقدار الاعتقاد الذي من المعقول أن نوليه للأحداث، بل في الوفرة الإحصائية لحدوثها في الصنف الجنسي للأحداث التي تنسب إليها. ويعني آخر يقرر أن العالم يشتمل على سلسلة من الأحداث المشابهة التي يمتزج فيها عدم الاطراد في تلك الخواص مع الانتظام «في نهاية المطاف». فالقول باحتمال غط ما من الأحداث مرده إلى القول بوفرة حدوث تمثيل إليها هذه الأحداث. ولهذا فإن هذا الاحتمال ليس أمراً ذاتياً، بل هو أمر موضوعي تجريبي.

مراجع

- J. A. Passmore: A Hundred Years of philosophy. London, 1957, pp. 134-6.

- J. M. Keynes: Treatise on Probability. London, 1921.

فك

Eugen Fink

من أتباع ظاهريات هسرل، ألماني.

ولد في كونستانس في سنة ١٩٠٥، وتوفي في يوليو سنة ١٩٧٥.

تتلمذ على هسرل في جامعة فرايبورج - أن - بريسجاو. (جنوبي ألمانيا)، وصار مساعداً له. وقام بالتدريس في جامعة كيلن، ثم عاد أستاذاً في جامعة فرايبورج - أن - بريسجاو.

وعنده أن «الواقع هو التحقيق الذاتي للقيمة المطلقة»
والمتافيزيقا ينبغي ألا تقتصر على الفروض المستمدة من نتائج
العلم، بل عليها أن تضع فروصاً من المبادئ الكلية للواقع
وأن تتأدى إلى المطلق.

ومن مؤلفاته: «نظرية المعرفة عند كنت محللة وفقاً
لمبادئها الأساسية» (ليبتسك، سنة ١٨٧٩)، «حول إمكان
المتافيزيقا» [همبرج وليبتسك سنة ١٨٨٤]، «التجربة والفكر»
تأسيس نقدي لنظرية المعرفة (ليبتسك، سنة ١٨٨٦)؛
«مشاكل عصرية في علم الجمال» (منشن، سنة ١٨٩٥)؛
«علم جمال ما هو مأساوي» (منشن، سنة ١٩٠٠)؛ «مذهب
علم الجمال» في ٣ أجزاء (منشن، ١٩٠٥-١٩١٤).

مراجع

- Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, I, Leipzig, 1921.
- O. Hallesby: Joh. Volkels Erkenntnistheorie. Erlangen, 1969.

فورليندر

Karl Vorländer

مؤرخ للفلسفة الألماني. ولد في ماربورج في ٢ يناير سنة
١٨٦٠، وتوفي في مونستر في ١٢/٦/١٩٢٨. وكان أستاذاً
للفلسفة في مونستر منذ سنة ١٩١٩.

وكان اشتراكياً. ولهذا حاول إثبات وجود ارتباط
ضروري بين كُنت - وكان هو ينزع منزع الكنتية الجديدة -
وبين كارل ماركس. وسعى إلى اتمام الاشتراكية الماركسية
بأخلاق مستمدة من فلسفة كنت، إذ في ذلك الأساس لاختلاق
اشتراكية بالمعنى العلمي.

ومن أهم مؤلفاته:

- «إمانويل كنت»، في جزئين، ليبتسك، سنة ١٩٢٤.
- «كارل ماركس» ليبتسك، سنة ١٩٢٩.
- «تاريخ الفلسفة»، في مجلدين، ليبتسك، سنة ١٩٠٣.

مراجع

- Claude Roëls: «Eugen Fink (1905- 1975)», in Les Etudes Philosophiques, Janvier- Mars 1976, pp. 117-118.

فوجت

Karl Vogt

عالم حيوان ألماني، ولد في جيسن في ٥ يوليو سنة
١٨١٧، وتوفي في جنيف في ٥ مايو سنة ١٨٩٥ كان من غلاة
المادية، وهو القائل إن المخ يفرز الفكر، كما يفرز الكبد
الصفراء. ووقع في مساجلة حادة مع ر. فجنر R. Wagner
سجلها في كتابه «إيمان الفحام والعلم. مساجلة صدر. فجنر»
(جيسن، سنة ١٨٥٤). ومن مؤلفاته الأخرى: «رسائل
فسيولوجية» (اشتوتجرت سنة ١٨٤٥ - سنة ١٨٤٧)؛ «صور
من حياة الحيوان»، فرنكفورت سنة ١٨٥٢؛ «محاضرات في
الإنسان»، جيسن سنة ١٨٦٣؛ «من حياتي»، اشتوتجرت سنة
١٨٩٦.

مراجع

- J. Jang: Karl Vogts Weltanschauung. Paderborn, 1915.
- H. Mistelli: Karl Vogt. Zürich, 1938.

فولكلت

Johannes Volkelt

فيلسوف ألماني ولد في Biala- Bielitz (في إقليم
غاليسيا) في ٢١ يوليو سنة ١٨٤٨، وتوفي في ليبتسك في ٩
مايو سنة ١٩٣٠.

تعلم في فينا وينا وليبتسك، وصار مدرساً للفلسفة في
جامعة يينا في سنة ١٨٧٦، ثم أستاذاً في جامعة بازل
(١٨٧٩ - ٨٩)، وفورتسبورج (١٨٨٩ - ٩٤)، ثم في
ليبتسك حتى سنة ١٩٢١.

تأثر بهيجل وأدوردفون هرتمن في الميتافيزيقا، ويشوبهور
والرومتيك الألمان في علم الجمال، ويكنت في نظرية المعرفة.

فورييه

بالاقتناع والبرهان العلمي.

واستاء النجاة فرّ إلى بيزانسون Besançon مسقط رأسه، وقام بحمايته زوج أخته وكان رئيساً للجنة الثورية في بيزانسون. واضطر فورييه إلى الانخراط في سلك الجندية في الفرقة الثامنة للفرسان المطارين Chasseurs à cheval، وبقي في الخدمة العسكرية بضعة أشهر سيتذكرها حين يصف الأعمال الكبيرة للجيش الصناعية في مدينته الفاضلة، الفالانستير Phalanstère.

ولما سُرّح من الجندية بعد أشهر قليلة بسبب اعتلال صحته، وضع مشروعاً لتغيير المصالح المالية في الجيش (وكان الكثيرون قد كوّنوا ثروات طائلة على حسابها!). وقدم هذا المشروع إلى حكومة الإدارة Directoire، لكن مشروعه لم يُلتفت إليه.

وفي سنة ١٧٩٦ عمل فورييه مندوباً لبقال في مرسلها، كلّفه بمهمة غريبة هي أن يلقي في البحر شحنة من الأرز، مضارباً على حدوث أزمة غذائية. وفي سنة ١٨٠٠ نراه يعمل سمساراً في ليون Lyon. وبدأت حينئذ شهرته، لأنه كان يكتب مقالات في جريدة Bulletin de Lyon. وفي ١٧ ديسمبر سنة ١٨٠٣ تكهن في إحدى المقالات بحدوث اضطرابات سياسية كبيرة وبقامة تحالف ثلاثي أوروبي من فرنسا والنمسا وروسيا، من الممكن أن ينتهي بحرب بين فرنسا وروسيا.

وفي هذه الفترة بدأ فورييه يخطط لمشروعه الإصلاحية الكبير. فأرسل في ٤ نيفوز nivose سنة ١٢ (بتقويم الثورة الفرنسية) رسالة مطوّلة إلى وزير العدل، عُرفت باسم «رسالة إلى القاضي الأكبر» عُرض فيه الخطوط الجوهرية لمشروعه الطوباوي الفالانستيري.

وقد صدق ميشليه Michelet حين قال إن «ليون Lyon هي التي ضيعت فورييه». ذلك أن مدينة ليون كانت في ذلك الوقت تعج بالعمال الفقراء البائسين إلى أقصى حد فقد كان أجر العامل اليومي آنذاك لا يزيد عن خمسة عشر سنتياً، بينما كان الكيلو من الخبز يساوي عشرة سنتيمات. وفي نفس الوقت كثرت فيها الجمعيات المتفاوتة في السرية: من دعاة الإصلاح، والثيوصوفيين والإشراقين Illuministes من كل نوع. والناس «المتدينون» على حد تعبير فورييه: «يزدادون غنى بالأوهام كلما زاد فقرهم في القدرة». إن الشقاء

Charles Fourier

مصلح اجتماعي فرنسي

ولد فرانسوا - ماري - شارل فورييه في مدينة بيزانسون (في شرقي فرنسا قرب سويسرة) في ٧ أبريل سنة ١٧٧٢، وكان أبوه تاجراً في الأجواخ والمطور، واختير في سنة ١٧٧٦ رئيساً للمحكمة التجارية في بيزانسون، وتوفي هذا الوالد في سنة ١٧٨١

وتعلم شارل في مدرسة بيزانسون الثانوية، وبعد ذلك أودع عند تاجر في ليون للتمرين على الأعمال التجارية، وواصل التمرين في باريس وروان. وفي إثر ذلك عين مستخدماً لدى تاجر كبير في ليون في سنة ١٧٩١. وهياً له عمله فرصة الأسفار في شتى أنحاء فرنسا: فزار مرسلها وبوردو، وخارج فرنسا: فزار هولنده وألمانيا. وفي سنة ١٧٩٣ وقد بلغ سنّ الرشد (٢١ عاماً) عاد إلى بيزانسون ليستلم ميراثه من أبيه ومقداره أربعون ألف فرنك، وكان أبوه قد نصّ في وصيته على أن يتسلم ابنه هذا المبلغ بشرط أن يعمل في التجارة. وبعد استلامه ميراثه سافر إلى ليون وأراد أن يشتغل بتجارة خاصة به. فاشترى بالمبلغ قطعاً وأرزاً وسكراً وبناً. وكان في ليون في ذلك الوقت اضطراب سياسي شديد. وكانت الطبقة الوسطى تنتسب إلى حزب الجيرونديين، ولها السيادة على المدينة، بينما كان الحزب الآخر المتطرف ضعيفاً، فقامت حكومة «الميثاق» Convention المحكمة آنذاك في باريس بمحاصرة المدينة، وصادر أهل ليون المتاجر في المدينة، ومنها متجر فورييه، للاستعانة بالبضائع في الدفاع وتأمين المستشفيات والمحاربين المحاصرين. وكان هذا هو سبب خراب فورييه وإفلاسه، بحسب ما يقوله مترجم حياته Pellarin وهناك رواية أخرى تقول إن السبب في ضياع معظم ثروة فورييه هو غرق سفينة في ليغورنو كانت محملة ببضائع لحسابه، وذلك في سنة ١٧٩٩.

ومعها يكن السبب الحقيقي في خرابه، فإنه لما دخلت قوات حكومة «الميثاق» Convention مدينة ليون، صار فورييه في خطر أكيد لأنه كان متهماً بأن ميوله مع أعداء الثورة الفرنسية. ولهذا السبب تكونت لدى فورييه كراهية شديدة عميقة للثورات وأعمال العنف والإرهاب وأصبح يؤمن إيماناً جازماً بأنه لا سبيل إلى «تغيير الحياة» وإصلاح المجتمع إلا

الكونيات إلى نقد المجتمعات المتمدنية، إلى التكهّنات الاشراقية، إلى النظريات الاقتصادية، أو تنبؤات غريبة عن تغيرات شديدة في أحوال الجو في مختلف الأصقاع، وعن خلق أنواع جديدة من الحيوان، كل هذا إلى جانب الإعلان عن اصلاحات جذرية في المجتمعات البشرية ووصف رؤى طوباوية لما سيجري في «المدن الخيالية المثالية» التي سماها باسم: الفلنستيرات Phalanstères.

وتقوم آراء فورييه في الاصلاح على أساس نقده للمدنية فقد رأى في المدينة نقائص عديدة وعقبة، النزاع بين الجنسين: فالمرأة ضحية، ولكنها بدورها تنتم لنفسها من الرجل بالكذب وعدم الامانة الزوجية مما يولد ألواناً جديدة من الاضطرابات في حياة الإنسان؛ والنزاع بين الآباء والأبناء وعلى وجه العموم: النزاع بين الأجيال مما يولد منازعات وانفعالات، وشهوات: فالشباب يطلبون الغرام، والرجال يطلبون المجد، الأولون تحركهم العواطف الغرامية، والآخرين تحركهم المطامع والمطامع. والرجال يريدون فرض سلطانهم على الشباب، فيحاول هؤلاء الانتقام عن طريق التمرد والثورة والعنف.

وقد فضل فورييه هو في محاولة دراسة «مغايرة» *aliénation* الإنسان من كل النواحي في المدنية: خصوصاً في النواحي العاطفية، والنواحي الاقتصادية. ويتساءل فورييه: كيف يمكن التخلص من تناقضات هذه المدنية؟ وكيف يمكن وضع حدّ لهذه الآلام وهذه الحرب الضروس المستمرة بين الفقراء والأغنياء، بين الشباب والشيوخ، بين الأبناء والآباء، بين النساء والرجال؟

ليس هناك إلاّ أحد حلين: الحل الذي يقترحه الأخلاقيون؛ والحل الذي يقترحه العلم الديني والاجتماعي الذي أسسه (أو خلقه) فورييه. فالأخلاقيون يطالبوننا بكبت الوجدانات وضبط الشهوات ابتغاء عدم الاضرار بالغير، ويطالبوننا بالتضحية بالذات في سبيل الآخرين، وياحتمال الألم بدلاً من إحداث الألم في الآخرين. وهم يدفون من هذا إلى إقرار السلام بين الناس. لكن ليس من المفارقة أن نطلب السلام بين الناس عن طريق حربنا لأنفسنا؟! إن الأخلاق - هكذا يقول فورييه - ليست إلاّ «عنفاً مزوّفاً» *une violence fardée* والقيمة التي نغزوها إلى الأخلاق ليست إلاّ إقراراً بأننا لم نستطع حتى الآن أن نحدث الانسجام بين الوجدانات. ويرد فورييه على اتهام الأخلاقيين له بالطوباوية بأن يرّد عليهم

الاجتماعي الذي ولده التقدم الصناعي في مدينة ليون قد دفع البائسين والمحرومين إلى نشدان السلوى في التهاويل الثيوصوفية والأحلام الطوباوية.

ويقترض بعض الباحثين أن بعض هذه الجمعيات السرية أو شبه السرية كانت تضم فساقاً *Libertins* يمارسون حرية الجنس. ويفسّرون بذلك كون فورييه، في «فلنستيره» يدعو إلى الحرية الجنسية، وأنه عرض مثل هذه الآراء في كتابه «دنيا الغرام الجديدة».

وفي سنة ١٨٠٨ نشر فورييه كتاباً ضخماً بغير ذكر اسم مؤلفه والتعمية في مكان طبعه (إذ ورد على الخلاف، لبيتسك، سنة ١٨٠٨) ويقع في ٤٨٥ صفحة (من قطع الثمن) - عنوانه: «نظرية الحركات الأربع والمصائر العامة». وهو أول كتاب كبير يؤلفه ويعرض فيه مذهبه بالإسهاب والتفصيل. بيد أن هذا الكتاب الغريب لم يحظ بأي نجاح.

وبان الأيام المائة (وهي الفترة التي عاد فيها نابليون بعد نفيه إلى الب إلى هزمته النهائية في ووترلو-الفترة من أول مارس سنة ١٨١٥ إلى ٢٢ يونيو سنة ١٨١٥) كان فورييه موظفاً صغيراً في عمدية ليون.

وخلال السنوات الأولى من إعادة الملكية (ابتداء من سنة ١٨١٥)، كان فورييه نشطاً في الانتاج العقلي. فأنتم تحرير كتابه «البحث في التجمع الأهلي الزراعي» الذي سينشره بعد ذلك في سنة ١٨٢٢ في بيزانسون، وسيعيد طبعه في سنة ١٨٣٤ تحت عنوان جديد هو: «نظرية الوحدة الكونية».

وفي سنة ١٨٢٩ أصدر كتاباً آخر بعنوان: «العالم الجديد الصناعي والجماعي» *le nouveau monde industriel et sociétaire*. وابتداء من سنة ١٨٣٠ وثق صلاته مع أتباع سان سيمون؛ بيد أنه كان يكره فهم «هلوانياتهم الكهوتية» وما لبث بعض أنصاره أن أحدثوا انشقاقاً داخل الحركة سان سيمونية. وبفضل هؤلاء التلاميذ حظي فورييه في أخريات عمره ببعض الشهرة. وتوفي فورييه في ٩ أكتوبر سنة ١٨٣٧.

آراؤه الفلسفية

مؤلفات فورييه - إلى جانب غرابة عناوانها - غريبة التصنيف: فهي سيرة التأليف، حافلة بالتكرار، رديئة العبارة، مشوّشة الموضوعات: يتوالى فيها الكلام من

٤ - ويفضّل التّساوت في الثروات لأنّه حافز على المزيد من الإنتاج وتحسين نوعه، فهذا أفضل من المساواة في الفقر. لكنّه في الوقت نفسه يدعو إلى تأمين حد أدنى من مستوى المعيشة لكل الناس على السواء.

٥ - ويشجع على بقاء حافز الربح، إشباعاً لشهوة الطموح عند الإنسان، ودافعاً لزيادة الإنتاج وتحسينه. ويجب ضبط عملية الربح على نحو يؤدي إلى زوال التنازع بين المصالح المتباينة (للمتجّين والمستهلكين، لأرباب العمل والعمال). فمثلاً الأطباء في فلنستير يتقاضون نسبة مئوية من دخل الفلنستير، وتزايّد هذه النسبة بقدر ما يقل عدد المرضى، نتيجة لتطبيق الطب الوقائي.

ويمكّن هذا بياناً حاسماً لكون مذهب فورييه يختلف اختلافاً تاماً عن الماركسية وعن الاشتراكية بعامّة.

تنظيم الفلنستيريات:

اشتهر فورييه بأنّه الداعي إلى تقسيم المجتمع إلى تجمّعات مستقلة أطلق عليها اسم Phalanstères. وكلمة فلنستير - وقد نحتها فورييه من الكلمتين: Phalange = تجمع، جماعة + monastère = دير - تدل على الوحدة الاجتماعية التي سيتألف منها المجتمع الجديد الذي ينادي به.

فقد رأى أنّ «الدولة» مفهوم واسع جداً ومؤسساتها سرعان ما تتخذ سلطاناً هائلاً مجهول الهوية خالياً من الإنسانية.

ومن ناحية أخرى وجد أنّ الأسرة خلية اجتماعية ضيقة جداً من شأنها أن تولّد العصبية والخزازات، وفي الوقت نفسه ليس لها من السعة والموارد ما يكفل لها المعاش وحماية أبنائها ضد الأخطار الكبيرة التي تتعرض لها.

لهذا رأى أنّ من الواجب تصوّر خلية اجتماعية أوسع من الأسرة وأضيق من الدولة، وهذه الجماعة هي التي سماها phalange (= تجمع). وقام فورييه بحسابات علمية دقيقة - لم يكشف لنا عن سرّها - بموجبها قرّر أنّ كلّ «فالانج» أو «تجمّع» يجب أن يتألف من ١٦٠٠ فرد تقريباً، وهذا العدد قد تحدّد بحسب المهن وبعض الخصائص الناجمة عن التراكيب الوجدانية التي تؤلف الطابع الأصلي لكل فرداً.

والفكرة الأساسية في مشروعه هذا هي إمكان إشباع كلّ الأذواق حتّى الشاذة منها. ويلجّ فورييه في توكيد اختلاف

حجّتهم فيقول: «بل الأخلاق هي الطوباوية utopie... لأنها هي الحلم بالخير دون تقديم الوسيلة لتحقيقه ودون منهج فعّال». والقاعدة الأخلاقية لا تتركها في النهاية إلا الخيار بين أمرين: اليأس، أو الفئق. «إن الأخلاق تقود إلى الدمار كلّ من يحاول تطبيق مبادئها بدقّة، بينما هي تؤدي إلى نجاح من يتخذ منها قناعاً ولا يتخذ منها مرشداً ودليلاً». ويبيّن ذلك أنّ من المستحيل القضاء على الغرائز والشهوات. وتجربة الثورة الفرنسية دليل قاطع على إخفاق الحل الأخلاقي. والنتيجة لهذا أنّه يجب ألا نقرض على الطبيعة الإنسانية بالفقر والقوة نطّم المجتمع «المتمدّين». (وكلمة «متمدّين» لها دائماً عند فورييه معنى مستهجن) بل ينبغي تغيير نظم المجتمع لتساير الطبيعة الإنسانية. إنّ فورييه لا يريد أن يغيّر الطبيعة الإنسانية، بل يريد أن يغيّر النظم الاجتماعية لتتواءم مع هذه الطبيعة الإنسانية.

ولهذا فإنّ الحل الثاني، وهو الذي يدهو إليه «العلم الديني أو الاجتماعي» يقوم في إشباع شهوات الجميع في إطار الانسجام الكوني. ومن هنا يستهدف التنظيم الفلنستيري إلى إشباع الشهوات الأساسية الاثني عشرة وهي: خمس شهوات حسية تتعلق بالحواس الخمس، - وأربع شهوات عاطفية وهي: الصداقة، والحب، والطموح، والمواطف الأسرية، - وثلاث شهوات توزيعية هي: شهوة الدسّ التي هي مصدر للتنافس وبالتالي للثراء، وشهوة المزج (مثل المزج في الحب بين الشهوة الجنسية والمتعة الروحية)، وشهوة الفراشة Papillon أي شهوة التغيير (مثلاً من نظام العمل في الفلنستير أن تشغل المجموعة في التجارة لمدة ساعة، وبعدها تشغل في حرفة أخرى، وهكذا).

وها هنا ينبغي أن نؤكد أنّ المجتمع الذي يدعو إلى إجماعه فورييه لا يشبه في شيء المجتمع الذي تدعو إليه الماركسية، أو الاشتراكية بوجه عام:

١ - فإنّ فورييه يقرّ بالملكية الخاصة لأدوات الإنتاج.

٢ - ويطلب بتوزيع الأرباح بين المساهمين في الإنتاج بنسبة مئوية محدّدة. وهؤلاء المساهمون هم الرأسماليون المساهمون في تمويل الإنتاج، والمخترعون والعلميون، والعمال المتفانون للأعمال.

٣ - وهو يطلب بزيادة الإنتاج باستمرار ابتغاء رفع مستوى المعيشة.

مراجع

- Ch. Pellarin: Charles Fourier, Sa vie et sa théorie Paris, 5^e édition augmentée, 1871.
- H. Bourgin: Fourier. Contribution à l'étude du socialisme français, Paris, 1905.
- H. Bourgin: Etudes sur les sources de Fourier, Paris, 1905.
- Emile Lehon: Fourier aujourd'hui. Paris, 1966.
- Ondré Vergez: Fourier. Paris, P.U.F., 1969.

فولتير

François Marie Arouet de Voltaire

كاتب ومفكر فرنسي شهير.

ولد في باريس في ٢٤ نوفمبر سنة ١٦٩٤، وكان أبوه موظفاً في غرفة المحاسبات. ولما بلغ التاسعة من عمره دخل كلية لوي - لو - جران، التي كانت تابعة للطريقة اليسوعية. وبعد تخرجه فيها وهو في السابعة عشرة أراد منه أبوه أن يدرس القانون ليصبح محامياً، لكنه تبرم بدراسة القانون. وعمل في حاشية مركز دي شاتونيف Marquis de Châteauneuf، سفير فرنسا في هولند. لكنه وقع في غرام فتاة فرنسية بروتستنتية مهاجرة كانت تعيش في لاهاي (هولند)، مما أدى إلى إرجاعه إلى باريس، فاستأنف دراسة القانون في مكتب عام، لكنه لم يكتسب هناك طويلاً. ودخل في مسابقة شعرية لنيل جائزة الأكاديمية الفرنسية، فلم يفر بها، لكنه هجا الفائز هجاءاً لاذعاً بقصيدة أذاعت شهرة فولتير. واتهم بهجاء الوصي على العرش، دوق دورليان، فنفي من باريس طوال عدة أشهر، وذلك في سنة ١٧١٦. وفي سنة ١٧١٧ - سنة ١٧١٨ هجا الوصي هجاءاً مقذعاً واتهمه بأبشع الجرائم، فأودع في سجن الباستيل لمدة أحد عشر شهراً. وخلال سجنه أعاد كتابة مسرحية «أوديب»، وشرع في نظم قصيدة تدور حول هنري الرابع، واتخذ اسماً مستعاراً هو الذي عرف به فيما بعد: فولتير. ومثلت مسرحية «أوديب» في سنة ١٧١٨ فالت نجاحاً هائلاً. لكن مسرحياته التالية لم تظفر بالنجاح. وأتم ملحمة الشعرية عن هنري الرابع، لكن السلطات رفضت الإذن بنشرها لأن فيها تمجيداً للبروتستنتية وللنجاح الديني.

الأذواق في الطعام ولهذا نراه يقرر أنه لا بد لكل «فنان» (= تجمع) من الحصول على ما لا يقل عن سبعة وعشرين نوعاً من الخبز من أجل إرضاء كل الأذواق في «عشاء منسجم».

وفي الفلنستير يلعب الإشباع الجنسي دوراً لا يقل أهمية عن دور لذائذ المائدة. ويسترسل فولتير في هذا الموضوع ويغوص في تفاصيل تتناقى مع القوانين المرعية - آنذاك واليوم أيضاً - ليتمكن أعضاء الفلنستير من تحقيق شهواتهم الجنسية وحتى تلك التي ينجلون من الإفصاح عنها، ولكنهم ينطلقون إلى تحقيقها سراً. فنجدته يشير إلى اللواط والسحاق والاستمتاع بالرؤية الجنسية، والسادية، والمازوخية، والعريضة الجماعية orgies إلخ إلخ. والناس الذين يشاهدون ما يجري في مجتمع «الترخص» الحالي لا يدهشون بما قاله فولتير ولا ينظرون إليه على أنه تهجمات إنسان شاذ مصاب بداء الجنس. أما في ذلك الوقت وإلى وقت قريب جداً لا يتجاوز عشرين سنة، فقد كان ينظر إلى كتابات فولتير في هذا الباب على أنها هلوسة مجنون بالجنس. ولو قورن ما قاله بما يقوله في هذه الأعوام الأخيرة «مفكرون» وأطباء، مثل هيربرت مركوزة والدكتور لارس الرستم Dr. Lars Ullerstam الطبيب السويدي (في كتابه: «الأقليات الجنسية» ترجمة فرنسية، باريس سنة ١٩٦٥) لبدأ عتسماً عفيفاً عافطاً!

ويعتقد فولتير أن الإنسان الذي يستمتع بكل ما يهوى من ملذات ويتنقل من شهوة إلى شهوة، سيحضر طوال حياته بالانسجام، وبالحضور المعني الملموس للعناية الكلية. وعند فولتير أن البرهان الوحيد المقنع على وجود الله هو السعادة، والسعادة هي الاستمتاع بإشباع كل الشهوات.

مؤلفاته

- Théorie de quatre mouvements et des destinées sociales, Lyon, 1808.
- Traité de l'association domestique agricole. Paris, 1822- réédité en 1834 sous le titre: Théorie de l'Unité Universelle.
- Le Nouveau Monde industriel et sociétaire, ou invention du procédé d'industrie attrayante et combinée, distribuée en séries passionnées. Paris, 1829.

وبسبب هفوة في الحديث أثناء دور لعب ورق في سنة ١٧٤٧، اضطر إلى الالتجاء إلى حامية دوقية مين Duchesse de Maine، ومن أجل تسليتها كتب قصة «صادق» Zadig وقصصاً شرقية أخرى. ولما سمح له بالظهور في القصر الملكي من جديد، أثار مدحيه لمدام دي بومبادور غير الملكة فكان على فولتير أن يترك القصر. وتوفيت مدام دي شاتليه في سبتمبر سنة ١٧٤٩، فصار في وسعه أن يقبل دعوة من فريدرش الكبير، ملك بروسيا. فسافر إلى برلين في سنة ١٧٥٠ وقبل أن يكون أحد الأبناء في بلاط فريدرش بمرتبة قدره عشرون ألف فرنك مع السكن في أحد القصور الملكية. ودخل في عمليات مالية مشبوهة مع أحد يهود برلين، فاستاء الملك فريدرش، وازداد استيأؤه بسبب هجائه لموريتوي Maupertuis. وفي مارس سنة ١٧٥٣ غادر فولتير الملك فريدرش الأكبر، ولم يلتقيا بعد ذلك أبداً. وفي أثناء مقامه في بروسيا، نشر فولتير كتابه «عصر لويس الرابع عشر» (سنة ١٧٥١).

وفي أثناء عودته قبض عليه في فرنكفورت ممثلو الملك فريدرش ليستردوا من فولتير ديواناً من دواوين شعر الملك. واستقر المقام به في سنة ١٧٥٥ بالقرب من جنيف، وبعد سنة ١٧٥٨ استقر في فرنيه Ferney على مسافة أربعة أميال من جنيف.

وفي الفترة من ١٧٥٦ إلى ١٧٥٩ نشر كتابه «أخلاق الأمم وروحها»، وقصيدته الشهيرة عن زلزال لشبونة التي سخر فيها من تفاؤل ليبنتس، وقصته الرائعة «كانديد» التي سخرت من تفاؤل ليبنتس أيضاً وقوله «كل شيء هو للأحسن في أحسن عالم» (ليس في الإمكان أبدع مما كان» على حد تعبير أبي حامد الغزالي).

وكتب مواد فلسفية ودينية في «الانسكلوبيديا الفرنسية» التي كان يشرف على تحريرها ديدرو والمبير، لكن الحكومة الفرنسية أوقفت صدور «الانسكلوبيديا»، كذلك أدانت عكمكة (برلمان) باريس قصيدة له عن الدين الطبيعي. فأنار هذا ثائرته وطالب بسحق «المتعصبين» L'Infâme. وشرع في نشر كتابات ضد التعصب الديني، وضد الدين بوجه عام، منها مسرحيات تعليمية، ورسائل، وخصوصاً «القاموس الفلسفي» (سنة ١٧٦٤).

وقام بالدفاع عن ضحايا التعصب الديني في فرنسا، وهياً لهم ملجأ في ضيعته في فرنيه. غير أن حكومة جنيف

لكنه أفلح في طبعها سرّاً في روان Rouen (مدينة في شمالي فرنسا) سنة ١٧٢٣ وهربها إلى باريس، وكان عنوانها: «العصاة أو هنري الكبير».

واشتهر فولتير وصار ذا حظوة في البلاط الملكي، لكن الفارس روهان - شابو Chevalier de Rohan - Chabot شهّر به على أساس أنه محدث نعمة، وليس من سلالة نبيلة. فردّ عليه فولتير بأهاجي لاذعة انتشرت بين الناس، فانتقم منه هذا الفارس بأن استأجر رجالاً لضرب فولتير. فتحدهاه فولتير، لكن هذا الفارس استطاع أن يعمل على سجن فولتير في الباستيل، للمرة الثانية، ولم يفرج عنه إلا بشرط مغادرة فرنسا في الحال إلى إنجلترا، فوصل إنجلترا في مايو سنة ١٧٢٦. وهنا في إنجلترا تعرّف إلى الشاعر الإنجليزي الكبير الكسندر بوب Pope وأصحابه، كما تعرّف إلى شخصيات عظيمة المكانة في إنجلترا آنذاك. وبدأ في قراءة شكسبير وملتون وديرايدن وبتلر ومؤلفات بوب وأدسون ومسرحي عصر الإعادة Restoration (إعادة الملكية إلى إنجلترا). كذلك اهتم بفلسفة لوك وفزياء نيوتن، وأفاد من المؤلفة الإنجليزي English Deists في نظراته الدينية. وقبلت الملكة كارولينا إهداءه إياها ملحمة «هنرياد» Henriad، وهي تحرير جديد للمحمية الأولى: «العصاة أو هنري الرابع». وبدأ في كتابة «تاريخ شارل الثاني عشر» وفي إعداد المادة لكتابه «رسائل عن الإنجليزية». وعاد إلى فرنسا في سنة ١٧٢٩.

واشتري قسائم في يانصيب حكومي وضارب في تجارة القمح، فوفر له كلاهما الأساس لثروة طائلة. وتوثقت علاقته مع مدام دي شاتليه، وأقام معها فترات في قصر زوجها في إقليم شهباني، منذ سنة ١٧٣٤. وهنا كتب مسرحيات: «محمد» (سنة ١٧٣٤) و«ميروب» (سنة ١٧٤٣)، كما كتب «رسالة في الينايزيكا»، وشرطاً كبيراً من كتابه «عصر لويس الرابع عشر» (سنة ١٧٥٤) وكتاب «أخلاق الأمم وروحها»، وكتاب «عناصر فلسفة نيوتن» (سنة ١٧٣٨). واستطاع بمسرحية «أميرة نيزة» التي ألفها بمناسبة زواج وليّ العهد (في فبراير سنة ١٧٤٥) أن يستعيد رضا القصر عنه لما فيها من تمثّل بارع للملك لويس الخامس عشر، بعد أن فقد عطفه لما أن أصدر «رسائل عن الإنجليزية». ولهذا السبب، ويفضل رعاية مدام دي بومبادور، حظية الملك، عُيّن مؤرخاً رسمياً للملك، وانتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية.

للسلوك أعطيت للناس على الأرض كلها أجل من تلك التي أعطاها ؟ :

«دبروا الدولة كما تدبّرون الأسرة؛ ولا يمكن تدبير الأسرة إلا بإعطائها المثل والقوة.

«الفضيلة يجب أن تعمّ الحراث والحاكم.

«اهتم بالوقاية من ارتكاب الجرائم ابتغاء التقليل من الاهتمام بالمعاقبة عليها.

«في أيام حكم الملكين الطيبين يأو وكسو كان الصينيون طيبين؛ وفي أيام حكم الملكين الفاسدين كي وشو كان الصينيون سيئين.

«عامل الآخرين بما تعامل به نفسك.

«أحبّ الناس عامة، لكن أبعزّ أهل الخبر. إنس الإساءة، لكن لا تنسّ الإحسان أبداً.

«رايت أناساً عاجزين عن العلم، لكني لم أر أبداً أناساً عاجزين عن الفضيلة.»

فلنتعرف بأنه لم يوجد مشرّع أعلن حقائق أكثر فائدة للجنس البشري من هذه الحقائق.

إن عدداً كبيراً من الفلاسفة اليونانيين قد قالوا بعد ذلك بأخلاق ظاهرة مثل هذه. ولو كانوا قد اقتصروا على مذاهبهم الزائفة في الفزياء، لما كانت أسماؤهم تذكر اليوم إلا للسخرية منها، فإذا كنا لا نزال نجلهم حتى اليوم، فما ذلك إلا لأنهم كانوا عادلين، وعلموا الناس أن يكونوا عادلين.

ولا يمكن المرء أن يقرأ مواضع معينة في (عماورات) أفلاطون، وخصوصاً الاستهلال الرائع للقوانين بلسان زالوكس Zaleucus، دون أن يشعر في قلبه حب الأفعال الشريفة الكريمة. وكان عند الرومان: شيشرون الذي ربما يساوي وحده كل فلاسفة اليونان. ومن بعده جاء قوم أجل منه، لكن يكاد المرء يئأس من محاكمتهم: ابكتاتوس في العبودية، والأباطرة الأنطونيون ويليانس على العرش.

فمن هو المواطن من بيننا الذي يحرم نفسه، مثل يوليوس Antonin، وأنطونينوس Antonin، وماركس أورليوس من كل أطايب حياتنا الرخوة المخبئة ؟ من مثلهم يرضى بالنوم على الحشيش ؟ من ذا الذي يفرض على نفسه الكفاف الذي فرضوه على أنفسهم، ويمشي مثلهم راجلاً عاري الرأس في مقدمة الجيوش، مُعَرَّضاً حيناً لحرارة الشمس الشديدة،

منعت فولتير من تمثيل مسرحياته ومن إنشاء مسرح فيها. وأيد جان جاك روسو موقف الحكومة السويسرية، فتسبب هذا في قطع الصداقة بين هذين الكتّابين المفكرين الكبيرين، وحدث ذلك في سنة ١٧٥٨.

وسافر إلى باريس في سنة ١٧٧٨ لمشاهدة تمثيل مسرحيته الأخيرة: «أرين» Irène، فاستقبل استقبالاً حافلاً تأثر له فولتير تأثراً تسبب في مرضه ثم وفاته في ٣٠ مايو سنة ١٧٧٨ في باريس.

آراؤه الفلسفية

ونبدأ برأيه في «الفلسفة» كما عرضه في «القاموس الفلسفي». يقول فولتير تحت مادة «فيلسوف»: «الفيلسوف، «عجب الحكمة» أي الحقيقة. وكل الفلاسفة اتصفوا بهاتين الصفتين؛ ولا يوجد أحد منهم في العصر القديم لم يعط الناس المثل على الفضيلة، ودروساً في الحقائق الأخلاقية. وربما كانوا قد أخطأوا جميعاً في الفزياء، لكن الفزياء قليلة التأثير على السلوك في الحياة بحيث لم يكن الفلاسفة في حاجة إليها. وكان لا بد من قرون من الزمان لمعرفة جزء من قوانين الطبيعة. لكن يوماً واحداً يكفي الحكيم كي يعرف واجبات الإنسان.

والفيلسوف لا يتحمّس، ولا ينصب نفسه نبياً، ولا يقول عن نفسه إن الألهة توحى إليه. ولهذا فإنني لا أضع في مرتبة الفلاسفة: زردشت، ولا هرمس، ولا أورفيوس القديم، ولا أي واحد من أولئك المشرعين الذين اقتضرت بهم أمم: كلدانيا، وفارس، وسوريا، ومصر، واليونان. إن الذين قالوا عن أنفسهم إنهم أبناء الآلهة إنما كانوا آباء الخداع، وقد استخدموا الكذب من أجل تعليم حقائق؛ لقد كانوا غير جديرين بتعليمها؛ إنهم لم يكونوا فلاسفة، بل قصاراهم أنهم كانوا كذابين ذوي فطنة.

لا مناص - وهذا أمر ربما يدعو إلى سربلة الشعوب الغربية بالخلجل والعار - من الذهاب إلى نهاية المشرق للعثور على حكيم بسيط، بغير مظاهر ولا خداع، كان يعلم الناس أن يعيشوا سعداء، وذلك قبل ستة قرون من الميلاد، في وقت كان فيه كل (بلاد) الشمال يجهل كيفية استعمال الحروف (الكتابة)، وكاد اليونانيون فيه يبدؤون في التميّز بالحكمة. وهذا الحكيم هو كونفوشيوس، الذي لم يشأ - وكان هو الوحيد في هذا بين المشرعين - أن يخدع الناس أبداً. أية قاعدة

الرُضخ، حتى لا يوجد أحد يمكن أن يكشف ذات يوم عن فظائمه هذه، كما لو كان الطفل الرضيع قادراً على فضح جرائمه؛ ولأنه أهلك كل السكان في بعض القرى الأخرى، إما بالشار، أو ذوات الأسنان heres الحديدية، أو عصي الحديد أو في أفران الأجر؛ ولأنه اغتصب العرش من اسبوسيث Isboeth، ابن شاول (جالوت) غدرًا؛ ولأنه جرّد وأهلك ميفيوسيث Miphiosech حفيد شاول وابن صديقه وحاميه يوناتاس Jonathas؛ ولأنه سلّم للجيمونيين Gabaonites ولدين آخرين من أولاد شاول، وخمسة من أحفاده، أعدموا شنفًا.

وأنا لا أتحدث عن شهرة داود المفرطة الهائلة، وعن خليلاته، وعن زناه ببشاييه Bethsabée وقتله لأوريا Urie.

ماذا إذن! هل كان أعداء بيل يريدون منه أن يتنح كل هذه الفظائع والجرائم؟ هل كان عليه أن يقول: يا أمراء الأرض، قلدوا هذا الرجل الذي هو على وفق قلب الله؛ اذبحوا بلا رحمة حلفاء أولياء نعمتكم؛ اذبحوا، أو اعملوا على ذبح كل أسرة ملككم؛ ضاجعوا كل النساء بينا أنتم تأمرون بإهراق دماء الناس؛ وستكونون نموذج الفضيلة، حين يقال إنكم نظمتهم مزامير؟.

ألم يكن بيل على حق كامل حين قال إنه إذا كان داود على وفق قلب الله، فلماذا كان ذلك بتويته؛ لا بجرائمه؟ ألم يُسد بيل خدمة عظيمة للجنس البشري حين قال إن الله - الذي أمل كل التاريخ اليهودي من غير شك، - لم يرض عن كل الجرائم المذكورة في هذا التاريخ؟

وبالرغم من ذلك فقد اضطهد بيل؛ ومن الذي اضطهده؟ أولئك المضطهدون في مكان آخر، أولئك الهاربون الذين كانوا سيسلمون للثار في أوطانهم؛ وهؤلاء الهاربون كان يحاربهم هاربون آخرون يستون الجمنسيين Jansénistes الذين طردهم من بلادهم اليسوعيون الذين طردوا هم الآخرون بدورهم.

وهكذا حارب المضطهدون بعضهم بعضاً حرباً قاتلة، بينا الفيلسوف، الذي اشتركوا جميعاً في اضطهاده، اكتفى بالثناء لهم.

وليس من المعلوم عند الكثيرين أن فونتينييل Fontenelle في سنة ١٧١٣ كان على وشك أن يفقد معاشه، ومنصبه، وحرته، بسبب أنه قبل ذلك بعشرين سنة حرّر في

وتارة لصبارة القرّ؟ من الذي يضبط مثلهم كل شهواته؟ نعم إن من بيننا أتقياء، لكن أين الحكماء؟ وأين النفوس التي لا يهزها شيء، النفوس العادلة المتساعة؟

لقد كان في فرنسا فلاسفة مكاتب Philosophies de Cabinet؛ وكلهم، باستثناء مونتاني، أصابهم الاضطهاد. وعندني أن هذا هو أدنى درجات الحجة في طبيعتنا: أعني أن نزيد اضطهاد هؤلاء الفلاسفة وهم الذين يريدون إصلاح طبيعتنا.

أنا أتصور جيداً أن متعصبين يتسبون إلى فرقة يذبحون المتحمسين المتسبين إلى فرقة أخرى، وأن بكرو الفرنسيكان (الدومنيكان)، وأن يتأمر فنان للقضاء على فنان آخر متفوق عليه؛ أما أن يحدّ الحكيم شارون Charron بالقضاء على حياته، وأن يقتل العالم الكريم راموس Ramus، وأن يضطر ديكارت إلى الفرار إلى هولنده ليفلت من غضب الجهلاء، وأن يُرغم جسندي Gassendi عدة مرات على الاعتزال في ديني Digne بعيداً عن وشايات باريس - فذلك هو العار الدائم الذي يُلغّخ أمة.

ومن الفلاسفة الذين لقوا أشد اضطهاد كان بيل Bayle، شرف الطبيعة الإنسانية. سيقال في إن اسم جوريه Jurieu الذي وشى به واضطهده، قد صار مكروهاً ملعوناً - وأنا أقر بذلك؛ وإن اسم اليسوعي لوتليه Le Tellier صار أيضاً مكروهاً ملعوناً. لكن هل منع هذا من كون الرجال الكبار الذين اضطهدهم قد أمضوا أعمالهم في النفي والشقاء ١٩

ومن بين الأعذار التي انتحلت لسحق بيل والإلقاء به في الفقر والبؤس، مقالة عن «داوود» في قاموسه المفيد. لقد لاموه على أنه لم يمدح أفعالاً هي في ذاتها ظلمة، دموية، فظيمة، تتعارض مع الإيمان السليم أو تعجزل الحشمة والحياء.

والواقع أن بيل Bayle لم يمدح داود لأنه - بحسب ما تقول الأسفار العبرية - حشد ستمائة متشرد مثل بالديون والجرائم، ولأنه نهب مواطنيه وهو على رأس قطاع الطريق هؤلاء، ولأنه جاء من أجل ذبح نبال Nabal وكل أسرته، بدعوى أنه لم يرد دفع الضرائب؛ - ولم يمدح داود لأنه ذهب لبيع خدماته للملك أخيس Achis عدو أمته، ولأنه خان أخيس هذا ولي نعمته، ولأنه نهب القرى التحالف مع هذا الملك أخيس، ولأنه ذبح في هذه القرى الجميع حتى الأطفال

٣ - أن الفضيلة الرئيسية هي التسامح الديني

ولفولتير « رسالة عن التسامح »، تعد من أجل ما كتب في تمجيد التسامح ، ونورد منها ما يلي (الفصل ٢٣) :

« لا أتوجه بدعائي هذا إلى الناس ، بل إليك أنت ، يا إله الكائنات وإله العالمين ، وإله الأزمنة : إن أذنت لمخلوقات ضعيفة ضائعة في الفضاء الشاسع ، لا يدركها سائر الكون ، أن تتجاسر فتسألك شيئاً ، أنت يا من أعطيت كل شيء ، ويا من أوامره ثابتة سرمدية - تفضل فانظر بعين الرحمة إلى الخطايا الناجمة عن طبيعتنا ، ولا تجعل هذه الخطايا مصدراً لمصائبنا . إنك لم تمنحنا قلباً ليكره به بعضنا بعضاً ، وأيدياً ليذبح به بعضنا بعضاً . اجعلنا بحيث يعاون بعضنا بعضاً لاحتمال أعباء حياة أليمة عابرة ، واجعلنا بحيث الفروق الضئيلة بين الملابس التي نستر أجسامنا الضعيفة ، وبين لغاتنا القاصرة ، وبين عاداتنا المضحكة ، وبين كل قوانيننا وشرائعنا الناقصة ، وبين كل آرائنا الحمقاء ، وبين كل أحوالنا التي تبدو في عيوننا متباينة ولكنها أمامك متساوية - اجعلنا بحيث كل هذه الفروق الضئيلة - التي تميز الذرات التي تسمى بني الإنسان - لا تكون علامات وشارات لإثارة الكراهية والاضطهاد . واجعل أولئك الذين يوقدون الشموع في راحة النهار احتفالاً بك ، يتحملوا أولئك الذين يكتفون بضوء شمسك . واجعل أولئك الذين يظفون أثوابهم بقماش أبيض ، ويقولون إنه يجب أن نجعل ، لا يكرهون أولئك الذين يقولون الشيء نفسه وهم يتدنثون برداء من الصوف الأسود . ولكنك سواء : عبادتك بلغة قديمة وبلغة حديثة . واجعل أولئك المصبوغة ثيابهم بالأحمر أو البنفسجي وسيطرون على قطعة صغيرة من كومة صغيرة من هذا العالم ، ويملكون بعض الشذرات المستديرة من معدن معين - يتمتعون دون كبرياء بما يسمونه عظمة وثروة . واجعل الآخرين ينظرون إليهم دون حسد ، لأنك تعلم أنه ليس في كل هذه الأباطيل ما يستحق الحسد عليه ، أو التباهي به .

يأليت الناس جميعاً يتذكرون أنهم إخوة أو أن يبقضوا الطفاني على النفوس كما يكرهون النهب الذي يسلب بالقوة ثمرة العمل والنشاط الهادئ ! وإذا كانت بلايا الحرب لا مفر منها ، فلا يكره بعضنا بعضاً ، ولا يمزق بعضنا بعضاً في جفن السلام . ولتستعمل لحظة وجودنا في هدك بالآف اللغات المختلفة من سيام حتى كاليفورنيا ، هدك على كرمك الذي وهبنا هذه اللحظة » .

فرنسا (بالفرنسية) « رسالة في الوحي » للعالم فان دال Dale بعد أن احتاط فحذف منها كل ما يمكن أن يفزع منه التعصب . كتب يسوعي ضد فونتنيل ، فلم يتنازل هذا للرد عليه ، وكان هذا كافياً كي يقوم اليسوعي لوتلييه Le Tellier ، متلقي اعتراف لويس الرابع عشر ، باتهامه عند هذا الملك بالإلحاد .

ولولا السيد دارجنسون M. d'Argenson لكان الابن الجدير لمزيّف ، مدعي فير Procureur de Vire ، ومقرّف بأنه هو نفسه مزيف ، قد أسند شيخوخة ابن أخيه كورني .

ومن السهل التفرير بالتائب ، حتى إنه يجب علينا أن نحمد الله لأن لوتلييه هذا لم يفعل المزيد من الشرور . ذلك أن في العالم مكانين لا يمكن فيها مقاومة الإغواء والوشاية ، وهما : السرير ، ومكان الاعتراف .

لقد شاهدنا دائماً الفلاسفة يضطهدهم المتعصبون ؛ لكن هل من الممكن أن يشترك في هذا أهل الأدب ، وأن يقوموا هم أنفسهم بشحن السلاح مراراً ضد اخوانهم ، السلاح الذي سينفذ فيهم جميعاً الواحد بعد الآخر ؟ .

يا لشقوة أهل الآداب ! أتقومون أنتم أيضاً بالوشاية ؟ هل وجدتم بين الرومان أمثال جراس Garasse وشومكس Chaumeix ، وهابر Hayer ، قد اتهموا لوكرتيوس وبوسدونتيوس وثارون ، ولتيوس ؟ !

أن يكون المرء منافقاً ، يالها من نجسة ! لكن أن يكون منافقاً وشريراً ، فيالها من فظاعة ! لم يوجد في روما القديمة منافق واحد ، روما التي كانت تعدنا (بلاد الغال) جزءاً صغيراً من رعاياها . أنا أقر بأنه كان فيها مكارون fourbes ، لكن لم يكن فيها منافقون في الدين ، وهم أجبن وأقسى فئة بين الجميع . ولماذا لا نرى منهم أحداً في انجلترا ، وما السبب في أنه لا يزال يوجد نفر منهم في فرنسا ؟ .

أيها الفلاسفة ! سيكون من السهل عليكم حلّ هذه المشكلة . (« القاموس الفلسفي ») ص ٣٤٢ - ٣٤٧ . باريس ، طبعة جارييه ، سنة ١٩٦٧ .

وواضح من هذا الفصل :

١ - أن الفلسفة عند فولتير تنحصر في الأخلاق
٢ - أن حكمة الصين - وهي أخلاقية محضة - هي النموذج الأول للحكمة أي للفلسفة .

في المسيحية هي في جوهرها وأساسها نفس المبادئ الأخلاقية الموجودة في سائر الأديان. أما ما عدا هذا فإن فولتير يرفضه: إذ يرفض العقائد المسيحية الرئيسية: التثليث، الوهية المسيح، التجسد، وكلها مدرج تحت معنى واحد، ويرفض المعجزات المنسوبة إلى المسيح، وبالأحرى إلى القديسين. وقد اشتدت حملته على المسيحية خصوصاً في السنوات الخمس عشرة الأخيرة من حياته، بعد أن شعر أن كل فكرة في الإصلاح وفي تحرير الإنسان، وفي التسامح بين الناس قد لقيت معارضة شديدة من جانب رجال الكنيسة. ومن ثم جعل شعار نضاله هو: «اسحقوا الخسيس» (Ecrasez l'infâme) (أو «لنسحق الخسيس» (Ecrasons L'infâme) وكان يختم بهذه العبارة معظم رسائله إلى رجال «الانسكروليديا»، وخصوصاً إلى دالمير. ويقصد «بالخسيس» L'infâme كل ما كان يراه خرافة أو تمصّباً دينياً. وكان يقول: «إن من يجعلونكم تؤمنون بأمور غير معقولة يمكنهم أن يجعلوكم ترتكبون فظائع».

لقد كان فولتير يؤمن بوجود إله للكون، لكن إلهه لا يشبه إله اليهود ولا إله المسيحية. إن إلهه موجود علوي غامض لا يعني بشؤون الناس، إذ لا توجد عناية في الكون. وقد اهتم فولتير بمشكلة وجود الشر في العالم، وعبر عن رأيه في هذا الموضوع في قصصه الفلسفية: «صادق» (Zadig) (سنة ١٧٤٨)، «العالم كما يسير» (سنة ١٧٤٨)، «عنون» (سنة ١٧٤٩)، وخصوصاً قصة «كانديد» أو «التأول» (سنة ١٧٥٩)، ثم في قصيدة عن الزلزال الذي أصاب لشبونة في يوم عيد جميع القديسين (سنة ١٧٥٥)، وعنوانها «قصيدة في كارثة لشبونة» (سنة ١٧٥٦).

وقد رفض فولتير تفاؤل ليطس الذي زعم أن «كل شيء هو للأحسن في أحسن عالم ممكن» مبيّناً ما في العالم من شرور. ورفض عقيدة الخطيئة الأصلية، وقول اللاهوتيين إن الله ترك الإنسان حراً في الاختيار بين الخير والشر من أجل امتحان الإنسان. وفي مادة: «الخير» في «القاموس الفلسفي» أورد رأي أبيقور - كما رواه لاكتانتيوس - في مسألة العناية الإلهية والشر وهو: «الله إما أن يكون قادراً على إزالة الشر من العالم، لكنه لا يريد ذلك؛ وإما أنه يريد إزالة الشر من العالم ولكنه غير قادر على ذلك؛ وإما أنه لا يريد ولا يقدر، وإما أنه قادر ويريد معاً. فإن كان مريداً وغير قادر، فإنه سيكون عاجزاً. وإن كان قادراً لكنه لا يريد، فإنه غير محسن. وإن كان غير مريد ولا قادر، فإنه ليس قادراً ولا محسناً. وإن كان يريد ويقدر، فمن أين جاء الشر على وجه الأرض؟».

٤ - كذلك يتجلى في هذا الفصل عن «الفيلسوف» أن من مهمة الفيلسوف أن يقوم بنقد الكتب المقدسة. وفولتير قد خاض مراراً في هذا النقد، خصوصاً في كتابه «القاموس الفلسفي». وقد عني بهذا الأمر خصوصاً أثناء مقامه في سيرى Ciray لدى مدام دي شاتليه. وقد ظل خلال أحد عشر عاماً يشتغل معها على الكتاب المقدس، مستعيناً بحواشي دوم كاتيه ونص مليه Meslier، ليستخلص حججاً ضد الكنيسة وللدفاع عن اتجاهه التأليهي. وكانت ثمرة تأملاته هذه «موعظة الخمسين» (سنة ١٧٤٩) وفيه يبرز ما في العهد القديم من الكتاب المقدس من فضائح وغايزي؛ عبر عنها بقوله: «كم من جرائم ارتكبت باسم الرب!... يا إلهي! لو نزلت بنفسك على الأرض، وأمرتني بالإيمان بهذا الخليط من سفك الدماء، والفسق، والقتل، والزنا بالمحارم، وكلها ارتكبت بناء على أمرك وباسمك، لقلت لك: كلا، إن قداسك لا تريد مني أن أوافق على هذه الأمور الفظيعة التي تهينك؛ ولا يد أنك تريد امتحاني». إن في «العهد القديم»، من التناقضات ما يؤذن بالكذب والافتراء والحداد.

ويهاجم الأناجيل ويقول: «أنتم تعرفون كم يتناقض المؤلفون الأربعة (للأناجيل) تناقضاً فاحشاً؛ إن هذا دليل قاطع على الكذب».

وقد كتب فولتير هذه «الموعظة» في سنة ١٧٤٩ (وهي سنة وفاة صديقته مدام دي شاتليه) ولكنه لم ينشرها إلا في سنة ١٧٦٠ في الوقت الذي توقف فيه عن الكتابة «للالسكروليديا». ومنذ ذلك العام، سنة ١٧٦٠، اهتم اهتماماً شديداً بنقد أسفار الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، وتخصّص عن ذلك كتابه «الكتاب المقدس وقد صار مُفسّراً» Bible enfin expliquée وقد نشره في سنة ١٧٧٦. ونحن نجد خلاصة آرائه في هذا الموضوع في مادة: «المسيحية». أبحاث تاريخية عن المسيحية، في كتابه: «القاموس الفلسفي» (ص ١٠٩ - ١٣٤ من النشرة المذكورة) كذلك نجد في المواد التالية: إبراهيم - آدم - الملك - داود - حزقيال - سفر التكوين - يفتاح - أيوب - المسيح - موسى - نقداً لأدعاء لماورد في «العهد القديم» بشأنهم.

لقد كان فولتير ذا نزعة دينية، ولكنها غير مرتبطة بأي دين. وقد أخذ عن المؤلّفة الانجليز أن ما هو صحيح في المسيحية موجود في كل الأديان وآمنت به الإنسانية قبل مجيء المسيحية بعدة آلاف من السنين. إن المبادئ الأخلاقية

إنه عرّف التاريخ بأنه «جَيْلٌ ومكائِد يدبّرها الأحياء للأموات».

وفي الاقتصاد أكد حرمة الملكية الفردية، وقرر أنه لا يجوز المساس بها. ودعا إلى حرية التجارة والثراء، وبين فوائد التجارة في زيادة ثروة الأمم ورفاهية أبنائها، وقال إن حرية الإنشاء مهمة للدولة أهمية سائر الحريات. وفي مادة «الترف» Luxe في «القاموس الفلسفي» صرّح بأن الترف ضروري لرفع مستوى الحياة وزيادة التقدم الإنساني.

مراجع

- Gustave Lanson: Voltaire. Paris, 1910.
- Georges Pellissier: Voltaire Philosophe. Paris, 1908.
- René Pomeau: La Religion de Voltaire. Paris, 1956.
- Norman L. Torrey: Voltaire and The English Deists. New Haven, 1930; reprinted, Oxford, 1962.

فولف

Christian Wolff (Wolf, Wolfius)

الممثل الأكبر للفلسفة الألمانية في عصر التنوير في ألمانيا.

ولد في برسلوا في ٢٤ يناير سنة ١٦٧٩، وتوفي في هله Halle في ٤ أبريل سنة ١٧٥٤. درس أولاً اللاهوت، لكنه سرعان ما بدا لديه الميل إلى دراسة الرياضيات والفيزياء حتى يفيد من مناهجها في حسم المشاكل اللاهوتية بين اللوتينيين والكاثوليك.

وتعلم في يينا Jena (١٦٩٩-١٧٠٢) فتمعق في دراسة مؤلفات ديكارت. وحصل على الدكتوراه من جامعة ليبستك في سنة ١٧٠٣ برسالة عنوانها: «نحو فلسفة عملية كلية وفقاً للمنهج الرياضي». ولغت هذه الرسالة نظر ليبستس، فأنعمت صلات وثيقة بينها وجرت بينها مراسلات (نشرها جبهرت في هله سنة ١٨٦٠). وبفضل ليبستس دعي لتدريس الرياضيات في جامعة هله، حيث ألقى محاضرات في سائر فروع الحكمة العالية. وكانت ثمرة هذه الدروس عدة متون كتبها باللغة الألمانية، أدت إلى نشر الفلسفة باللغة الألمانية على نطاق واسع في ألمانيا وتكوين مصطلح فلسفي بالألمانية، بعد

وفي قصة «صادق» Zadig، وهي ذات طابع شرقي، نجد أن المغزي الرئيسي فيها هو أنه لا يوجد عدل في العالم: فالأخبار كثيراً ما يتعذبون، والأشهر كثيراً ما يسعدون ويظفرون بالنجاح والمكافأة. فإن قيل إن عدل الله يختلف عن عدل الناس، رد فولتير قائلاً: «كيف تتوقع مني أن أحكم بغير عقلي أو أن أشمي بدون أقلامي؟».

لكن فولتير ميّز بين نوعين من العناية: العناية الكلية، والعناية الجزئية. وقد أنكر العناية الجزئية، أو بالجزئيات، لأنه يعتقد أن الله خلق الكون كله وفقاً لقوانين ثابتة لا يمكن أن تتغير بالدعوات والصلوات التي ترفعها إليه الكائنات الفانية. أما العناية الكلية فيقصد بها وجود نظام كوني قائم على قوانين كلية ثابتة.

أما في الأخلاق فاهتمام فولتير ينصب على الأخلاق في المجتمع وفي العلاقات بين الناس: فدعا إلى توفير سعادة كل فرد في المجتمع، وإلى التسامح في العقائد، وإلى توفير العدل بين الناس قدر المستطاع وإلى نبذ كل ألوان التعصب، وإلى توفير الحرية: السياسية، والفكرية.

وفي العلاقة بين الدولة والدين أكد أنه لا يجوز سريان أي قانون تضعه الكنيسة إلا إذا صادقت عليه الحكومة صراحة، وأن كل رجال الدين يجب أن يكونوا تحت الرقابة التامة للحكومة، لأهم من رعايا الدولة، ويجب على رجال الدين أن يسهموا في نفقات الدولة.

وطالب الحاكم بنهضة المنازعات الدينية التي تعمر صفو السلام الاجتماعي (أو السلام في المجتمع). إن التجار والصناع ورجال الدين والجنود هم جميعاً ودرجة متساوية أعضاء في الدولة، وكلهم سواء أمام القوانين التي تسنها الدولة. وقد تحقق نداءه هذا في المادة الأولى من «إعلان حقوق الإنسان». إذ تقول هذه المادة: «يولد الناس، ويقنون، أحراراً ومتساوين أمام القانون»، وكذلك في المادة الثالثة التي تقول: «مبدأ كل سيادة يقوم في الأمة ولا يجوز لأية هيئة أو فرد أن يمارس سلطة لا تكون مستمدة صراحة من الأمة».

ولقد عني فولتير بالتاريخ وأسهم فيه بكتابين أساسيين هما: «تاريخ شارل الثاني عشر» (سنة ١٧٣١) و«عصر (حرفياً: قرن) لويس الرابع عشر» (سنة ١٧٥١). لكنه كان يعتقد أن التاريخ ليس مرشداً كافياً للسلوك الأخلاقي، حتى

أجزاء، هله سنة ١٧٥٠ - ١٨٥٣ *Philosophia moralis sive ethica*.

١٢ - والاقتصاد، هله سنة ١٧٥٠ (في مجلدين سنة ١٧٥٤ - ١٧٥٥) *Oeconomica* وجمعت مؤلفاته الصغرى ونشرت في هله في ٦ مجلدات (سنة ١٧٣٦ - ١٧٤٠).

أراد ثولف أن يؤكد حق العقل في البحث في كل الأمور وفقاً لمنهج دقيق يقوم على التحليل العقلي. وقد عبّر أمانويل كنت عن فضل ثولف على تقدم الفلسفة في المانيا، وذلك في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه «نقد العقل المحض» (نشرة كاسيرر جـ ٣، ص ٢٨ - ٢٩) على النحو التالي: قال كنت: «في تنفيذ الخطوة التي يدعو إليها النقد، أعني في نظام الميتافيزيقا المقبل، علينا ذات يوم أن نتبع المنهج الدقيق الذي سلكه ثولف هذا (الفيلسوف) الشهير، وهو أعظم سائر الفلاسفة الدوجمائيين، وأول من أعطى المثل (وصار بذلك في المانيا الخالق لروح التعمق *Geist der Gründlichkeit* التي لم تضيّع بعدُ) على كيفية سلوك الطريق السليم للعلم، من خلال التحديد المنظم للمبادئ، والتحديد الواضح للمعاني، والفحص الدقيق عن البراهين، والامتناع من الوثبات الجريئة إلى النتائج، ولهذا كان قادراً - على نحو رائع - على وضع علم مثل الميتافيزيقا على هذا الطريق، لو أنه كانت لديه فكرة تمهيد الأرض مقدماً، وبواسطة نقد العضو، أعني نقد العقل المحض».

وقد حاول المؤرخون لفلسفته أن ينتقصوا من أصالتها: فقالوا إن مؤلفاته ما هي إلا عرض شعبي لفلسفة ليبنتس، وأنه أساء فهم مذهب ليبنتس في الأحاديات، بأن فسرها على نحو مشوي يخالف الروح المثالية الروحية التي تميز بها مذهب ليبنتس؛ وأنه لم يدرك الأصالة في أبحاث ليبنتس المنطقية، ولهذا اقتصر على عرض منطق صوري تقليدي لم يستفد من محاولات ليبنتس الجريئة من أجل إيجاد منطق رياضي.

ولهذا قالوا إن أصالة مؤلفات ثولف لا تقوم في الأفكار، بل في طريقة العرض والوضوح في المنهج.

وعلى كل حال فإن ثولف في المنطق يؤكد أهمية مبدأ عدم التناقض، ويرى أنه الأساس لكل المنطق، وهذا المبدأ ليس فقط قانون الفكر، بل هو أيضاً قانون كل موضوع ممكن. ومن ثم يؤكد أهمية الاستنباط لأنه يقوم على مبدأ عدم التناقض، ويستعين بالاستقراء لأنه لا يلتزم بهذا المبدأ.

أن كانت معظم المؤلفات الفلسفية تكتب باللاتينية. لكن نجاح محاضراته أثار حسد زملائه من الأساتذة: خصوصاً، أ. هرمن فرنكه *A. Hermann*، ودانييل اشتربلر *Strübler* ويواقيم لانجه *Lange* فعملوا على إبعاده عن جامعة هله، وتم ذلك في سنة ١٧٢٣. فانتقل إلى جامعة ماربورج فكتب متوناً باللغة اللاتينية هي:

١ - «الفلسفة العقلية، أو المنطق معروفاً بحسب منهج علمي»، فرنكفورت وليبتسك سنة ١٧٢٨؛ ط ٣ سنة ١٧٤٠. *Philosophia rationalis, sive logica*.

٢ - «الفلسفة الأولى أو الأنطولوجيا»، فرنكفورت وليبتسك سنة ١٩٢٩ *Philosophia prima, sive ontologia*.

٣ - «علم الكونيات العامة»، في نفس الموضع، سنة ١٧٣١ *Cosmologia generalis*.

٤ - «علم النفس التجريبي»، في نفس الموضع سنة ١٧٣٢ *Psychologia empirica*.

٥ - «علم النفس العقلي»، في نفس الموضع سنة ١٧٣٤ *Psychologia rationalis*.

٦ - «اللاهوت الطبيعي»، في جزئين، نفس الموضع سنة ١٧٣٦ - ١٧٣٧ *Theologia naturalis*.

٧ - «الفلسفة العملية الكلية»، في نفس الموضع، في جزئين سنة ١٧٣٨ - ١٧٣٩ *Philosophia practica universalis*.

وقد أعيد طبعها مراراً، وأسهمت في نشر شهرة ثولف خارج المانيا، وخصوصاً في فرنسا وإيطاليا.

ولما اعتل فريدرش الثاني عرش بروسيا - وكان من المعجبين بثولف - عاد ثولف إلى هله في سنة ١٧٤٠. وصار ثولف الممثل الأكبر لنزعة التنوير في المانيا؛ وحصل في سنة ١٧٤٥ على لقب *Reichsfreiherr* وعين مديراً لجامعة هله. وأتم مجموعة مؤلفاته بالمتون التالية:

٨ - «القانون الطبيعي معروفاً علمياً ومنهجياً» في ٨ مجلدات، فرنكفورت وليبتسك سنة ١٧٤٠ - سنة ١٧٤٨.

٩ - «قانون الأمم» (القانون الدولي)، هله سنة ١٧٤٩ *Jus gentium*.

١٠ - «نظم القانون الطبيعي»، هله سنة ١٧٥٠ *Institutiones iuris naturae*.

١١ - «الفلسفة الأخلاقية أو علم الأخلاق» في ٥

أساس أن كل نفس تمثل العالم وفقاً لخصائص أداها الجسمية المتحدة بها بواسطة الله .
وفي الأخلاق يؤكد قولف أن الخير والشر عقليان، وليس مجرد مشيئة الله .

وفي السياسة والاقتصاد يضع قولف نظرية الدولة البروسية والاستبداد التنويري .

مراجع

- C.G. Ludovici: Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Hostorie der Wolffsichen Philosophie, 3 vols. Leipzig, 1736- 37.
- W. Arnspenger: Christian WolffsVerhältnisz Leibniz. Heidelberg, 897.
- P.A. Heilemann: Die Gotteslehre des Chr. Wolff. Leipzig, 1907.
- H. Levy: Die Religionsphilosophie Chr. Wolffs. Würzburg, 1928.
- E. Utitz: Chr. Wolff. Halle, 1929.

فورباخ

Ludwig Feuerbach

فيلسوف ناقد للمسيحية ، من اليسار الهيجلي .

ولد في ٢٨ يوليو سنة ١٨٠٤ في لندسهوت Landshut (باقليم بافاريا في جنوبي ألمانيا) ، وتوفي في ١٥ سبتمبر سنة ١٨٧٢ .

وكان أبوه بول يوهان أنسلم Paul Johan Anselm أستاذاً للقانون مشهوراً ، ونقل إلى جامعة لندسهوت المنشأة حديثاً . وأمضى لودفيج دراسته الابتدائية والثانوية في مدرسة بلندسهوت . وقرر بعد ذلك التخصص في اللاهوت البروتستنتي ، لأنه كان يميل إلى دراسة العاطفة الدينية وظل طوال حياته يعنى بهذا الموضوع . وقد قال عن نفسه انه منذ بلوغه الخامسة عشرة أو السادسة عشرة كان مولعاً بدراسة الدين ، ولم يكن مولعاً بالعلم ولا بالفلسفة .

وفي سنة ١٨٢٣ التحق بجامعة هيدلبرج ليحضر

وعلى أساس التمييز بين المعرفة العقلية والمعرفة التجريبية، وكذلك التمييز بين المعرفة والإرادة بوصفها نشاطين أساسيين للعقل الانساني، يقسم قولف جماع المعرفة إلى:

- ١ - علوم عقلية نظرية، وتشمل الانطولوجيا، وعلم الكون، وعلم النفس العقلي، واللاهوت الطبيعي .
- ٢ - وعلوم عقلية عملية وهي: الفلسفة العملية والقانون الطبيعي: وتشمل: الأخلاق، السياسة، الاقتصاد .
- ٣ - وعلوم تجريبية نظرية وهي: علم النفس التجريبي، واللاهوت أو علم الغايات التجريبي، والفيزياء التوكيدية .
- ٤ - وعلوم تجريبية عملية وهي: التكنولوجيا، والفيزياء التجريبية .

أما الانطولوجيا فليست مجرد سرد لصفات الوجود، بل هي البرهان على أنه لا توجد أشياء غير معدة تماماً، وعلى أن المادة معدة وأنها مجموع من الجواهر البسيطة التي لها في داخلها مبدأ تغيرها .

وعلم الكون يبرهن على أن العالم جماع كل الموجودات المنتهية وهذه في علاقات تبادلية، وعلى أن الأجسام تتألف من عناصر بسيطة (ذرات الطبيعة)، وأنه لا يموت في العالم شيء اتفاقاً وبالصدفة، بل كل شيء خاضع فيه لنظام ضروري كالآلة . ولما كان العالم من حيث هو كل هو ممكن عرضي، فإن النظام فيه من صنع الله . والحجة الكونية أي القائمة على فكرة وجود نظام في العالم هي الأساس في اللاهوت الطبيعي .

واللاهوت الطبيعي يقال في مقابل اللاهوت الوضعي القائم على الوحي .

والنفس الإنسانية جوهر بسيط ذو قوة على الإدراك . وعلم النفس العقلي يبحث في الأمور الممكنة بواسطة هذه القوة . وعلم النفس التجريبي يتولى وضع المبادئ التي على أساسها يفسر - بواسطة التجربة - حدوث الظواهر في النفس الإنسانية . والعلاقة بين علم النفس التجريبي وعلم النفس العقلي تناظر العلاقة بين الفيزياء التجريبية والفيزياء التوكيدية، من حيث ان الأولى تزود الثانية بمبادئ الاستدلال . وفيما يتصل بالعلاقة بين النفس والجسم يأخذ قولف بمذهب الانسجام الأزلي (وهو مبدأ رفضه في ميدان علم الكون)، لكن هذا الانسجام لا يتوقف على الله وحده، بل وأيضاً على

العقل الواحد، الكلي، اللاتماهي». ويبحث هذه الرسالة إلى هيجل ومعها خطاب إهداء يصف نفسه فيه بأنه تلميذ هيجل المباشر الذي حاول أن يأخذ من روح أستاذه كل ما استطاع. لكن هيجل لم يرد على تزلف هذا التلميذ.

وقد نشر فويرباخ هذه الرسالة في سنة ١٨٢٨. وفي إثر ذلك عين مدرساً حراً Privatdozent في جامعة إيرلنجن؛ حيث ألقى محاضرات في المدة من سنة ١٨٢٩ إلى سنة ١٨٣٢، وهذه المحاضرات جمعت في كتابه: «تاريخ الفلسفة الحديثة منذ بيكون حتى اسبينوزا»، وقد طبع سنة ١٨٣٣.

لكن الانتاج الرئيسي في تلك الفترة كان كتابه: «أفكار عن الموت والخلود»، الذي نشره سنة ١٨٣٠. وسيعود إلى تناول الموضوع نفسه في كتابين هما: «مسألة خلود النفس من وجهة نظر الانثروبولوجيا»، و«حول أفكار عن الموت والخلود». وفويرباخ في مقدمة كتابه: «أفكار عن الموت والخلود» يصرح بأنه يريخ إلى تحويل الميحية إلى اتجاه أقوى وأشد واقعية، وأن الإنسانية بسبيل أن يتحول تاريخها تحولاً عظيماً، وأن هذا العصر (عصره) بداية عهد جديد من تاريخ الإنسان.

وتجلى هذا الانحراف بفلسفة هيجل أول ما تجلّى في إنكاره لخلود النفس الفردية، لأن العقل الكلي يمتص العقول الفردية، فالخلود إذن هو للعقل الكلي، للروح الموضوعية، لا للنفس الفردية. ويتجلى ثانياً في إلحاده الشديد، وفي عداوته القوية للدين بوجه عام.

وعلى الرغم من أن فويرباخ نشر هذا الكتاب دون ذكر لاسم مؤلفه، واحتاط كيلا يعرف من هو، فلم يورد اسم هيجل في الكتاب كله، فإن السراً ما لبث أن هتك في مدينة ارلنجن الصغيرة، وعرف الناس أن مؤلف الكتاب هو المدرس الجديد في جامعة ارلنجن، لودفيغ فويرباخ. فاستشاط أساتذة الجامعة غضباً ضده وتنبأ له أبوه أنه لن يحصل أبداً على كرسي الأستاذية. وفعلاً تحققت نبوءة أبيه. فقد حاول فويرباخ الحصول على كرسي أستاذ في جامعة ارلنجن مرة بعد المرة، فلم يفلح. وفي المرة الأخيرة، وكان ذلك في سنة ١٨٤٥، أي بعد ظهور كتابه هذا بخمس عشرة سنة، رشح نفسه من جديد. فقال له مدير الجامعة إنه مستعد لتزكية ترشيحه إذا أثبت أن كتاب: «أفكار عن الموت والخلود»

محاضرات داوب Daub وياولس Paulus أما الثاني فلم يثر إعجاب لودفيغ بسبب نزعتة العقلية المغالية في فهم اللاهوت. أما داوب فكان مشايحاً لهيجل ومتحمساً للتوفيق بين الفلسفة والدين، بين العقل والإيمان، فمال إليه فويرباخ، وسمى أن يوجه دراسته في هذا الاتجاه.

ثم انتقل إلى جامعة برلين في سنة ١٨٢٤، حيث كان هيجل يلقي محاضراته، وحيث كان اللاهوت البروتستانتي يتولى تدريسه اسطيرماخر وماوهينكه ويناندر. يقول فويرباخ في رسالة بتاريخ سنة ١٨٤٦: «وصلت إلى جامعة برلين وأنا في حال من التمزق الشديد والشقاء والتردد وشعور في داخل نفسي بالتزاع بين الفلسفة واللاهوت، وبأن عليّ إما أن أضحي بالفلسفة في سبيل اللاهوت، وإما أن أضحي باللاهوت في سبيل الفلسفة».

وقد حرص خصوصاً على حضور محاضرات هيجل. وقد أفاد منها أجزل فائدة، إذ مكنته من فهم كثير مما أشكل عليه حتى الآن، فكتب إلى أبيه يقول: «لم تبدأ المحاضرات التي أحضرها (في برلين) إلا منذ أربعة أسابيع - بيد أنني حصلت في هذه الأسابيع القليلة ربما أكثر مما كان عساني أن أحصله في أربعة أشهر في إيرلنجن Erlangen أو في أية جامعة أخرى. وكثير من المشاكل التي غمضت عليّ وأنا أدرس على داوب؛ أو كانت غير مفهومة، أو مثارة بالصدفة ومنعزلة، صرت أفهمها بفضل بعض محاضرات ألقاها هيجل Hegel، وأصبحت أدركها في ارتباطها وضرورتها».

وإذاً ذلك إلى الانصراف عن دراسة اللاهوت وتكريس نفسه لدراسة الفلسفة، خصوصاً فلسفة هيجل. يقول في رسالة إلى أبيه بتاريخ ١٨٢٥/٣/٢٢: «لا أستطيع بعد دراسة اللاهوت. صرت مثل نفس متعطشة للامتلاك والقدرة: تريد أن تمتلك الكل وتلتهمه، لا بوصفه مجموعاً تجريبياً، بل بوصفه شمولاً تنظيمياً. ورغبتني ليس لها حدود، بل هي مطلقة. أريد أن أحتضن الطبيعة بقلبي، تلك الطبيعة التي يتراجع أمام عمقها اللاهوتي الجبان، والتي يسيء فهم معناها صاحب الفزياء، ولا يستطع تحقيق النجاة لها إلا الفيلسوف».

وتفرغ فويرباخ للفلسفة وحدها. وظل يتابع محاضرات هيجل في جامعة برلين من سنة ١٨٢٤ إلى سنة ١٨٢٦. وأنهى دراسته في جامعة برلين برسالة بعنوان: «في

وفي سنة ١٨٤١ أصدر فويرباخ كتابه الرئيسي وهو : « ماهية المسيحية » ، الذي يعتبر الكتاب المقدس للزرعة الانسانية الملحة . ولقي الكتاب رواجاً منقطع النظير ، فطبع للمرة الثانية في السنة التالية ، (سنة ١٨٤٢) وللمرة الثالثة في سنة ١٨٤٨ .

وتلا ذلك بحثين متكاملين هما : « الأقوال الموقوتة من أجل إصلاح الفلسفة » ، و « مبادئ فلسفة المستقبل » . وأولها قد حرره في سنة ١٨٤٢ وأراد نشره في « الحوليات الألمانية » ، لكن الرقابة منعت نشره فيها ، فنشره في العام التالي سنة ١٨٤٢ في Anekdotas وكانت تصدر في أكثر من عشرين ورقة ، مما يعفيها من الخضوع للرقابة السابقة على النشر . أما البحث الآخر : « مبادئ . . . فقد نشره في كتيب صغير من ٨٤ صفحة . وهذان البحثان يمثلان تطوراً بالغ الأهمية في فكر فويرباخ ، وسيكون لهما تأثير كبير في تطور الفكر اليساري .

وهكذا كانت الفترة من سنة ١٨٣٩ إلى سنة ١٨٤٣ أوج نضوج فكر فويرباخ . ومن ثم بدأ في الانحدار والانحلال فكتابه « ماهية الدين » ، الذي صدر في سنة ١٨٤٥ يكشف عن بدء انحلال فكره : إذ فيه تتخلل عن الزرعة الانسانية واتجه إلى الزرعة الطبيعية .

وقامت ثورة سنة ١٨٤٨ في كل بلاد أوروبا تقريباً ، وتبدت كما لو كانت انتصاراً للمبادئ السياسية والاجتماعية التي نادى بها اليسار الهيجلي . لكن فويرباخ تجنب الخوض فيها ، وظل بعيداً عنها . وليس هذا الموقف جديداً عليه ، فإنه لما طلب منه زميله في اليسار الهيجلي : أرنولد روج Ruge وكارل ماركس أن يكتب مقالاً في سنة ١٨٤٣ لينشر في مجلتهما : « الحوليات الفرنسية الألمانية » ، التي كانت منبر حركتهم ، رفض فويرباخ محتجاً بأن الشعب الألماني لم يعد بعد الأعداد الايديولوجي الكافي .

لكنه لم يخلل بالاسهام النظري في ثورة سنة ١٨٤٨ ، حين طلب إليه بعض الطلاب في جامعة هيدلبرج أن يحاضرهم في الدين . فالتقى سلسلة من المحاضرات ، في مبنى البلدية ، أمام حوالي مائة من الطلاب المنتظمين ومثل هذا العدد من المستمعين العابرين ، وكانت تدور حول كتابه « ماهية الدين » .

وفي سنة ١٨٥٧ نشر آخر كتبه المهمة وهو كتاب :

ليس بقلمه . ولم يستطع فويرباخ طبعاً أن يقدم الدليل على ذلك ، فكان مصير طلبه الاخفاق .

إزاء هذا ، ماذا يفعل فويرباخ وقد حُرم من الكرسي في الجامعة ، وما يستتبع ذلك من عدم اتصال بالشباب الحيوي ويُبعد عن الجوّ العلمي ، وسوء الحال المالية ؟ ظل حائراً بين الثورة ، والاستسلام . وراح يعزّي نفسه في رسالة كتبها في سنة ١٨٤٦ : « لما كنت أشعر بالتقابل المطلق بين روحي والروح التي تتال المكافاة والحظوة ، فإنني لم أمل ، في أعماق قلبي ، في أن أعين أستاذاً . ولم أطلب شيئاً غير أن أكون في مكان أستطيع فيه أن أكون حراً لا يزعمني شيء ، وأن أنفخ للدراسة ولتنمية وإظهار الأفكار والافتتاحات التي ترقد في نفسي » .

وتلقى الأمر برباطة جأش ، كما عبّر عن حاله في « يومياته » فقال : « إنني لا أكون شيئاً إلا طالما كنت لست بشيء » . وكما تحرر عقلي من الكنيسة ، كذلك يجب أن يتحرر الآن من الدولة . إن الموت المدني هو الثمن الذي ينبغي دفعه من أجل أن أحصل الآن على خلود الروح » .

أما أحواله المالية فقد تحسنت جداً بفضل زواجه في سنة ١٨٣٦ من برتاليف Bertha Löw التي كانت وريثة لقصر بروكبرج Bruckberg ولمصنع للخزف والصيني بالقرب منه . وسكن الزوجان في جناح من هذا القصر ، وعاشا في هذا الجوّ الريفي الصافي الصحي في رفاية ونعيم بين أحضان الطبيعة الفسيحة .

أما من الناحية الفكرية ، فقد انضم فويرباخ إلى جماعة اليسار الهيجلي . وكان أنصار هيجل قد انقسموا غداة وفاته في سنة ١٨٣١ إلى معسكرين : اليمين المحافظ ، واليسار الثوري . وأهم خصائص هؤلاء الهيجليين اليساريين أنهم كانوا ثائرين على السلطين الرئيسيتين : الدولة ، والكنيسة ، وكانوا أعداءً للماضي والتقاليد والنظم الموروثة ، وبالجملة : كانوا ضد النظام القائم ، وكانوا متحررين من كل الروابط السياسية والدينية والاجتماعية . وفي الوقت نفسه كانوا عبيداً متعصبين لأفكارهم هم ، ونذكر من أسماء هؤلاء اليساريين الهيجليين : روج Arnold Ruge وبيرونو باوخ Bruno Bauch ، وماكس استرنر Max Stirner ، لكن أبرزهم جميعاً كان صاحبنا : لودفيج فويرباخ . وقد انضم إليهم كارل ماركس فترة من الزمن وما لبث أن انفصل عنهم ليستقل بتجماحه العمل الثوري الاقتصادي في المقام الأول .

إفراغه من مضمونه الحقيقي ، أو الانحراف إلى ما يبعد تماماً بينه وبين روح مذهب هيجل .

وهكذا كان موقف لودفيج فويرباخ . فقد بدأ فلسفته بالم هجوم العنيف على مذهب هيجل . وكى يتمكن من هذا الهجوم ، تناول أضعف أجزاء فلسفة هيجل ، وهو فلسفة الطبيعة . فهو يأخذ على هيجل :

١ - أن ديكالكتيكه عاجز عن الاحاطة بشمول العالم الواقعي

٢ - أنه أخضع الجزئي للعالم (الكلي) ؛

٣ - أنه سعى إلى ادراك العيني بواسطة المجرد ؛

٤ - أنه ضحى بالطبيعة في سبيل العقل (الروح) .

وفويرباخ ينمى على الفلسفة الحديثة هذا الازدراء للطبيعة ، ويرجع ذلك إلى تأثير اللاهوت ، ويقول : « إن الفلسفة الحديثة نشأت عن اللاهوت ، إنها ليست إلا اللاهوت محلولاً ومحولاً إلى فلسفة » . ولا يرى في هيجل إلا لاهوتياً متدثراً بمسوح الفيلسوف . لهذا ينادى بأطراح فلسفة هيجل قائلاً : « إن من لا يترك الفلسفة الهيجلية ، لا يترك اللاهوت ومذهب هيجل القائل بأن الفكرة هي التي تصنع الواقع ، ما هو إلا التعبير العقلي عن المذهب اللاهوتي القائل بأن الطبيعة قد خلقها الله » .

واللامتناهي الهيجلي مصبوب على قالب اللا متناهي في الدين ، أي وصف الله بأنه لا متناه .

وبعد هذا النقد ، يأخذ فويرباخ في بيان الجانب الايجابي من مذهبه .

إنه يريد أن يمرر الطبيعة من نير العقل ، وأن يمرر الوجود من طغيان الفكر . يقول : « حيث تتوقف الكلمات هناك فقط تبدأ الحياة ، وينكشف سر الوجود » . والسبيل المؤدي إلى الكشف عن سر الوجود ، هو سبيل الحواس . لكن ماذا يقصد فويرباخ بهذا ؟ .

إنه يرى أن الانسان ظل رداً طويلاً فريسة أوهم الفكر ، وهي أوهم لقننا إياه اللاهوت : وعلى الانسان أن يدرك حقائق الأشياء في الواقع ، هنالك سيجد أنها إنسانية وليست إلهية كما تخيل حتى الآن . فإذا ما تخلص الانسان من الخيالات الدينية ، اكتشف أبعاد العالم الحقيقي . يقول : « إن حقيقة الانسان الواقعية تتوقف فقط على الحقيقة الواقعية

و نَسَب الالهة تبعاً للمصادر القديمة الكلاسيكية والعبرانية والمسيحية » . وفيه أراد أن يبين أن « إله » الدين هو تجسيد ما يتمناه الانسان لنفسه ولم يستطع تحقيقه . يقول : « ما ليس عليه الانسان فعلاً ، لكنه يريد أن يكونه ، يجعل منه إلهه ، أو هذا هو إلهه » .

ولم يلق هذا الكتاب أي نجاح ، نظراً لوفرة المعلومات التاريخية الغريبة عن ذهن القارئ وقد حشدها المؤلف حشداً ، دون مبرر احياناً ، مما يسبب للقارئ الملل الشديد .

وفي نفس الوقت أصابت فويرباخ عنة مالية شديدة ، ذلك أنه ظل منذ حوالي عشرين عاماً يعيش على ما يدره على زوجته مصنع الخزف والصيني في بروكج . وإذا بهذا المصنع يعلن إفلاسه . فاضطر فويرباخ إلى ترك بروكج والاقامة في بيت ريفي في ريشنبرج Rechenberg القرية من نورنبرج ، وكان ذلك في سنة ١٨٩٠ .

في وسط هذه الموم المالية التي آلت به في السنوات الأخيرة من عجزه ، توفي لودفيج فويرباخ في ١٥ سبتمبر سنة ١٨٧٢ ، وشيعة آلاف العمال ، وغالبيتهم من الحزب الاجتماعي الديمقراطي الذي كان فويرباخ قد انضم إليه ، شيعوه إلى مرقده الأخير في مقبرة القديس يوحنا في نورنبرج حيث كان يرقد أيضاً هانز ساكس (١٤٩٤ - ١٥٧٦) الشاعر المسرحي الألماني القديم ، وألبرشت ديرر (سنة ١٤٧١ - ١٥٢٨) أعظم الرسامين الألمان .

فلسفته

١ - نقد الهيجلية :

لكن أكبر عنة أصابت فويرباخ هي ذلك الربط المصطنع الزائف بين فكره وبين الماركسية ، وهو ربط ألح في توكيده الماركسيون وأشباعهم منذ أن أصدر فريدرش انجلز Engels كتابه : « لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية » (سنة ١٨٨٨) . فقد أساء إليه هذا الربط وجعله يقول ما لم يتقوه به ، وحصر أفكاره في نطاق لا شأن له به . والواقع أن الماركسية لم تأخذ من فويرباخ إلا الحادة .

وهم آخر ينبغي تبديده هو أن يظن أن التعبير : « اليسار الهيجلي » يفيد معنى أنهم من أتباع هيجل حقاً . والواقع أن اليسار الهيجلي أشد عداوة للهيجلية من أي مذهب آخر وكان شغلهم الشاغل هو تحطيم مذهب هيجل ، أو

الانسان .

ونقد الدين عند فويرباخ مقدود كله بفكرة المغايرة aliénation (← راجع هذه الكلمة في هذا الكتاب). لكن المغايرة عنده تنحصر في التنازل عن الانسان لصالح المطلق أو الله . وهي المغايرة التي يقوم عليها جوهر الدين .

ما الغاية من الإنسان عند فويرباخ ؟ « الانسان يوجد ليعرف ، وليحب ، وليريد » . وتلك هي القوى العليا الثلاث في الانسان : العقل ، الحب ، الارادة . لماذا ثلاثة ؟ لأن الديالكتيك الميجلي ينسب على ثلاث لحظات : موضوع ، نقيض موضوع ، مؤلف من الموضوع ونقيضه ، وكذلك لأن فويرباخ يفكر في الثلاث المسيحي . ولما أدرك الانسان أنه لا يستطيع بقواه الخاصة أن يحقق الحق ، والحب والخير ، فإنه أسقط هذه الصفات على إله وصفه بهذه الصفات . لقد نقل الانسان آماله الى كائن ذي درجة عليا سماه «الله» . ووحدة العقل هي وحدة الله . والإرادة المولدة تفصل الانسان عن إلهه ، لأنها ، في مواجهة كمال أخلاقي ليس في متناولها فإنها تبقى على الانسان في الذل واليأس . ثم يأتي الحب فيضع حداً لهذا التصدع الأليم ويصلح ذات الين بين الانسان والله . لكنه تصالح وهمي ، مع ذلك ، لأن الإنسان وقد كشف له الدين عن ماهيته بوصفه انساناً ، فإنه يسلمه لكائن خارج ذاته ، هو الله ، وهو أمر يضرب بالانسان ، لأن العقل الذي يعطي الانسان السيطرة على العالم يحثي أمام الوهم الديني . لماذا يسعى الانسان إلى السعادة على الأرض ، مادامت السعادة الحقيقية هي تلك التي وعد بها الانسان في الآخرة ؟ وفيه السعي للتقدم المادي ، مادامت العناية الإلهية هي الكفيلة بكل شيء ؟

والارادة ، وقد أسلمها الدين إلى المشيئة الإلهية ، لن يكون أمامها سوى التكر والاستسلام والتفويض الكامل الأعمى . ! على الانسان حيث أن يتخل عن أن يسأل ضميره ، وأن يكتفي بالتسليم للمشيئة الإلهية .

بقي الحب ؛ ويؤكد فويرباخ أن الدين يفسده أيضاً . فبدلاً من أن يكون مشاركة بين الانسان وسائر بني الانسان ، يقوم الحب الإلهي باستعباد الانسان ، واضعاً كل قواه في خدمة إيمان أسمى يقيم النزاع والكرامية ضد سائر صنوف الإيمان : أتباع دين ضد أتباع دين آخر ، وأتباع مذهب ضد أتباع مذهب آخر داخل الدين الواحد .

لموضوعه ؛ أن لا يملك شيئاً معناه أن لا يكون شيئاً .

إن الإدراك الحسي مباشر ، وجوهري ، لأن الموجود المدرك بالحس هو وحده الذي لا نزاع فيه .

ب - النزعة الانسانية الملحدة :

قلنا إن فويرباخ رأى في فلسفة هيجل لاهوتاً مَقْتَعاً ، وبدا له أن « الموجود » عند هيجل هو « المطلق » في اللاهوت . فدعاه ذلك إلى نقد الدين .

وكان النقد التاريخي للمسيحية قد ازدهر في تلك الفترة ازدهاراً عظيماً بفضل دافيد اشتراوس ، وكريستيان باور ومدرسة تورنجن . فكتب دافيد فريدرش اشتروس كتابه الشهير الذي أحدث ثورة في التأريخ لحياة المسيح بعنوان : « حياة المسيح » (سنة ١٨٣٥ - سنة ١٨٣٦) وفيه قرر أن العقائد المسيحية هي مجرد أساطير ، وحاول وصف حياة المسيح اعتماداً على المضمون الإيجابي للأنجيل وحدها . وجاء برونو باور Bruno Bauer في كتابه : « نقد تاريخ حياة المسيح كما ورد في انجيل يوحنا » (سنة ١٨٤٠) ونقد تاريخ حياة المسيح كما ورد في الأنجيل الأربعة) (سنة ١٨٤١) وطبق على المسيحية معايير النقد المثالي . وكلاهما - اشتراوس وباور - كما ذكرنا من قبل هما من اليسار الميجلي ، تماماً مثل فويرباخ . لكن بينما كان تقدمهما تاريخياً قائماً على الوثائق التاريخية ، كان نقد فويرباخ للمسيحية نقداً قائماً على علم النفس . ذلك أن فويرباخ أراد أن يستخلص من الأنجيل المطامح النفسية للإنسان والقوى اللامعقولة في الطبيعة الانسانية . وفويرباخ بين اختلاف وجهة نظره عن وجهة نظر زميله هذين ، في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه : « ماهية المسيحية » فيقول : « إن الفارق بيني وبينها واضح من عنوانات مؤلفاتنا . إن برونو باور اتخذ موضوعاً لنقده : التاريخ الانجيلي ، أي المسيحية الكتابية أو بالأحرى اللاهوت الكتابي . ودافيد اشتراوس David Strauss اتخذ موضوعاً لنقده العقيدة المسيحية وحياة المسيح التي يمكن أن تندرج ضمن العقيدة المسيحية أيضاً . أما أنا فعل العكس من ذلك اتخذ موضوعاً لنقدي : المسيحية بوجه عام ، أعني الدين المسيحي ، وبالتالي ، الفلسفة أو اللاهوت المسيحيين ، وهذا الرئيسي هو المسيحية ، الدين بالقدر الذي هو به الموضوع المباشر ، والماهية المباشرة للإنسان . والتحصيل والفلسفة هما في نظري وسائل فقط للكشف عن الكثر الدفين في

بيننا نجد الماركسية ، وعلى رأسها كارل ماركس ، ينقد فويرباخ نقداً عنيفاً وذلك في كتابه « أقوال تتعلق بفويرباخ » (سنة ١٨٤٥) إذ يأخذ أولاً على فويرباخ أن ديالكتيكيته استاتيكي وليس ديناميكيّاً لأنه يفصل الفكر عن الوجود . ويأخذ عليه ثانياً أنه ينظر إلى الإنسان من ناحية النوع الطبيعي ، فاصلاً إياه عن المحيط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ، فإنسان فويرباخ - بحسب ماركس - هو تجريد محض ، لأنه مفصول عن تاريخه ، وعن مجرى الأحداث السياسية والاقتصادية .

نشرات مؤلفاته

- طبع مجموع مؤلفات فويرباخ في طبعيتين مختلفتين :
الاولى أصدرها فويرباخ هو نفسه تحت العنوان التالي :
- Ludwig Feuerbach: Sämtliche Werke. Leipzig, 1846-1866.
والطبعة الثانية أكبر من الأولى بكثير ، وأشرف على إصدارها W. Bolin ويولد FR. Jodl . تحت عنوان :
- Ludwig Feuerbach : Gesammelte Werke heraus gegeben von W. Bolin und FR. Jodl . Stuttgart, 1903 1911.
كذلك نشرت مراسلاته ، وقام بنشرها أولاً كارل جري Karl Grui (لينيسك سنة ١٨٧٤) ثم بولن Wilhelm Bolin (لينيسك سنة ١٩٠٤) .

مراجع

- Franz Grégoire : Aux sources de la Pensée de Marx : Hegel, Feuerbach, pp. 141- 191. Louvain, 1947.
- Henri Orvon: Ludwig Feuerbach et la Transformatin du sacré. Paris, 1957.
- Henri Arvon: Feuerbach: Sa vie, son oeuvre. Collection: Philosophes P.U.F., 1964.

فير

Max Weber

فيلسوف اجتماعي واقتصادي وسياسي ألماني .

وانتهى فويرباخ من هذا كله إلى تأكيد أن الدين عقبة في سبيل تقدم الانسان مادياً ، ومعنوياً ، واجتماعياً . ولهذا ينبغي على الانسان ، فيما يزعم فويرباخ - أن يتحرر من سلطان الدين .

وهو يتصور أن الانسان سعى منذ وقت طويل إلى السير في طريق التحرر من الدين ؛ ومَرَّ في ذلك بثلاث مراحل :

١ - في المرحلة الاولى كان الانسان والله ممتزجين معاً في حضن الدين ؛

٢ - وفي المرحلة الثانية أخذ الانسان يتباعد عن الله كيما يسترد ذاته ويستقل بقواه . وكان اللاهوت هو التعبير عن هذا السعي ؛ رغم ما يبدو في ظاهره من أنه دفاع عن العقائد الايمانية بالطرق العقلية . إذ انتهى اللاهوت إلى تأكيد وجود هوة حقيقة تفصل بين الانسان والله ، وإلى تأكيد العلو المطلق لله ، وبالتالي البعد الهائل بينه وبين الانسان .

٣ - وفي المرحلة الثالثة ، وهي التي يدعو فويرباخ إلى السعي الحثيث في سبيل تحقيقها ، هي مرحلة الانثروبولوجيا (= علم الانسان) التي فيها يسترد الانسان ماهيته ويملك جوهره من جديد . لقد أصبح الانسان يعرف أن العلاقة بينه وبين الله ليست إلا اسقاطاً للعلاقة الموجودة بين الكائن الانساني وبين النوع الانساني . وعلى الفرد الانساني أن يسعى ، في نطاق مجاله ، إلى تحقيق الأهداف المشتركة بين أبناء النوع الانساني كله . لقد صار الانسان ، في اطار النوع الانساني كله ، إلهاً بالنسبة إلى الانسان .

وتلك هي النزعة الانسانية كما يتصورها فويرباخ . إنها تجعل من الانسان كائناً مطلقاً ، وتجدد القيم الانسانية المحضة ، ولا تعترف بأي كائن فوق الانسان .

لكن أغرب ما في الأمر ، هو أن اللاهوت البروتستنتي ، خصوصاً عند كارل بارت Karl Barth (في مقاله : « اللاهوت والكنيسة ») ، يشعر بالقرب من نزعة فويرباخ الانسانية هذه ويقول إنها تتفق مع التقاليد المسيحية القديمة ، بدعوى أن السعي إلى السعادة على الأرض لا يتعارض مع بلوغ السجاة في الآخرة وأكثر من هذا يؤكد كارل بارت أن « من ينكر دنيا الانسان ، ينكر آخرة الله » . وخطأ فويرباخ الوحيد في نظر كارل بارت واللاهوت البروتستنتي المبتق عنه هو قوله بالهوية بين الله والانسان .

نفسه اهتم بالسياسة ، وراح يجري دراسات ميدانية لأحوال العمال الزراعيين في شرقي نهر الالب Elbe وساعده على الاشتغال بالسياسة أنه استطاع أن يتعرف في منزل أبيه إلى كثير من الشخصيات السياسية الألمانية في ذلك العصر .

وقد تقلب في تلك الفترة بين اتجاهات سياسية متباينة . فتأثر أولاً بأراء أستاذه ترتشكه الذي كان من أقوى دعاة الوحدة الجرمانية الشاملة Pangermanism . لكن قيبر لم يكن شديد الحماسة لسياسة بسمرك ، ولم ير ضرورة لمعاداة انجلترا أو معاداة اليهود . وهو كان قد انضم منذ سنة ١٨٨٨ إلى « التجمع من أجل العمل الاجتماعي » ، وهي حركة ذات ميول اشتراكية معتدلة جداً ، تحبذ المزيد من تدخل الدولة في المجال الاجتماعي . وفي الوقت نفسه كان مثابراً على الاشتراك في مؤتمرات « المسيحيين الاجتماعيين » إلى جانب أدولف فون هرناك A. von Harnack مؤرخ العقائد الشهير ، وجوره Göhre ، وكانت هذه الحركة ذات ميول يسارية ويتمزعاها نومين F. Noumann وكان قيسياً بروستنتياً . وفي سنة ١٨٩٣ انضم إلى « عصبة الوحدة الجرمانية الشاملة » ، ومن أجلها ألقى عدة محاضرات عن المشكلة البولندية ؛ لكنه انفصل عنها في سنة ١٨٩٩ ، بينما بقي على صلة - طوال حياته - بجماعة « التجمع من أجل العمل الاجتماعي » . وتلا ذلك تقارب بينه وبين الحزب الاشتراكي الألماني ، لكنه لم ينضم إليه لأنه كان يفرغ من التنظيم البيروقراطي لهذا الحزب .

ونعود إليه أستاذاً في الجامعة ، فنقول إنه عين ، في سنة ١٨٩٤ ، أستاذاً لكرسي الاقتصاد السياسي في جامعة فرايبورج Freiburg (في جنوبي ألمانيا) ، وهو الكرسي الذي شغله قبل ذلك بعض أصدقائه ، ومنهم هنريش ركرت Rickert . من هذه الجامعة ألقى المحاضرة الافتتاحية المشهورة وعنوانها : « الدولة القومية والسياسة الاقتصادية » .

وبعد ذلك بعامين ، في سنة ١٨٩٦ ، خلف أستاذه في الاقتصاد كنيس K. Knies أستاذاً في جامعة هيدلبرج . وانشغل آنذاك بمشاكل اقتصادية مثل مشاكل البورصة ، المشاكل الزراعية ، الخ .

بيد أنه مرض مرضاً شديداً في سنة ١٨٩٩ ، وأمضى عدة أشهر في مصحة . بعدها قام برحلات في سويسرة وإيطاليا وفورسقه وأقليم البروفانص (في جنوبي فرنسا) طلباً

ولد في ٢١ أبريل سنة ١٨٦٤ بمدينة ارفورت Erfurt . وكان أجداده لأبيه من رجال الصناعة البروتستنت في مدينة بيلفيلد Bielefeld (بمقاطعة وستفاليا في غربي ألمانيا) . لكن أباه سلك سبيل السياسة ، فأصبح مستشاراً في مجلس مدينة برلين ، ثم عضواً في مجلس النواب البروسي ، ثم عضواً في مجلس نواب كل ألمانيا المعروف بالرايشتاج Reichstag وينتسب إلى حزب صغير برئاسة بنجنزن Bennigsen يدعى حزب الأحرار الوطنيين .

وتعلم ماكس قيبر في المدارس الثانوية في برلين حيث حصل على شهادة إتمام الدراسة الثانوية (الثانوية العامة) في سنة ١٨٨٢ وهو في الرابعة عشرة من عمره . وكتب أول مقالاته - وهو في الخامسة عشرة من عمره - بعنوان : « تأملات في خصائص وتطور وتاريخ الشعوب في الأمم الهندية الجرمانية » .

أما دراسته الجامعية فقد قضاها أولاً في جامعة هيدلبرج حيث تتلمذ على الاقتصادي كارل كنيس Karl Knies وعلى مؤرخ الفلسفة الحديثة المشهور كونوفشر . ثم أدى الخدمة العسكرية ، وبعد ذلك واصل دراسته الجامعية في جامعة برلين ، حيث تتلمذ على مومسن ، مؤرخ التاريخ الروماني ، وترينشكه المؤرخ السياسي ، وجيركه Gierke القانوني ، وفون جايبست Von Geist وجولد شمت Goldschmidt الاقتصاديين . كما اهتم وهو لا يزال طالباً ، اللغات : الفرنسية والانجليزية والايطالية والإسبانية . وفي سنة ١٩٠٥ بدأ في تعلم الروسية .

وأنتهى دراسته الجامعية في جامعة جتنجن Göttingen ، وأعد رسالة الدكتوراه الأولى في موضوع في الاقتصاد بعنوان : « من تاريخ الجمعيات التجارية في العصر الوسيط » ، وناقش الرسالة في سنة ١٨٨٩ . ثم حصل على دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة Habilitation في سنة ١٨٩١ ، وكانت في موضوع عن الزراعة في العصر القديم (اليوناني الروماني) . وعنوانها : « التاريخ الزراعي الروماني من حيث أهميته للقانون المدني والقانون الخاص » . ومن ثم انخرط في سلك التدريس في الجامعة شأنه شأن أخويه : ألفرد قيبر ، عالم الاقتصاد وفلسفة الحضارة الشهير في جامعة هيدلبرج ، وكارل قيبر الذي قتل في الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ - ١٩١٨ . فتولى ماكس قيبر القاء محاضرات في الاقتصاد بديلاً لأستاذه القديم جولد شمت حين يكون مريضاً . وفي الوقت

بدأه قبل ثلاث سنوات بعنوان : « الاقتصاد والمجتمع » ، وقد توفي دون أن يتممه . كما أخذ في تحرير كتابه : « علم الاجتماع الديني » ، وقد ظهر منه الجزء الأول والثاني في سنة ١٩١٦ .

وكتب في سنة ١٩١٦ مقالات ضد تصعيد حرب الغواصات وتصرفات القادة العسكريين والسياسيين ، وذلك في « جريدة فرنكفورت » ، فاستاءت منه السلطات الحكومية والعسكرية ، فشددت الرقابة على كتاباته .

وفي سنة ١٩١٧ ظهر الجزء الثالث من كتابه « الاجتماع الديني » ، ودراسة عن « الحياض التقوي » .

وفي بداية سنة ١٩١٨ سافر إلى فيينا لالقاء سلسلة محاضرات طوال فصل دراسي في جامعة فيينا .

وابتداء من صيف سنة ١٩١٨ اتسع نشاطه السياسي ، فراح يطالب بأن يعتزل الامبراطور قلهلم الثاني العرش . لكنه في الوقت نفسه كان يعارض بشدة حركة « السلام بأي ثمن » التي انتشرت في بعض الأوساط الألمانية آنذاك . وكتب في « صحيفة فرنكفورت » سلسلة مقالات خطط منها مشروع دستور جمهوري فدرالي ، وألقى محاضرات في مانهم ومنشن ، أثارت اضطرابات شديدة . وبعد هزيمة ألمانيا وإعلان الهدنة في نوفمبر سنة ١٩١٨ انضم ، بإلحاح من أخيه الفرد ومن تاومان ، إلى « الحزب الديمقراطي الألماني » .

وفي بداية سنة ١٩١٩ ألقى على جمعية « الطلاب الأحرار » محاضرتين الأولى عن : « رسالة العالم » ، والثانية عن « رسالة الرجل السياسي » . وبإيجام من الأمير ماكس فون بادن Max von Baden أسس في بيته في هيدلبرج « التجمع من أجل السياسة بالقانون » . وفي ١١ مارس سنة ١٩١٩ اشترك في المظاهرة الضخمة التي سارت في هيدلبرج للاحتجاج على معاهدة فرساي والدعوة إلى قيام ثورة وطنية في ألمانيا . وبدعوة من الكونت Brockdorff-Rantzau سافر إلى باريس للاشتراك في المناقشات الجارية بشأن قروض ديون على ألمانيا . ولما عاد من باريس إلى برلين طالب المارشال لوندورف بالمثل أمام محكمة عسكرية للأعداء ، وفي الوقت نفسه دافع عن ألمانيا وحقوقها القومية ، وصاح في يونيو سنة ١٩١٩ قائلا « ليس أمامنا غير هدف واحد هو أن نجعل من معاهدة فرساي قصاصة ورق » .

وعاد في سنة ١٩١٩ إلى جامعة هيدلبرج بعد أن كان

لاستعادة صحته . ثم أعلن عن استئناف دروسه في خريف سنة ١٩٠١ لكن حالته الصحية لم تمكنه من ذلك ، وأخيراً اضطر إلى ترك الجامعة نهائياً في سنة ١٩٠٢ ، بعد أن حال المرض دون إمكان قيامه بوظيفة الأستاذية .

لكن حالته المرضية هذه هي التي حولته إلى اتجاه فكري آخر . فقد حملته الراحة الاجبارية على التأمل والتعمق في فلسفة الاقتصاد ، وفي نظرية المعرفة ، وفي علم الاجتماع ، وفي الوقت نفسه صار حراً في القيام بما يشاء من أسفار . فسافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية في سنة ١٩٠٤ ، كما سافر إلى هولندا وأقام فترة في جزيرة صقلية ، وفي إنجلترا ، وفي باريس ، الخ .

وفي سنة ١٩٠٣ ظهر أول كتاب له في ميدان مناهج البحث في الاقتصاد ، وعنوانه : « روشر Roscher وكنيس Knies والمشاكل المنطقية للاقتصاد التاريخي » وكتب مقالاً عن « موضوعية المعرفة في علم الاجتماع وفي علم السياسة الاجتماعية » (في مجلة « عصفوات في علم الاجتماع والسياسة الاجتماعية » ، سنة ١٩٠٤) .

وفي سنة ١٩٠٥ نشر دراسته المشهورة عن : الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية .

وصار منزله في هيدلبرج مكاناً يلتقي فيه الفلاسفة والاقتصاديون ورجال القانون والشعراء والسياسيون ، نذكر منهم : جورج زمل Simmel وفرنز زومبرت W. Sombart وكارل سپيرز K. Jaspers والشاعر الكبير استفن جيورجه S. George والناقد الأدبي والمؤرخ فريدلش جوندولف F. Gundolf وجورج لوكتش G. Locacs ور. ميكلز R. Michels وغيرهم من صفوة أعلام الفكر والأدب في ألمانيا إبّان تلك الفترة .

وفي سنة ١٩١٠ أنشأ مع بعض أصدقائه « الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع » .

وكان يكتب في « صحيفة فرنكفورت » Frankfurter Zeitung مقالات مختلفة الموضوعات . وكان يهاجم سياسة الامبراطور قلهلم الثاني ، خصوصاً في الشؤون الخارجية . لكن لما قامت الحرب العالمية الكبرى في سنة ١٩١٤ تطوع للخدمة العسكرية ، فالحقته القيادة الألمانية بالقسم الصحي في الجيش . بيد أنه طلب إعفائه في سنة ١٩١٥ فأعفي منها نظراً لضعف صحته . فعاد لاستئناف العمل في كتابه الذي

قد تركها في سنة ١٩٠٣ .

بيد أن جامعة منشن (ميونخ) دعتة لشغل كرسي علم الاجتماع الذي أنشأته . فوافق على الدعوة وبدأ محاضراته في جامعة منشن ، لكن محاضراته كانت كثيراً ما تنتهي (أو تبدأ) بالاضطراب والهياج اللذين يثيرهما الطلاب اليمينيون ، وكانوا قد احتلوا مقاعد القاعة التي يحاضر فيها احتجاجاً عليه بسبب موقفه من قضية الكونت أركو Arco ، الذي اغتال كورت ايسنر Kurt Eisner رئيس الحكومة الثورية في مقاطعة بافاريا .

لكنه ما لبث أن توفي بعد قليل من استئنافه لمحاضراته في جامعة منشن (ميونخ) ، وذلك في ١٤ يونيو سنة ١٩٢٠ في مدينة منشن .

آرلوه الفلسفة

أسهم ماكس فيبر بنصيب ملحوظ في فلسفة الاقتصاد ، وفلسفة السياسة ، وفلسفة الحضارة ، وفلسفة الدين ، أي في الفروع العملية من الفلسفة بمعناها الأعم ، لكنه لم يسهم في علوم الفلسفة بمعناها الأخص ، أي : ما بعد الطبيعة ، والمنطق والأخلاق .

وقد تأثر فيبر بالماركسية الفلسفية في شبابه ، لكنه ما لبث أن انصرف عنها إلى مذهب نيتشه في إرادة القوة والدعوة إلى السيادة ، وتحلل ذلك بين الحين والحين نزوات ليبرالية .

وقد أصاب جوليان فرويند Julien Freund (وماكس فيبر « ص ١٧ باريس سنة ١٩٦٩) حين وصف اتجاه ماكس فيبر بشكل عام فقال : « كل فلسفته تتركز على وجود منازعات ، وتوترات ... وتصادمات في الحياة وفي المجتمع . فالإنسان في صراع دائم مع الأطراف ، ومع البدائل ، ومع المتقابلات . وحسب المرء أن يقرأ بعناية أي كتاب من كتبه ليدرك الترجيح المستمر بين المعقول واللا معقول ، بين التجربة الحية والتصور العقلي ، بين الواقع اللاتمامي وتناهي المعرفة ، بين الشرح والفهم ، بين الإيمان والمعرفة ، الخ ... » .

إن الحياة كفاح متواصل ، وهذا الكفاح يرتبط بإرادة تحطيم العقبات التي تحول بين الإنسان وبين بلوغه أغراضه بسبب عدم كفاية وسائل الإنسان الكمية والكيفية لاجتياز هذه العقبات أو التغلب عليها . ومن العبث أن يؤمل

الإنسان في إمكان حل هذه المنازعات ورفع هذه التوترات ذات يوم . فالإنسان مقدر عليه أبداً أن يظل في هذا الصراع الشاق الدائم . ويقول في دراسة عن « الحيات التقويمي » : « إن هذا الصراع القاتل الذي لا نجاة منه ، شبيه بصراع الله مع الشيطان » .

وعن هذا الموقف تنتج نتيجتان : الأولى هي أنه لا يمكن حدوث أي انسجام سواء أكان انسجاماً مقدراً مقدراً سابقاً ، أم كان انسجاماً من صنع الإنسان . وكل ما يمكن عمله هو العثور على تسويات وتوفيقات Compromis مؤقتة وهشة لكن التسوية ليس لها أية قيمة موضوعية . إنها مجرد ترتيب يمكن من العيش ، وذلك بالتهرب من المشاكل الحقيقية وما « روتين » الحياة اليومية إلا تسوية من هذا النوع . وفيبر يرى في هذا الوضع مأساة الحضارة فيقول : « إن جموع الآلهة القدماء يخرجون من قبورهم على هيئة قوى غير مشخصة ... وتسمى من جديد إلى الإلقاء بحياتنا في قبضة سلطاتها في نفس الوقت الذي فيه تستأنف صراعاتها السرمدية . ومن هنا نحى ألوان العذاب التي يتردى فيها إنسان العصر الحديث والتي يكون الشعور بالأمها أقوى عند الليل الجديد : كيف يمكن السمو فوق مستوى الحياة اليومية المعتادة ؟ إن كل تطلع إلى « تجارب حية » إنما مصدره هذا الضعف ، لأن من الضعف ألا يستطيع المرء أن يواجه المصير القاسي لعصره وذلك هو مصير حضارتنا : إن علينا أن نشعر ، من جديد ، بهذه التمزقات التي أفلح في قمعها - طوال ألف سنة - توجيه حياتنا وفقاً للوجدان المائل المنبعث من الأخلاق المسيحية » . والأديان ، إلى جانب السياسة ، هي النشاطات الرئيسية للتسوية التي تهدف إلى المساعدة على احتمال العيش .

وما يهم فيبر في الظاهرة الدينية ليس هو اللاهوت (إثبات وجود الله وصفاته) ، بل الأقوال المتعلقة بتبرير وجود الشر في العالم ، وتحاول أن توفق بين النزاعات التي تعج بها الحياة والوجود ، والتي لا سبيل إلى التغلب عليها . ذلك لأن الافتراض الصريح - أو الضمني - لكل لاهوت هو اعتقاد في وجود انسجام أو وحدة أصلية . ومن هذه الناحية فإن الماركسية قريبة الصلة بالأديان ، لأن الماركسية هي الأخرى في تفسيرها للمغايرة alienation تستند إلى وحدة أصلية مزعومة في الطبيعة ، ووحدة بين الإنسان والمجتمع . والماركسية - شأنها شأن المسيحية أو البوذية - هي منهج في الحياة يغيظه ما في العالم

وكل هذه المنافسات والمنازعات تؤدي إلى تكوين احتكارات متنافسة فيها. يقول فِير إنها ليست خاصة بالرأسمالية وحدها، إن الاشتراكية لا تخرب إلا بعض أنواع الاحتكار وهي في الوقت نفسه تنشئ احتكارات من أنواع أخرى. فمتى يكون هناك احتكار؟ يوجد الاحتكار متى ما يضع الاقتصاد أسواراً وحواجز من أجل زيادة فُرص نشاطه نحو الخارج، سواء على مستوى المنافسة الدولية أو على مستوى الترشيد rationalisation الداخلي. إن الاشتراكية تميل إلى تكوين مجموعات اقتصادية مغلقة، بينما الرأسمالية تميل إلى التجميع المفتوح ومن ثم تنشأ منافسة جديدة بين الاقتصاد المغلق (الاشتراكي) والاقتصاد المفتوح (الرأسمالي). بين الاقتصاد الموجه والاقتصاد المرسل، بين الاقتصاد المخطط والاقتصاد الحر، بين نظام الملكية العامة ونظام الملكية الخاصة، أو بلغة هذه الأيام بين القطاع العام والقطاع الخاص.

ب) التنازع في ميدان الدين :

والمنازعات في ميدان الدين عديدة وحادة مثل تلك الموجودة في ميدان الاقتصاد. خصوصاً وأن الدين يقوم أساساً على التوتر بين هذا العالم (الدنيا) وبين العالم الآخر (الآخرة). ففي ميدان الدين نجد أولاً التضاد بين الأديان الأخلاقية مثل ديانة كونفوشيوس، وبين أديان الخلاص (النجاة في الآخرة).

ونجد ثانياً التضاد بين الأديان التي تتمسك بالإيمان الباطن الحيّ ذي الطابع الصوفي، أو القائم على المعجزات والنبوءات، وبين الأديان التي تتعلق خصوصاً بالفرائض الدينية والشعائر والطقوس والمراسم الخارجية - للعبادات. وينجم عن هذا تباين في فهم مهمة رجل الدين : هل هو خدام الله، أو موظف في نظام تصاعدي؟ ولا يغفل أي دين من الجدال حول السلفية والتجديد.

وكيف يمكن التوفيق بين سلوك العابد المتبتل المنقطع للعبادة، وبين سلوك الإنسان العادي الذي يعيش حياة الناس اليومية؟ بين السراهب الكاثوليك الذين تخل عن الدنيا وفرّ منها، وبين المتطهر Puritan البروتستنتي الذي يبقى في حومة نشاط الحياة؟ إن فِير في نهاية المجلد الأول من كتابه «اجتماعيات الدين» Religionssoziologie يشير إلى التوترات التالية : التوتر بين الدين الجديد وبين الديانات

من لا معقولة، أعني التصادم المستمر مع المنازعات الحتمية وتسعى إلى تسوية على هيئة نظام من التوفيق في المستقبل.

وموقف فِير هو التسليم بالتسويات الوقتية المفيدة، وفقاً للظروف، والتخلي عن السعي إلى إيجاد توفيق نهائي بين الأضداد، والمنازعات، والتوترات.

والمحدد الحقيقي - في نظر فِير - ليس هو من يضع غاية نهائية كائنة ماكانت محل الله، سواء أكانت هذه الغاية هي الثورة، أم الحرية، أم الشيوعية - فإن هذا المحدد زائف لأنه ينشد بديلاً عن الله، على هيئة بديل ديني زائف هو الثورة، أو الشيوعية. وإنما المحدد الحقيقي هو من يقبل - دون شكوى ولا تأفف - لا معقولة عالم مُسَلَّم إلى التنازعات، دون القيام بأية محاولة للتوفيق أو المصالحة بينها.

والنتيجة الثانية هي رفض الديالكتيك بالمعنى الفلسفي الخاص، أي بالمعنى الهيجلي وبالمعنى الماركسي. إذ هو يأخذ على المنهج الديالكتيكي ادعاءه القدرة على التغلب على المتناقضات والمنازعات المرتبطة بحال الإنسان، وذلك بواسطة مصالحة نهائية في مستوى التصورات.

أ) التنازع في ميدان الاقتصاد :

ويوجه فِير عناية خاصة إلى المنازعات القائمة في ميدانين : ميدان الاقتصاد، وميدان الدين.

أما المنازعات في ميدان الاقتصاد فواضحة كل الوضوح، وتتجلى خصوصاً في : المنافسة الاقتصادية : في التجارة، والصناعة، والزراعة، الخ. لكن ينبغي تحديد مفهوم هذه الكلمة : «منافسة» لأن الأيديولوجيات قد شوّشتها. نزعوا أولاً أن المنافسة هي الأساس في نظرية الحرية الاقتصادية (النظرية الليبرالية). وهذا غير صحيح، لأن المحرك في المذهب الليبرالي في الاقتصاد هو حرية التبادل. أما المنافسة فموجودة في طبيعة كل اقتصاد، كائناتاً كانت نظريته، ولهذا فإن الاقتصاد يكون تربة مواتية لكل المنازعات الناشئة عن المنافسة بين الحاجات ووسائل إشباعها، وعن تباين المصالح الخ. وإلى جانب التنافس في النفوذ في ميدان الاقتصاد الدولي، فإن كل اقتصاد قومي منقسم بين قطاعات يمكن أن يقع بينها تنازع، حسبما يتصور كل واحد منها أن قطاعاً آخر يضر بمصالحه، مثلما هي الحال في التنازع بين قطاع الصناعة وقطاع الزراعة، بين التنمية الصناعية والتنمية الزراعية.

- Gesammelte Aufsätze zur sozial- and Wirtschaftsgeschichte. Tübingen, 1924.
- Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen, 1924.

مراجع

- E. Baumgarten: Max Weber, Werk and Person.. Tübingen 1964.
- R. Bexdix: Max Weber, an intellectual Portrait.. New York, 1962.
- L. Bennin: Max Weber's Methodology, 1934.
- L. Cavalli: Max Weber, religione e societa. Bologna, 1968.
- J. Freund: Sociologie de Max Weber. P.U.F. Paris, 1967.
- J. Freund: Max Weber. Paris, P.U.F. 1969.
- D. Henrich: Die Einheit der Wissenschafts lehre Max Webers Tübingen, 1952.
- K. Jaspers: Max Weber, Politiker, Forscher, Philosoph. 3. Aufl. München, 1958.
- A. Mettler: Max Weber und die Philosophische Problematik in unserer Zeit. Leipzig, 1934.
- W. Mommsen: Max Weber und die deutsche Politik. Tübingen, 1959.
- A. v. Schelting: Max Webers Wissenschaftslehre. Tübingen, 1934.
- M. Weber: Max Weber. Ein Lebensbild. 2. Aufl. Heidelberg, 1950.
- M. Weinreich: Max Weber, L'homme et le savant. Paris, 1938.
- Max Weber zum Gedächtnis, numéro speciel de Kölische Zeitschrift für Soziologie, 1963.
- Max Weber und die Soziologie heute. Tübingen, 1965.

فيلون

Philo Judaeus

أول فيلسوف يهودي، جمع بين الفلسفة واللاهوت ويعد

القائمة في المجتمع الذي يظهر فيه الدين الجديد (مثلاً : بين الإسلام من ناحية والأديان الكتابية والجاهلية الوثنية من ناحية أخرى) ؛ التوتر بين الدين والاقتصاد ؛ التوتر بين الدين والسياسة وفقاً لكون الدين يتصالح مع السلطة الدينية أو يقاومها ؛ التوتر بين الدين والفن ، إذ كثيراً ما ينظر الدين إلى الفن نظرة ارتياب واتهام (ومن هنا مذهب تحطيم الصور ، ومنعها في الكنائس البروتستنتية ، وتحريم تصوير الانسان في بعض الأديان سواء بالرسم أو بالنحت).

وأعمق تحليلات فيبر في هذا الباب تحليله للتضاد (أو التوتر) بين الدين والاقتصاد ؛ وذلك في دراسته الشهيرة بعنوان : « الأخلاق البروتستنتية - وروح الرأسمالية». ويقوم هذا التحليل على تفسير التوتر الملازم لسلوك رجل الأعمال البيوريتاني (البروتستنتي). فإن زهد الأخلاقي والديني يمنعه من استخدام أمواله في خدمة استمتاعه الشخصي ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فإن رسالته بوصفه خالقاً للثروة تدعوه إلى مضاعفة أمواله . وقد ثار جدال حول مقصود فيبر من هذا القول ، لكن يبدو أنه بولغ كثيراً في دعوى أن فيبر يرى ارتباطاً عالياً بين الرأسمالية وبين الأخلاق البروتستنتية (والبيوريتانية منها بخاصة). والقول الراجح هو أن فيبر لم يذهب إلى حد تأكيد أن الرأسمالية وليدة الأخلاق البروتستنتية ، بل هو قرر فقط أن للأخلاق البروتستنتية دوراً في قيام الرأسمالية الحديثة ، دون أن يحدد تماماً مدى هذا الدور .

مؤلفاته

الغالبية العظمى من كتابات ماكس فيبر ظهرت على شكل مقالات في مختلف المجلات الألمانية . وقد جمعت كلها بعد وفاته تحت عنوان ... Gesammelte Aufsätze zur

ونذكر فيما يلي عناوانات كتبه الرئيسية :

- Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht. Stuttgart, 1891.
- Wirtschaftsgeschichte. Berlin, 1923; 3. Aufl. 1958.
- Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1922, 2 Bde.
- Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde, Tübingen 1920- 21.
- Gesammelte Politische Schriften. München, 1921.
- Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1922.

مؤمناً أشد الإيمان بالحقائق الثقلية . وكان إلى جانب هذا من ناحية أخرى شديد العناية بالفلسفة اليونانية ، وذلك لأن الفلسفة اليونانية قد غزت العقول في ذلك العصر ، وكان على العقول المفكرة أن تقف موقفاً واضحاً بإزاء هذه الفلسفة فيما يتعلق بصلتها بالحقائق الدينية اليهودية ، فكانت طريقة فيلون في أخذه للمذاهب اليونانية أن يقول إنها هي الأخرى تعبر عن الحقيقة ، فإذا كانت التوراة تعبر هي الأخرى عن الحقيقة ، والفلسفة اليونانية كذلك فلا ضير إذن على رجل الدين أن يأخذ بكلتا الثقافتين . وكل ما هنالك من فارق بين الفلسفة اليونانية والأقوال الدينية أن الأقوال الدينية أكمل وأتم وإن كانت أقل تفصيلاً وتدقيقاً ، بينما الفلسفة اليونانية أقل شمولاً ، ولكنها أكثر تفصيلاً وأدق صياغة . لهذا كان على فيلون أن يبين ما هنالك من صلة وثيقة بين الفلسفة اليونانية والديانة اليهودية .

وقد كانت ثقافة فيلون أقرب إلى اليونانية منها إلى العبرية ، لأنه كان يأخذ ثقافته مباشرة عن التراجم اليونانية للنصوص العبرية أكثر من أن يأخذها عن الأصول العبرية نفسها ، فكان تأثيره بالفلسفة اليونانية أوضح في الواقع وأشد من تأثيره بالديانة اليهودية . ومن هنا كان أقرب ما يكون إلى المفكر الذي يفكر حراً ، مع إضافته - لكي تتفق الحقيقة الدينية مع الحقيقة الفلسفية - شيئاً من الأقوال الدينية لكي لا تكون هذه الحقيقة الفلسفية عارية أو خارجة عن الدين . وإن كان الطابع اللاهوتي مع ذلك لا يزال يطبع جميع تفكيره حتى ليتمكن أن يقال إن الأصل في التفكير عند فيلون ليس هو الفلسفة ثم انتقل منها إلى الدين ، وإنما يجب أن يقال إن الأصل هو الدين ، وليست الفلسفة لديه إلا عُدّة ووسيلة لاكتناء الحقيقة الدينية .

وعلى الرغم من هذا نرى فيلون حريصاً على أن يطرح من نفسه كل تعصب ديني . فهو لا يؤمن فقط بما قاله الفلاسفة اليونانيون ، وخصوصاً بما قاله أفلاطون ، بل لا ينكر كل فضل وقيمة للدين الشعبي اليوناني . ونحن نراه في تفكيره كثيراً ما يتأثر بالمعتقدات الشعبية عند اليونان ، فهو مثلاً في نظريته في الكواكب يحسبها أجساماً حية - وإن كان هذا القول قد قال به أيضاً أرسطو في صورة متهذبة - فنقول إن فيلون في قوله بهذا القول ، إنما تأثر أكثر ما تأثر بالعقائد الدينية اليونانية الشعبية . ومن بين المفكرين اليونانيين الذين

لاهوتياً أكثر مما يعد فيلسوفاً ، لأن الأصل عنده لم يكن الفلسفة وإنما كان الدين ؛ ولأول مرة سجد النزاع القوي بين الفلسفة وبين الدين ، أو بين العقل والنقل ، عند أول الأديان السماوية الثلاثة الرئيسية ، ونعني به الدين اليهودي .

يمتاز فيلون عن سبقه من المفكرين اليهود بأننا نجد لديه لأول مرة الحقيقة الدينية وقد وضعت في صيغة فلسفية ، والمبادئ العقلية الصرفة التي تقوم عليها الحقيقة الدينية ، كما نجد المعارضة بين ما يقتضيه العقل وبين ما أتى به النقل واضحة مشعوراً بها كل الشعور . فقد كان التفكير اليهودي في الإسكندرية إلى ما قبل ذلك التاريخ لا يكاد يتجاوز هذه التأثيرات البعيدة التي غزت الإسكندرية في ذلك العصر ، مما أدى إلى قيام نهضة في الفكر اليهودي في الإسكندرية كان مظهرها الأول ترجمة التوراة إلى اللغة اليونانية . ولكن الشخصيات التي عنيت بالوقوف موقفاً خاصاً بإزاء هذه الحقائق التي أتت بها الفلسفة اليونانية لم تكن بذات قيمة كبيرة ، ولذا جاءت أبحاثها أقرب ما تكون إلى اللاهوت والكلام منها إلى الفلسفة بالمعنى الصحيح . وإنما نجد ذلك مثلاً لأول مرة عند فيلون الذي استطاع أن يجمع بين الثقافة اليونانية - وقد حصل معظم أجزائها واستطاع أن يحيط بها إحاطة كبيرة - وبين التفكير اليهودي الذي كان يؤمن به إلى جانب هذا إيماناً كبيراً . فلم يكن له حشيد أن يرفض الواحد لحساب الآخر ، وإنما كان مثلاً لذلك النوع من الفكر الذي هو خليط بين الفلسفة والدين أو بين التفكير العقلي والفهم النقلي ، مما يجعل لفيلون في هذا الباب أهمية خاصة ، خصوصاً إذا لاحظنا أننا نستطيع أن نعدّه النموذج الأعلى الأول لكل تيار فكري سار في هذا الاتجاه مما ستراه واضحاً كل الوضوح فيما بعد ، إن في الفلسفة المسيحية أو في الفلسفة الإسلامية .

وإننا لنرى فيلون في أول الأمر مؤمناً باليهودية كل الإيمان : يؤمن بكتبها ويعتقد أن هذه الكتب لا يمكن أن تكون إلا إلهية صادرة عن وحي إلهي وإلا لما استطاعت البقاء تلك المدة الطويلة ، فبقاؤها دليل إذن على مصدرها الإلهي . وهو لا يستثني من هذا كتاباً من الكتب التي تشتمل عليها التوراة ، وإنما يأخذ بها كلها ولا ينكر صحة أي كتاب منها ، بل ولا ينكر أن تكون « الأسفار الخمسة » من وضع موسى حقاً . وعلى هذا نستطيع أن نقول من هذه الناحية إنه كان

العقلي ، هذا المنهج قد استخدمه ، أو أساء استخدامه ، فيلون إلى أقصى حد . وهو يشبه النص بالجسم ، والمعنى الرمزي بالروح ، ويستطيع الإنسان أن يأخذ بواحد من الاثنين ؛ فهذا لا قيمة له في الواقع في نظر فيلون . ولكننا نزاه الميل إلى الأخذ بالمعنى الرمزي ، أو الروح ، على حساب الأصل الذي يؤخذ مباشرة من النص بحروفه . فهو وإن كان قد شعر بما هنالك من تعسف شديد ، بل وأحياناً كثيرة من مغالطة ظاهرة واضحة ، نجد أنه مع ذلك يأخذ بهذا المنهج الرمزي في كل شيء تقريباً ، لأنه مضطرب إلى هذا نظراً إلى ما هنالك من خلاف بين بين الفكر اليوناني والأقوال اليهودية ، وهو لا يعتمد في هذا فقط على تأويل الألفاظ بحسب اللغة التي كتبت بها ، بل وعلى تأويل الألفاظ بحسب لغات أخرى ، فنراه مثلاً يفسر اشتقاق بعض الألفاظ العبرية عن طريق ألفاظ يونانية ، مع أنه لا صلة مطلقاً من ناحية الاشتقاق بين هذه الألفاظ اليونانية والألفاظ العبرية . بل وأكثر من هذا يذهب إلى حد اتخاذ الترجمة الحاططة لبعض فصول التوراة كأساس لهذا المنهج الرمزي ، لأنه يجد في هذه الترجمة الحاططة ما يعينه أكثر على تطبيق هذا المنهج ، فليس بغريب إذن أن ينظر إلى هذه الترجمة اليونانية على أنها أصح من الأصل العبري .

وقد قلنا إن فيلون شخصية لاهوتية قبل كل شيء ، وقلنا أيضاً إنه بدأ من الدين واستعان بالفلسفة - لا العكس ، كما هي الحال بالنسبة إلى جميع الفلاسفة اليونانيين السابقين ، وإلى كل فيلسوف حقيقي ؛ ولهذا نجد أن الحقيقة الدينية عنده هي الأصل في كل تفكير وهي التي تطبع الحقيقة العقلية لديه بطابعها الخاص ، ومن هنا كان علينا أن نبداً ببيان الحقيقة الدينية عند فيلون ، أي بالناحية اللاهوتية في تفكيره ، كي ننقل منها فيما بعد إلى الناحية بالمعنى الضيق .

وهذا يبدو أول ما يبدو بأوضح صورة في فكرة فيلون عن الله وهنا نجد لأول مرة في تاريخ التفكير الديني أو الميتافيزيقي فكرة اللاتناهي ، بوصف أنه أعلى درجة من المنتهي . فالحال قد انقلب هنا إلى الضد تماماً عما كانت عليه الحال من قبل في التفكير اليوناني : فقد كان اليوناني ينظر إلى اللاتناهي على أنه أخطر درجة من المنتهي ، لأن المنتهي هو الذي له طبيعة وهو المحدود ، وماله طبيعة وما هو محدود أعلى درجة قطعاً من الشيء اللاتناهي ، غير المحدود بطبيعته . ولكننا نجد فيلون - وكان في هذا خارجاً على الروح اليونانية -

عني بهم فيلون أشد العناية نرى في المقام الأول أفلاطون ، ثم الفيشاغورية المحدث والرواقية . أما المدرسة المشائية الجديدة التي يمثلها شراح أرسطو وعلى رأسهم الإسكندر الأفروديسي فلم يكن له أن يعنى بها ، لأن التدقيق العلمي الذي جرت عليه هذه المدرسة ما كان ليتفق مع النزعة الصوفية التي سادت تفكير فيلون .

ولكن ، إذا كان فيلون قد اضطر إذن إلى الأخذ بهاتين الناحيتين ، فإنه كان لا بد يشعر شعوراً قوياً وواضحاً بالتعارض بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية العقلية ، فما السبيل للتخلص من هذا التعارض أو للقضاء عليه ؟ أو ما السبيل لبيان ما هنالك من تشابه قوي بين الفلسفة اليونانية والديانة اليهودية ؟ وجد فيلون أمامه طريقين : الأول الاعتقاد بتأثير الديانة اليهودية في كل التفكير اليوناني ، ثم تفسير النصوص الدينية من ناحية أخرى تفسيراً يتلاءم مع الحقائق التي أتت بها الفلسفة اليونانية ، أي اتخاذ طريقة « التفسير الرمزي » في النصوص الدينية . فمن الناحية الأولى يقول فيلون إن الأصل في كل تفكير كائن ما كان ، الديانة اليهودية ، فهي التي أثرت في كل تفكير سواء أكان تفكيراً يونانياً أم غير يوناني ، ولا نستطيع أن نجد مكاناً على الأرض في عصر من العصور لم يتأثر بهذه الديانة . ولا يجد فيلون حرجاً في أن يقول إن مذهب هرقلطس في الأضداد قد أخذ مباشرة عن سفر « التكوين » ، كما أن الصورة التي أعطيت عن الحكيم اليوناني مثلاً هي نفس الصورة التي تمجدها في قصة أيوب . وهكذا نجد باستمرار أن الفلاسفة اليونانيين في كل أفكارهم قد تأثروا تأثراً كبيراً بالتفكير اليهودي الممثل في النصوص الدينية اليهودية الباقية .

ولكن لكي يفلح هذا المنهج ، ولكي يكون في وسع فيلون أن يبين أن كل الأفكار اليهودية توجد في الفلسفة اليونانية ، كان عليه أن يفسر النصوص الدينية تفسيراً رمزياً على أساس أنها تحتوي جميعاً على هذه الأفكار التي أتت بها الفلسفة اليونانية . فباتخاذ منهج التفسير الرمزي يستطيع أن يبين هذه الحقيقة ، وهي أن الأفكار اليهودية توجد بنسبها في الفلسفة اليونانية . وكل ما هنالك من فارق ، إنما هو في صياغة الحقيقة الدينية في الفلسفة اليونانية بطريقة واضحة مفصلة . وهذا المنهج الخطر جداً في استعماله والذي يستعين به دائماً رجال الدين في كل لحظة يمجدون فيها النص الديني لا يتلاءم في حروفه ومعانيه الظاهرية ، مع ما يؤدي إليه التفكير

من الإيجاب أو الصفات الإيجابية (الثبوتية). فمن الناحية الأولى ، أي من ناحية الصفات السلبية التي ينسبها فيلون إلى الله ، يرى فيلون أن الله هو اللاتماهي في مقابل المتماهي ، والحاوي في مقابل المحوي ، والثابت في مقابل المتغير ، والدائم في مقابل الزائل ، والكامل في مقابل الناقص ، والأبدي في مقابل الحادث أو المخلوق .

ولن نستطيع الإنسان أن يحدد صفات الله بطريقة أوضح وأكثر تفصيلاً ، لأن كل ما يستطيع أن يصل إليه من صفات لا بد أن يكون مما هو في نطاق عقله ، وما هو في نطاق العقل مأخوذ مباشرة عن طبيعة العقل المخلوق الناقص المتماهي ، وما يصدر تبعاً لهذا عن ذلك العقل يتصف بهذه الصفات المتنافية مع صفة اللاتماهي . وإذا قلنا عن الله إنه متصف بصفة ما ، فذلك يكون بطريقة سلبية باستمرار : فنقول عنه إنه فاضل أفضل من الفضيلة ، وخير أكثر خيراً من الخير ، وحكيم أكبر حكمة من الحكمة ، وقادر أكثر قدرة من القدرة ؛ وهكذا باستمرار : لا نستطيع أن نضيف إلى الله إلا هذه الصفات السلبية ، لأننا إذا أثبتنا له صفة إيجابية ، فقد أضفنا إليه صفات تتعارض تمام التعارض مع طبيعته . ولهذا نجد فيلون لا يريد أن يبق على أية صفة من صفات الله ، بل ينعت بأنه الموجود بلا كيف ولا صفة *ἀπὸ τοῦ* ، ويخرج كل الصفات الأخرى عن الله ، ولا يبق له غير صفة واحدة هي صفة الوجود : فنحن نعرف أن الله موجود ، ولكننا لا نعرف مطلقاً كيفية هذا الوجود ؛ فهو إذن وجود بلا كيف ، لأنه ليس في مقدورنا أن نحدد طبيعة هذا الكيف . ولذا يجب ألا نبقي من بين أسماء الله إلا اسم واحد ، وهو الاسم الذي يدل على الوجود أعني : « *يُتَوَّ* » .

ولم يكن لفيلون أن يقول بهذه السلبية لله ، إلا لأن في ذهنه نموذجاً على الأقل للصفات الإيجابية الثلاثة به ، وهو قد اضطر على أقدر تقدير أن يضيف إلى الله صفة الوجود ؛ وكان مضطراً إلى هذا بطبيعة الحال لأننا لو سلطنا عن الله صفة الوجود ، فلن يكون ثمت داع بعدئذ للتحدث على وجه الإطلاق . ومهما يظهر في فكرة الوجود بالنسبة إلى الله من تناقض يتناقض مع مقام الألوهية - إذا ما فسرنا وجود الله على النحو الذي نفهم به الوجود الإنساني - فإن فيلون ، واللاهوت السليبي بوجه عام ، قد اضطرا دائماً إلى إضافة صفة الوجود إلى الله . ولذا كان على فيلون أن يقول بأن الله صفات ثبوتية إلى جانب الصفات السلبية التي ذكرناها من قبل .

يقلب الوضع فيجعل اللاتماهي أعلى درجة من المتماهي على أساس أن اللاتماهي هو الذي يعم ويشمل كل متناه ، ومن حيث أن اللاتماهي هو الحاوي لصفات لا حصر لها ، بينما المتماهي هو الذي يشتمل على صفات محدودة ، أو نهائية ، وما هو أدنى في الصفات هو قطعاً أدنى في الدرجة ، كما أن ما هو أعلى في الصفات أعلى في الدرجة - لهذا فإن اللاتماهي ، أعني الذي يشتمل على كثير جداً لما لا يتناهى من الصفات أعلى من المتماهي أي الذي يشتمل على عدد محدود معلوم من الصفات ، ومن هذا التفسير لفكرة المتماهي وغير المتماهي (اللاتماهي) عند كل من التفكير اليوناني وتفكير فيلون ، نجد أن ما يقصده الواحد من المتماهي واللاتماهي ليس هو الذي يقصده الآخر . فاللاتماهي عند اليونان هو الذي لم يأخذ صورة بعد ، أو الذي تكون صورته ناقصة ، ويقبل اتخاذ أية صورة ، والمتماهي هو الذي أخذ صورة معينة وأصبح ذا طبيعة معلومة . أما عند فيلون فإن اللاتماهي هو الذي لا يمكن حصر صفاته ، ولا يقصد به الذي لا توجد له صفة معلومة . والمتماهي هو المحصور الصفات ، ولا يقصد به المعلوم الصفات . فيجب أن نلاحظ هذا الفارق بالدقة ونحن نفسر التفرقة بين المتماهي واللاتماهي عند كل من التفكير اليوناني وتفكير فيلون ، أو التفكير الديني من جهة أخرى بوجه عام : والله ، لما كان هو اللاتماهي ، لأنه يشمل كل الصفات الكمالية الممكنة أو الموجودة ؛ ولما كان من ناحية أخرى يشمل هذه الصفات اللاتماهي بدرجة لا متناهية ، ولما كان العقل الإنساني من ناحية أخرى غير قادر على إدراك اللاتماهي - لهذا كله لا نستطيع في الواقع أن ندرك الله . ولهذا نجد فيلون من ناحية ينظر إلى صفات الله بوصفها سلوباً ، ولكننا نجد من ناحية أخرى ينعت الله بصفات إيجابية ؛ لأنه لا بد له أن يحدد هذه الصفات السلبية على أساس فكرة لديه عن ماهية الصفات الثبوتية الواجبة لله ، ولم يستطع فيلون أن يتخلص من هذا التعارض بين الصفات الثبوتية وبين الصفات السلبية ، ولهذا فسئبر فقط إلى أنه قال بكلتا الناحيتين دون أن يستطيع أن يحل هذا التعارض بين الاتماهين ، لأنه كان في الواقع إما أن يأخذ بالاتجاه السليبي في تحديد صفات الله أو أن يأخذ بالاتجاه الإيجابي في تحديد هذه الصفات . ولم يكن في استطاعته أن يتخذ سبيلاً ثالثاً ، إلا إذا كان ذلك على أساس التصاعد بين الصفات الإيجابية والصفات السلبية ، من حيث أن السلب نال بعد هذا للإيجاب ، ويكون السلب أو الصفات السلبية في درجة أعلى

اليهودية ، والنوع الرابع هو الجن في المعتقدات الشعبية اليونانية . وعن طريق هذه القوى المختلفة يتصل الله ، أو فعل الله بالكون ، والله لا يدرك في الواقع في فعله من حيث هو فعل ، ولكن في آثار هذا الفعل . والذي يعنينا خصوصاً فيما يتصل بنظرية الوسائط هذه ، « فكرة الكلمة » أو اللوغوس Logos .

وتاريخ هذه الفكرة تاريخ شائق ؛ فقد تطورت كثيراً عند اليونان ، وعند اليهود وعند فيلون ، وعند المسيحية بوجه خاص . فهناك مقدمات تاريخية كثيرة لنظرية اللوغوس سواء في الكتابات اليهودية أو في الفلسفة اليونانية . ففيما يتصل بالكتابات اليهودية نجد أن اللوغوس يذكر مراراً في الكتب الأولى من التوراة كما يذكر في كتاب « الحكمة » المنسوب إلى سليمان ، والذي كتب في الواقع في عهد الإمبراطور أغسطس ، على صورة الصوفيا أو الحكمة . ثم نجد بعد ذلك أن فكرة الكلمة قد لعبت دوراً خطيراً في المسيحية عن طريق الإنجيل الرابع ، ولسنا ندرى على وجه التدقيق في أي وقت كتب ، وإن كان الأرجح أن يكون قد كتب في القرن الثاني وتحت تأثير فيلوني صرف ، ولو أن كثيراً من المؤرخين ممن يريدون أن يثبتوا أسبقية الإنجيل الرابع على أقوال فيلون في الكلمة يقولون إن فيلون لم يكن الأساس في فكرة الكلمة في الإنجيل الرابع ، وإنما أضيفت ، انتحالا ، هذه الكتب التي تعبر عن فكرة اللوغوس إلى فيلون ، فالمصدر الأصلي سيكون حينئذ الإنجيل الرابع ، وليس العكس ؛ وبهذا الرأي قد أخذ بعض المؤرخين ، ولكن الراجح الآن أن فيلون قد قال وتوسع جداً في مذهب اللوغوس وأخذه عن مقدمات تاريخية يونانية ويهودية ، وأن الإنجيل الرابع هو الذي كتب تحت تأثير فيلون .

وأياً ما كان الرأي ، فإنه يشاهد أن اليهودية في كتاباتها المقدسة كان لها أثر كبير في تفكير فيلون من حيث نظرية اللوغوس ، ولكن الأثر الحقيقي الأكبر في هذه الفكرة عند فيلون هو الفلسفة اليونانية ، فنحن نجد من ناحية أن فكرة اللوغوس قد لعبت دوراً خطيراً جداً عند الرواقين على أساس أنها القوة التي تحفظ الموجودات جميعاً أو على أنها العلة المشتركة المقومة لجميع الأشياء ، إلا أنه يلاحظ أننا لا نستطيع أن نعد الرواقين مصدر نظرية فيلون في الكلمة ، فإن الكلمة عند فيلون تحفظ بدرجة وسط بين الله أو الألوهية وبين المخلوق ، بينما نجد الكلمة عند الرواقين قد

وهذه الصفات الإيجابية يجب أن يراعى فيها أولاً وقبل كل شيء أن تكون مثله لكمال الله إلى أعلى درجة ، فإذا وصفناه بالعلم فيجب أن يكون هذا العلم أعلى درجة من العلم ، وإذا وصفناه بالقدرة كانت هذه القدرة أعلى درجة من القدرة ، وكذلك الحال في بقية الصفات التي نعزوها إيجابياً إلى الله ، والنتج الذي يجب أن يستخدم في هذه الحالة هو منهج المماثلة أو التمثيل ، والتمثيل هنا ينسحب من الإنسان على الله ، فنضيف إلى الله الصفات الرئيسية التي تكون صفات الكمال في الإنسان .

ويعنينا خصوصاً من بين الصفات الإيجابية التي يضيفها فيلون إلى الله صفتان : الأولى الخير ، الثانية القدرة . أما عن صفة الخير ، فيلاحظ أن فيلون ينعت الله بأن صفته الأولى والرئيسية التي ترتب بالنسبة إليها بقية الصفات هي صفة الخير ، فانه عنده مصدر للخير في الوجود ، ولولاه لما كان ثمت خير . وهو هنا قد تأثر بأفلاطون حينما جعل من فكرة الخير الفكرة الأولى وصورة الصور ، وتبعاً لهذا القول أنكر فيلون أن يفعل الله القبيح ، فكل ما يفعله الله خير ، وكل ما يصدر في العالم من شر لا يمكن إضافته إلى الله ، لأن ما هو خير لا يمكن أن يصدر عنه إلا الخير ، وإنما يصدر الشر عن عنصر مضاد لله ، وهذا العنصر - كما سنرى بعد قليل - هو المادة ، والصفة الثانية هي صفة القدرة ، وهنا يلاحظ أن فيلون قد حاول أن يجمع بين صفات الله عند الرواقين ، وبين ما أتى به - والأديان جميعاً - من فصل بين العالم وبين الله ؛ فهو ينظر إلى الله على أنه له قدرة ؛ لأن الأصل في الله دائماً أن يفعل ، وفعله يسود العالم أجمع ، ولكن هذا الفعل - إذا ما أردنا أن نصون الفارق والهوة البعيدة بين الله وبين الحوادث أو المخلوقات - لا بد أن نتصوره بطريقة من شأنها أن تحول بيننا وبين النظر إلى هذه القدرة بوصفها علة باطنة في الوجود ، وإنما هذه القدرة عند فيلون قدرة عليا بها يتم حدوث الأشياء وتحركها وكل ما يجري في الكون من أحداث . ولكن ذلك لا يتم مباشرة بأن تتصل هذه القوة العليا بالمخلوق ، وإنما يتم ذلك عن طريق عدة وسائط . وهذه الوسائط هي القوى الإلهية . والقوة الإلهية عدة أنواع عند فيلون ، يعني بأن يذكر من بينها خصوصاً أربعة أنواع : فهو يذكر أولاً الأنواع التي على مثال الصور الأفلاطونية وهي التي تكون نماذج يخلق على غرارها ما هو موجود ، والقوى الثانية من نوع القوى العنصرية السائدة في الطبيعة عند الرواقين ، والنوع الثالث هو الملائكة في المعتقدات

الأجزاء المختلفة للموجود ، وهذه القوة هي « الكلمة » أو اللوغوس .

ولكننا نجد أن هذا المذهب في « الكلمة » لا يمكن أن يتفق إلا مع مذهب يقول بوحدة الوجود ، أما المذهب الثاني والذي يقول بالعلو المطلق أو العلو أياً كان بالنسبة إلى الله في صلته بالكون ، مثل هذا المذهب لا يمكن أن يتفق وإياه أن يقال عن الكلمة إنها باطنة في الكون على صورة قوة حالة فيه ، وهي هي في الواقع الله ؛ فيجب إذن أن نبحت عن قوة تفصل ، أو من شأنها أن يتفق وإياها أن يكون تمت انفصال ، بين الله وبين الكون أو المخلوق ؛ ولذا يأخذ فيلون بما قال به هرقلطس في نظريته في اللوغوس . فاللوغوس عند هرقلطس هو مبدأ انفصال بين الأشياء المتضادة في الكون وهذا الانفصال هو في الواقع منشأ المخلوقات ، ومن شأنه أن يؤدي إلى الفصل بين القوة الخالقة والموجودات المخلوقة ، ولكن فيلون لا يذهب مع هرقلطس إلى أقصى نظريته ؛ فإن هرقلطس في نظريته في اللوغوس يدعونا في نهاية الأمر إلى القول بالاتحاد أو الهوية بين المتناقضات ، ومن شأن هذا الطابع الجديد للوغوس ، بوصفه مبدأ الانقسام ، أن يجعل في وسع الإنسان أن يقول بشيء من الهوية أو الامتزاج بين المخلوق وبين الخالق . لكن فيلون ينكر كل الإنكار قول هرقلطس هذا ، إذ يرى من غير المعقول أن يضاف إلى الشيء الواحد- وفي أن واحد ومن جهة واحدة- صفتان متناقضتان ، وهذا يحتفظ فيلون لله بكل علوه . إلا أن اللوغوس- مفهوماً على هذا النحو ، ولكي تكون تمت ثنائية مطلقة ، ولكي يقوم اللوغوس بمهمته الرئيسية- يجب ألا يكون قوة مادية ، بل قوة عاملة ومعقولة ، ولهذا نجد فيلون في نهاية الأمر يجعل اللوغوس الروائي إلى معقول أفلاطوني . وهو هنا قد تأثر كل تأثر بفكرة الصور الأفلاطونية ، واللوغوس هنا نجده متخذاً صورتين : صورة متأثرة كل التأثير بالفيثاغورية المحدثه ، وصورة أخرى متأثرة بالأفلاطونية . فمن ناحية التأثير بالفيثاغورية المحدثه ، نجد فيلون يقول إن اللوغوس هو الواحد ، ولكنه لا يذهب مع الفيثاغوريين المحدثين إلى القول بأن الواحد هو الله ، وإن كنا نجد كثيراً من العبارات تؤخذ بمثل هذا القول عند فيلون . ثم ينظر مرة أخرى إلى « الكلمة » على أساس فكرة العدد ٧ عند الفيثاغوريين المحدثين ، إذ يرى الفيثاغوريون المحدثون انقسام العالم إلى سبعة أشياء أولها السياء وآخرها النور.

أصبحت هي الإله الأكبر وهي باطنة في جميع الموجودات ، لا مخلوقة ، وعلى هذا فيجب أن نبحت عن مصدر آخر لفكرة الكلمة عند فيلون ، ونجد ذلك في فكرة اللوغوس عند هرقلطس ، فهرقلطس قد قال باللوغوس على أساس أنه القانون الذي تجري على أساسه أنواع التغير المتضاد في الوجود ، وهو مبدأ الانقسام ، وإن كان الانقسام بعد ذلك عند هرقلطس يصبح وحدة ، إذ قال بفكرة « هوية المتناقضين » Coincidentia Oppositorum ، إلا أن فكرة اللوغوس عند هرقلطس لا تكفي كذلك لتفسير العنصر الجديد ، الذي دخل نظرية فيلون في الكلمة ، إذ إن الطابع الرئيسي لفكرة الكلمة عند فيلون هو أن الكلمة هنا أصبحت معقولة ، والمعقول في هذه الحالة لا يمكن أن يستخلص مباشرة من التزاوج بين فكرة اللوغوس بوصفه مبدأ الحافظ للأشياء ، واللوغوس بحسبانه مبدأ الفصل بين الأشياء ، ولذا سنجد أن تمت عنصراً ثالثاً مزدوجاً قد أثر في فيلون في فكرته عن الكلمة ، وهذا العنصر الثالث المزدوج هو أفلاطون في نظريته في الصور ، ثم الفيثاغورية المحدثه فيما يتصل بفكرة الواحد ، أما فيما يتعلق بتأثر فيلون بالرواقية فيلاحظ أنه كما يقول فلوطرخس ، قد نظر الرواقيون إلى الكلمة على أساس أنها الله وأنها القوة الحافظة لجميع الأشياء ، وأن هذه القوة تسود الموجودات جميعاً لأنها الحافظة لها كلها ، وفيلون يضيف إلى « الكلمة » هذه النعوت ، فهو ينعتها بأنها القوة السائدة في الكون ، وبأنها حالة في كل مكان ، وبأنها باطنة في الموجودات وبأنها كقوة للحياة المتطورة في الموجودات ، أو بتعبير رواقي ، انها البلور أو العسل البلورية التي منها تنشأ الموجودات ، وتبعاً لهذا ستكون « الكلمة » باطنة في الكون ، وقوة لسنا ندرى بعد هل هي قوة معقولة أو ليست معقولة ، أما بالنسبة إلى المذهب الرواقي ، فإنها في الواقع ليست قوة معقولة ، لأن المعقول بالمعنى الأفلاطوني أو الأفلاطيني لم يعترف به الرواقيون ، كما رأينا من قبل ، ويؤيد فيلون فكرة الكلمة مفهومة على هذا الأساس ، أي بحسبها العلة الباطنة في الموجودات ، بنفس الأدلة التي يسوقها الرواقيون من أجل إثبات « الكلمة » . فهو يقول ، كما يقول الرواقيون ، إن بالعالم خلاء ، ولكن هذا الخلاء الذي يوجد في العالم من شأنه أن يجعل تمت هوات وانفصالا وشفاقا بين الموجودات ، فما هي القوة التي تربط بين الموجودات المنفصلة فيما بينها وبين بعض مترابطة متحدة ؟ لا يمكن في هذه الحالة إلا أن نفترض قوة سائدة في جميع الموجودات ، من شأنها أن تربط بين جميع

ذهنية ، لا يعبر عنها في الخارج بأصوات ، وكلام خارجي يعبر عنه في الخارج باللفظ أو الصوت ، وتبعاً لأصحاب هذا الرأي سيكون كلام الله متفصلاً إلى هذين القسمين : إلى كلام نفسي هو اللوغوس بحسبانه العلم كصفة من صفات الله ، وإلى كلام خارجي هو اللوغوس بوصفه الصورة المعقولة التي هي نموذج للأشياء ، أما أصحاب الرأي الثاني فينكرون وجود مثل هذه التفرقة عند فيلون ، إذ يقولون إنه لا يتحدث مرة واحدة عن هذه التفرقة بين الكلمة النفسية والكلمة الخارجية . وإنما يجب أن يظل هذا التناقض كما هو ، وكما هي الحال في كثير من أقواله .

أما فيما يتعلق بالصلة بين اللوغوس وبين الكون ، فإننا نجد هذه الصلة على نوعين وذلك لاختلاف المصدر الذي صدرت عنه نظرية فيلون في اللوغوس . فالمصدر الأفلاطوني لنظرية اللوغوس عند فيلون يجعله يتصور اللوغوس على أنه مستوعب الصور والنماذج العليا التي على أساسها تنشأ الأشياء ، والأثر الرواقي في فكرة اللوغوس جعله يقول إنه القوة الحاملة في الأشياء ، والتي بها يتم كل تغير وحركة في الوجود . وعلى هذا فإن اللوغوس يمكن أن ينظر إليه من ناحية على أنه مجموعة صور معقولة أو بوصفه أحد المعقولات ، ويمكن أن ينظر إليه من ناحية أخرى على أنه قوة . إلا أنه يلاحظ أن اللوغوس عند فيلون يتخذ مظهر الفردية . وهذا لا يمكن أن يتفق مع النظرة الثانية . لأنه إذا كان اللوغوس منفصلاً عن الكون ، وشيئاً مفرداً مستقلاً بذاته ، فإنه لا يمكن أن يعد كقوة فيه . هذا إلى أن فكرة الصور إذا ما أضيفت إلى اللوغوس ، لا تخلو هي الأخرى من تناقض ، لأنها لا يمكن أن تكون فاعلة إلا إذا كانت حالة في الأشياء ؛ ومعنى هذا أننا سنضطر في كلتا الحالتين إلى أن ننظر إلى اللوغوس على أنه ليس مستقلاً قائماً بذاته .

وكل هذه المسائل المتعلقة بالصلة بين اللوغوس وبين الله ، وبالصلة بين اللوغوس وبين الكون ، مصدرها الفكرة الرئيسية التي أدت إلى القول باللوغوس . فالأصل في هذه الفكرة فكرة الوسائط ، لأن ما يرمي إليه فيلون من وراء فكرة اللوغوس هو أن يقول من ناحية بوجود قوة لا تكاد تعبر بين الخالق والمخلوقات ، ومن ناحية أخرى بإمكان عبور هذه القوة ، وذلك عن طريق عدة وسائط ؛ لكي يتيسر حينئذ أن يأتي فعل من جانب الخالق نحو المخلوق ؛ وهذه الوسائط هي ما سماه فيلون باسم « القوى الإلهية » وهذه القوى الإلهية

وسيكون هذا النور ، أو سيستبدل فيلون بهذا النور اللوغوس فاللوغوس هو القوة السابعة المتوسطة بين الله وبين الكون .

إلا أنه يلاحظ أن فكرة اللوغوس هنا غامضة كل الغموض ، كما نجد أن وظيفتها الرئيسية تكاد تنحصر في الصفات الأخلاقية التي تضاف إلى اللوغوس ، فيقال عن اللوغوس إنه الفضيلة أو الحكمة ، ولكن التأثير الحقيقي الذي أخذه فيلون في فكرته عن اللوغوس كان صادراً إليه من أفلاطون : فاللوغوس أصبح معقولاً كالصور أو هو مجموع الصور . وعلينا بعد أن نحدد صلة هذا اللوغوس بالله ثم بالكون . وهنا نجد فيلون قد اتخذ موقفاً ثنائياً فيه تناقض ، هنا كالحال تماماً فيما يتصل بصفات الله فنحن نجده من ناحية ، يريد أن يحفظ الله بالعلو ، ومن ناحية أخرى يضطر إلى أن يخلط بين الله وبين اللوغوس حتى يكون في وسعه بعد هذا أن يبين وظيفة هذا اللوغوس من حيث تكون الأشياء . فيلاحظ أولاً أن فيلون ينعت اللوغوس بأنه ليس أزلياً كالله ، كما أنه ليس فانياً كالمخلوقات ، وإنما هو في مركز بين بين ، من هذه الناحية ، بين الله وبين المخلوقات . لأنه من ناحية قد ولده الله ، أو هو ابن الله ، وتبعاً لهذا سيكون له بدء ، ولكن هذا البدء يجب ألا يفهم بالمعنى الزمني ، وإنما البدء هنا يفهم من حيث المرتبة في الوجود فحسب . أعني أن البدء وجودي ، بمعنى أن اللوغوس صادر عن الله ، وهذا الصدور يمكن أن يفهم على طريقتين ، فيها يظهر هذا التناقض الواضح في فهم فكرة اللوغوس عند فيلون . فتارة نرى فيلون يقول عن اللوغوس إنه صفة من صفات الله هي العلم ، وتبعاً لهذا هو جانب من جوانب الله وشيء باطن فيه . ولكننا نجد فيلون من ناحية أخرى يذكر عن اللوغوس أنه صادر صدوراً خارجياً عن الله بمعنى أنه ليس صفة حالة فيه ؛ وإنما هو شيء قد صدر عنه وانفصل وفي مرتبة دنيا بالنسبة إليه . والقول الأول يؤذن بالهوية بين اللوغوس وبين الله ، والقول الثاني يحفظ بهذا الانفصال بين الله وبين اللوغوس . وهنا نجد الشراح والمؤرخين يختلفون كل الاختلاف في فهمهم لهذا التناقض . فمنهم من يريد أن يمحو هذا التناقض ومنهم من يقول بوجود هذا التناقض مهما حاول الإنسان من محاولات مختلفة لرفعه . أما أصحاب الرأي الأول فيرفعون هذا التناقض بأن يفرقوا بين الكلمة النفسية وبين الكلمة الخارجية ، ويبينون هنا بتفرقة نجدتها عند فيلون فيما يتصل بالإنسان . ففيلون يذكر أن الكلام عند الإنسان ينقسم إلى قسمين : كلام نفسي وهو الذي يكون عبارة عن تصورات

لفيلون في نظريته عن الله وعن اللوغوس ، أن يثبت وجود هذا الفارق الكبير بين المتناهي واللامتناهي ، ويقول عن اللامتناهي إنه خير ولا يفعل إلا الخير وإنه أزلي أبدي ، فلا بد من أجل أن يفسر فيلون وجود هذا الموجود الغائي أن يقول بوجود عنصر آخر هو الذي يحدث به هذا الفناء في الوجود ، وهذا العنصر الآخر قد أخذه فيلون عن أفلاطون وعن الرواقية . والصفات التي يمتاز بها هذا العنصر الآخر مضادة تماماً للصفات التي يتصف بها اللامتناهي . فاللامتناهي هو الأزلي الأبدي ، وهو الخير ، وهو الفاعل باستمرار وهو الحي ، أما العنصر الجديد - وهو المادة - فهو الميت المتغير القابل ، ومبدأ الشر . فلنستطيع أن نفسر وجود الشر في العالم أو الكون ، لا بد أن نقول بوجود المادة في كل ما يفعل الشر . أما الله فيستحيل عليه الشر ، وكذلك الفناء ينشأ عن المادة ، أي أننا نستطيع أن نفسر جميع الصفات السلبية عن طريق المادة .

ولا يعني كثيراً أن نتحدث عن نشأة الكون عند فيلون ، لأن كلامه هنا كلام غامض جداً ، ويقدم لنا صورة بدائية ناقصة لما سيكون عليه هذا المذهب من بعد عند أفلوطين ، وإنما تنتقل مباشرة إلى الكلام عن نظرية فيلون في الأخلاق .

فنجد أن الغاية من الفلسفة عند فيلون هي أن تكون مؤدية إلى الخلاص . والخلاص هنا يجب أن يفهم بالمعنى الدنيوي ، أعني تخلص المتناهي من حالة التناهي للوصول إلى حالة اللامتناهي ، وهو ما سيمبر عنه في المسيحية فيما بعد بفكرة الخلاص من الخطيئة . وإذا كانت تلك غاية الفلسفة ، فعليها أن تبين لنا الطريق المؤدي إلى هذا الخلاص . وهذا الطريق هو إمكان عودة الغائي إلى حالة اللامتناهي ، ويمكن أن يسلك في مرحلتين : مرحلة الشك ، ثم مرحلة التصوف ؛ وكل تصوف من هذا النوع إنما تسبقه دائماً حالة شك ، ويكاد يكون كل تصوف ظهر حتى الآن أن يقوم على هذا الأساس ، أي على أساس فكرة الشك . وذلك أن الإنسان في نظرية المعرفة ، إنما عليه أن ينظر في نفسه ، فيأدرak المرء لذاته ، هذا القول الذي قاله سقراط ، يجب أن يكون نقطة البدء في كل تفسير فلسفي . وحينها يبحث الإنسان في ذاته ، يجد أنه قابل لكثير جداً من الأغلاط ، فالخواس تتحدع الإنسان ، والمعرفة اليقينية لا سبيل إلى الوصول إليها ، وبإيجاز المعرفة غير ممكنة ، وكل ما نصل إليه

بتصورها فيلون تارة على النحو الأفلاطوني ، وأخرى على النحو الرواقي ، وثالثاً على نحو الملائكة في الديانة اليهودية ، وأخيراً على نحو الجن في الديانة اليونانية .

إلا أنه يلاحظ أننا نجد نفس التناقض ، أو الاختلاف ، الذي وجدناه من قبل في فكرة اللوغوس ، متمثلاً في فكرة هذه « القوى الإلهية » المتوسطة بين الخالق والخلق . وذلك أننا نجد فيلون يذكر عن القوى الإلهية أنها قوى موجودة في ماهية الله ، وتكاد تعد كائنات لهم ، ولكننا نجد من ناحية أخرى أن النظرة الأخرى القريبة من الرواقية تضطره إلى جعل هذه القوى حالة في الأشياء ، حتى يمكن أن تؤثر فيها ، خصوصاً أن الفكرة الرئيسية التي أدت إلى القول بها إنما صدرت عن دافع تفسير تأثير الخالق في الخلق ، فكان ضرورياً تبعاً لهذا أن تكون ثمت ملازمة مباشرة بين هذه القوى وبين المخلوقات . وعلى كل حال فإن هذا التناقض لا نستطيع رفعه ، كما هي الحال بالنسبة إلى بقية أجزاء مذهب فيلون ، وكل ما نستطيع فعله أن نفسره بنفس الوسيلة التي فسرنا بها التناقضين الأسبقين ، ونعني بها كون المصدر الذي صدرت عنه نظرية الله ونظرية القوى الإلهية واللوغوس مزدوجاً ، فهو الأفلاطونية من ناحية ، والرواقية من ناحية أخرى ، أما الصورة التي تصور عليها هذه التأثيرات فهي تارة تكون يهودية ، وأخرى يونانية شعبية .

وأهم هذه القوى الإلهية اثنتان : قوة الخير ، وقوة القدرة . فقوة الخير هي القوة الخالقة والتي يتم بها الإيجاد . أما قوة القدرة فهي التي بها يبين الله على العالم ويحكمه ، ولهذا نجد فيلون يشبه هذه القوة الأخيرة بالملك أو الحاكم المسيطر على العالم . وعن هاتين القوتين ، أو بالإضافة إليهما تكون القوة الثالثة ، قوة اللوغوس . أما الصلة بين اللوغوس وبين هاتين القوتين فهي مضطربة أيضاً : فنحن نجد فيلون يذكر تارة أن اللوغوس بين قوتي الخير والقدرة ، كما نجده تارة أخرى يقول إن اللوغوس يتضمن كل القوى الإلهية .

وهذا أهم ما أتى به فيلون في فلسفته الجديدة . ففكرة اللوغوس قد بحثها لأول مرة بحثاً دقيقاً مفصلاً ، وبحثها على أساس جديد يختلف عن الأساس الذي درست عليه من قبل عند الفلاسفة اليونانيين المتقدمين .

وننتقل من فكرة اللوغوس ومن الله إلى بيان طبيعة العالم فنجد أولاً أنه لما كانت الغاية الرئيسية والدافع الأكبر

يقطع الكلام كما ينقطع الفعل . وهذه هي الدرجة العليا التي يشدها الإنسان من أجل « الخلاص » ، إذ يكون الإنسان بلا كفيات وبلا أفعال . وهذا المثل الأعلى من الطمأنينة المطلقة ، هو ما يسمى إلى تحقيقه ، أو ما يجب أن يسمى إلى تحقيقه الفيلسوف أو الحكيم عند فيلون .

وإذا نظرنا نظرة إجمالية إلى مذهب فيلون ، وجدنا أن هذا المذهب قد أتى بأشياء تختلف كل الاختلاف عما ألفناه من قبل في الفلسفة اليونانية . فنحن نجد أن المعرفة والفلسفة لا تقصد هنا لذاتها ، ومن أجل إقامة مذهب فلسفي ، وإنما من أجل تفسير نزعة دينية خاصة . فالأصل هو الديانة اليهودية ، وليست الفلسفة اليونانية والتفكير العقلي غير وسيلة من أجل تفسير الديانة اليهودية وتفصيلها ، بينما كانت الحال على العكس من هذا تماماً عند جميع الفلاسفة اليونانيين السابقين ، فالأصل في الفلسفة اليونانية وفي كل فلسفة أن تبدأ من التفكير العقلي المجرد .

ولكننا نجد هنا - لأول مرة - أن الفلسفة تبدأ بأن يكون الإنسان مؤمناً بعدة حقائق ، ثم يحاول بعد هذا أن يفسرها : فالأصل هنا هو الإيمان ، والتعقل تال له . والحال هنا هي الحال التي توجد دائماً بالنسبة إلى كل فلسفة لاهوتية ، وهي الحال التي تعبر عنها العبارة المشهورة *credo ut intelligam* : « أومنس لأنتقل » . كما أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن الناحية الذاتية قد طغت إلى حد كبير جداً على الفلسفة ، فأصبح المثل الأعلى للفيلسوف أن ينظري على نفسه ، وأن يحيا حياة طمأنينة مطلقة ، وهو المثل الأعلى الذي يختلف عما رسمه الفلاسفة اليونانيون السابقون ، وخصوصاً فيما قبل أرسطو . ولهذا يميل بعض المؤرخين إلى إخراج فيلون من هذا التيار اليوناني خصوصاً وأنه يجد فيلون قد تأثر بالناصر الشرقية أكثر من تأثره بالناصر اليونانية الخالصة وخصوصاً أيضاً أن فيلون قد عني بوجه خاص بأن يفسر العقائد التي أتت بها الديانة اليهودية ، ولم تكن تعنيه الفلسفة اليونانية في ذاتها بقدر ما يعنيه تفسير المعتقدات الدينية اليهودية . كما أن من الممكن أن نرجع أكثر أقوال فيلون إلى الديانات الشرقية بوجه عام ، ومن هنا يقول أصحاب هذا الرأي إن فيلون أخرى بأن يوضع في نطاق فلسفة شرقية منه في نطاق فلسفة يونانية .

ولكننا نجد فريقاً آخر يقول إن فيلون لم يفعل في الواقع أكثر من أنه لخص وجمع في نفسه بين جميع التيارات السابقة عليه ، وكانت فلسفته نتيجة منطقية لتطور الفلسفة اليونانية ،

هو اقتناعنا بأن اللذات الإنسانية فانية متناهية ، كلها نقص ، وكلها شر . وكذلك سنصل إلى هذا عينه بالنسبة إلى بنية الأشياء . وحينئذ ندرك أن هذا العالم وهم ، وأنه لا قيمة إطلاقاً لأي شيء موجود به ، أو بعبارة موجزة ، ندرك أن العالم زائل وفان ومتناه ، فيدفعنا هذا إلى البحث عن وسيلة « للخلاص » ، لأننا لم نفعل هذا في الواقع ، ولم نقل به ، إلا لكي يكون وسيلة إلى تحصيل « الخلاص » ، وتحصيل « الخلاص » إنما يتم بأن يتجه الإنسان إلى التشبه بالله : ذلك أنه يجب على الإنسان من أجل أن يتخلص من الحال التي هو عليها أن يفني بنفسه في الله ، فلا يمكنه أن يجد الخلاص إلا بالفناء في حضن الألوهية . وهذا الفناء يتم عن طريق التصوف . ولا سبيل إلى معرفة الله إلا بإدراكه إدراكاً مباشراً ، لأن الله يظهر أمام الإنسان مباشرة ، ودون حاجة إلى وسائط . ولهذا نجد فيلون لا يعطي أدنى قيمة للمعرفة ذات الوسائط . وإنما يريد أن يدرك الله مباشرة ، وهذا الإدراك لله مباشرة إنما يتم عن طريق التجربة الصوفية ، ففي حالة الوجد الصوفي يستطيع المرء أن يعاين الله .

والسبيل إلى السلوك في هذا ثلاثي . فهو يكون أولاً عن طريق المجاهدة ، وثانياً عن طريق العلم ، وثالثاً عن طريق اللطف الواهب للقداسة ، كما سيعبر عن ذلك فيما بعد في المسيحية . والدرجة الأولى هي أدنى الدرجات ، ولذا لا تليق في الواقع إلا بالمريدين ، فهي أدنى من التعليم أو العلم ، لأننا في حالة العلم نصل إلى إدراك الخلاص بطريقة واعية ، فنستطيع أن نعرف بالضبط الطريق المؤدية إليه ، وهي في مرتبة أدنى من « اللطف الواهب للقداسة » ، لأن هذا النوع الأخير يأتي إلى الإنسان مباشرة عن الله ، دون أدنى حاجة إلى المجاهدة ، كما أنه مرتبة عليا من المعرفة ، ولهذا يقول فيلون : إن الدرجتين الأولى والثانية من شأن المريدين والسالكين ، أما الدرجة الأخيرة فمن شأن « الكمل » . ويرى أنه لكي يصل الإنسان إلى هذه الدرجة الأخيرة ، لا بد له أن يكون بطبيعته موهوباً من العناية الإلهية . ويصف لنا فيلون التجربة التي يقوم بها الإنسان في هذه الحالة الأخيرة ؛ ولكنه يقول لنا إن المهم في هذه الحالة هو أن يجرب الإنسان ويتلذذ ، لا أن يعرف ويحدد . ولهذا فإن تحديد هذه الحالة من العسير جداً ، وإنما يجب أن يتلذذ الإنسان ويعاين بنفسه ، أي يجب أن يحيا هذه التجربة بنفسه . وفي هذه الحالة الأخيرة يكون الإنسان في حالة طمأنينة مطلقة ، وفيها

المدرسة هو أن كل شيء هو العدد بيد أن هذا القول الذي عرفت به الفيثاغورية قد صيغ صيغتين مختلفتين اتخذ المؤرخون منها وسيلة لفهم هذا القول على نحوين مختلفين: فالصيغة الأولى هي أن كل الأشياء أعداد بمعنى أن الأشياء نفسها في جوهرها أعداد، أو بعبارة أخرى إن الأعداد هي التي تكوّن جوهر الأشياء، والصيغة الثانية هي التي تذكر أن الأشياء تحاكي الأعداد، ومعنى هذا أن الأشياء قد صيغت على نموذج أعلى هو العدد. وهذا القول في هاتين الصيغتين، قد ذكره أرسطو^(١): فهو يقول إن الأشياء جوهرها العدد عند الفيثاغوريين وذلك في كتابه «ما بعد الطبيعة»، ويقول تارة أخرى في كتاب «السماء» إن الفيثاغوريين يقولون إن الأشياء تحاكي العدد، وإن العدد نموذج الأشياء. وقبل أن نحدد المعنى الذي يجب أن نفهم به هاتين الصيغتين، يجدر بنا أن نقول إن أرسطو يفرق بين العدد عند أفلاطون والعدد عند الفيثاغوريين، فيقول إن الفيثاغوريين لا يجعلون الأعداد مفارقة للأشياء التي هي نموذج لها - كما فعل أفلاطون حينها جعل الصور أو المثل مفارقة للأشياء التي تشاركها في الوجود - وإنما هم يجعلون الأعداد متصلة وغير منفصلة عن الأشياء. وهذا يبين لنا الطريق الصحيح الذي يجب علينا أن نسلكه من أجل بيان ماهية الأعداد من حيث صلتها بالأشياء.

وفي الواقع أن هاتين الصيغتين اللتين ذكرناهما من قبل يعبران عن قول واحد، هو أن جوهر الأشياء العدد، إذ أن أرسطو حينها يجعل الأعداد عند الفيثاغوريين غير مفارقة للأشياء، إنما يجعل هذه الأشياء والأعداد شيئاً واحداً. ومعنى هذا أن الأشياء في مكوناتها وجوهرها أعداد، كما أن القول بأن نماذج الأشياء هي الأعداد يرجع أيضاً إلى القول بأن الأعداد جواهر الأشياء، لأن الأعداد نفسها توجد مع الأشياء ولا تفتقر عنها افتراق الصور الأفلاطونية عن الأشياء المشاركة لها في الوجود. ومن هنا نستطيع أن نقول إن معنى الصيغتين واحد. ونحن نلاحظ من ناحية أخرى أن أرسطو يورد الصيغتين في موضع واحد، ولو أنه رأى أن هناك فرقاً بين معنى الصيغتين، إذن لذكر هذا الفرق أو لما ذكر الصيغتين في موضع واحد على أنها يدلان على معنى واحد. والنتيجة التي نستخلصها من هذا هي أن قول الفيثاغوريين المشهور يجب أن يفهم على أساس أن الأشياء يكوّن جوهرها العدد.

ومع هذا فلا بد أن نتساءل: كيف تكوّن الأعداد جوهر الأشياء ؟

خصوصاً في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد، وعلى هذا نستطيع أن نعد فيلون نهاية لتطور منطقي مستمر، كما يقولون أيضاً إن مسألة تأثير فيلون بالديانة اليهودية يجب ألا يخفى فيها كثيراً، لأنه لم يستخدم في الواقع من الديانة اليهودية أكثر من هذه التعبيرات المختلفة التي صيغت فيها، فقد يكون الشكل أقرب ما يكون إلى اليهودية، ولكن المضمون والمادة يوناني صرف، فلا يجب أن ننخدع إذن بهذا الشكل كي ننكر طبيعة الموضوع عنده، ومع هذا فإننا نميل إلى القول بالرأي الأول لأننا نجد عند فيلون في الواقع خروجاً على التقاليد الأساسية والخصائص الرئيسية المكونة للروح اليونانية، فهذه النزعة إلى التفرقة المطلقة بين اللامتناهي وبين المتناهي، وهذا التفسير لفكرة المتناهي واللامتناهي من حيث مرتبة الوجود بالنسبة لكل منهما، ثم الانحياز الصرفي الصرف في الحياة العملية والانحياز الذوقي في نظرية المعرفة، كل هذا بالإضافة إلى هذه الحقيقة، وهي أن الجزء الأكبر جداً من أبحاث فيلون إنما دار حول تفسير النصوص الدينية، وأن اليهودية قد وجدت نفسها إبان ذلك المعصر في حاجة إلى الدفاع عن نفسها بإزاء الأفكار اليونانية التي غزتها - كل هذا يجعلنا نرجح أن نوّكد أن فيلون يجب أن يضاف إلى حضارة أخرى غير الحضارة اليونانية، وأن لا يعد كحلقة من هذا التيار وإنما يجب أن نضيفه إلى حضارة أخرى جديدة خلفت الحضارة اليونانية، ونعني بها الحضارة السحرية أو الغربية.

(المدرسة) الفيثاغورية

لم تكن المدرسة الفيثاغورية مدرسة فلسفية فحسب، بل كانت إلى جانب هذا، أو قبل هذا، مدرسة دينية أخلاقية، على نظام الطرق الصوفية. فإلى جانب المبادئ الفلسفية التي قالت بها هذه المدرسة، توجد مبادئ صوفية ومذاهب متصلة بالزهد والعبادة: ولذا يجب على مؤرخ الفلسفة أن يميز تمييزاً دقيقاً بين المذاهب الفلسفية الخالصة في هذه المدرسة، وبين مذاهبها الدينية والأخلاقية، خصوصاً وقد أفضى عدم التفرقة بكثير من المؤرخين إلى الخلط والتناقض في فهم مذهب الفيثاغوريين. فلنحاول الآن أن نعرض للأقوال الفلسفية الخالصة التي قالوا بها، صارفين النظر عن الأقوال الأخلاقية الدينية الخالصة.

نقول أولاً: إن القول الرئيسي الذي قالت به هذه

جوهر الأشياء؛ ولما كان الانسجام يقوم على العدد، كان من الطبيعي إذن أن يقال إن جوهر الأشياء هو العدد.

العدد: قسم الفيثاغوريون العدد إلى قسمين: العدد الفردي والعدد الزوجي، وقالوا إن العدد الفردي هو المحدود والعدد الزوجي هو اللامحدود، لأن الفردي لا يمكن أن ينقسم إلى اثنين بل يقف عند حده هو؛ بينما العدد الزوجي ينقسم، فهو غير محدود، ثم ربطوا بين المحدود واللامحدود وبين المذاهب الأخلاقية فقالوا إن المحدود هو الخير بينما اللامحدود هو الشر. وأدى بهم هذا في النهاية إلى القول بأن طبيعة الوجود طبيعة ثنائية، ففي الوجود: المحدود واللامحدود وكل ما ينشأ عن هذين المتعارضين من صفات. فقالوا بأن في الوجود تعارضاً، ورفعوا أنواع هذا التعارض إلى عدد ممتاز في نظرهم هو العدد ١٠، فقالوا إن أنواع التعارض في الوجود عشرة هي: أولاً، عدد ولا عدد. ثانياً: فردي وزوجي. ثالثاً: الوحدة والتعدد. رابعاً: المستقيم والمنحني. خامساً: المذكر والمؤنث. سادساً: النور والظلمة. سابعاً: المربع والمستطيل. ثامناً: الخير والشر. تاسعاً: الساكن والمتحرك. عاشراً: اليمين واليسار.

بيد أن هذه اللوحة ليست لوحة قديمة، بل يظهر أنها لوحة قال بها الفيثاغوريون الذين كانوا في العهد الثاني من عهود المدرسة الفيثاغورية، ونقصده به عهد فيثاغورس؛ فعنده نجد هذه اللوحة كاملة؛ أما عند المدرسة القديمة فلا نجد إلا إشارات عابرة لبعض أنواع التناقض.

ثم نتقل الآن إلى الكلام عن هذا التقسيم للعدد إلى فردي وزوجي أو محدود ولا محدود، فنقول إن الفيثاغوريين أنفسهم قد اختلفوا اختلافاً كبيراً في بيان ماهية العدد من هذه الناحية: فبعضهم قال إن الأصل في الأعداد هو الوحدة، وعن هذه الوحدة تنشأ الثنائية؛ والوحدة عند أصحاب هذا الرأي تناظر الصورة، بينما الثنائية تناظر الهيولى أو المادة. ومن هنا فإن الأشياء كلها لم تنشأ إلا عن طريق هذه الثنائية، والأولى أي الوحدة مصدر الخير، بينما الثانية مصدر الشر. ولهذا نجد أن الخير والشر مرتبطان في كل الأشياء تمام الارتباط. ثم حاولوا من بعد أن يرجعوا هذه الوحدة إلى الله فقالوا إن الوحدة هي الإله، وفي مقابل الإله توجد الهيولى، والأشياء تشارك فيها بين الله وبين الهيولى، وهنا مصدر الخير والشر في الوجود.

هنا يختلف المؤرخون القدماء الذين ذكروا مذاهب الفيثاغوريين اختلافاً شديداً. فبعضهم يقول إن الأعداد تكون جوهر الأشياء بوصفها الصورة، وبعضهم يقول إن الأعداد تكون جوهر الأشياء بوصفها صورة وهيولى معاً. وأتسلر من أصحاب الرأي القائل بأن الأعداد صورة وهيولى معاً للأشياء. لكن المؤرخين الأحدث منه قالوا إن الأعداد كالصور بالنسبة إلى الأشياء معتمدين في هذا على التفرقة التي كانت موجودة من قبل بين الأبيرون

والبيرس . . . فالأبيرون هو الشيء القابل، بينما البيرس هو العلاقات الموجودة بين الأشياء، والمنظم لها وعلّة الانسجام فيها ومصدر الرابطة التي ترتبط بها. وعلى هذا فقد كان الفيثاغوريون ينظرون من جهة إلى الأعداد بوصفها العلاقات أو النسب الموجودة بين الأشياء، بينما كانوا يقولون أيضاً بشيء يقبل هذه النسب هو المادة أو الهيولى أو الأبيرون. ويظهر أن هذا القول الأخير أقرب إلى الرجحان من قول أتسلر، لأن الذي دعا الفيثاغوريين إلى القول بأن العدد أصل الأشياء هو ما رآه من نظام وانسجام بين الأشياء. لذا كان تصورهم للعدد قائماً على أساس أنه الإضافات أو النسب الموجودة بين الأشياء بعضها وبعض والتي تنظم المادة المضطربة في الأبيرون.

أما عن الدافع الذي دفع الفيثاغوريين إلى أن يقولوا هذا القول، فنذكر أن السبب الأصلي الذي دفعهم هو - كما يحدثنا أرسطو وفيثاغورس - ما رآه من انسجام بين الأشياء، وعلى الأخص بين حركات الكواكب، فنقلوا هذا الانسجام الموجود في الكواكب إلى الأشياء وحسبوا أن الأشياء أيضاً خاضعة لهذا الانسجام. وهم من ناحية أخرى قد لاحظوا من عنايتهم بالموسيقى أن النغمات أو الانسجام يقوم على الأعداد: فالنغمات الموسيقية تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعاً للعدد. وقد يبدو لنا مثل هذا القول غريباً، لكن يلاحظ من أجل أن يبدو هذا القول أقل غرابة، أنهم كانوا يربطون الأعداد بمعتقداتهم الدينية فكان لبعض الأعداد سر خاص، وكانوا في هذا متأثرين من غير شك بالمذاهب الشرقية، خصوصاً عند البابليين حينما كانوا يجعلون لبعض الأعداد فضائل وأسراراً متصلة بالوجود. هذا من ناحية، ويلاحظ من ناحية أخرى أن اكتشاف الفيثاغوريين للانسجام الموجود في جميع الكون قد أدهشهم، وجعل من الطبيعي لديهم أن يمتد هذا الانسجام إلى جميع الكون حتى يصبح هذا الانسجام

الوجود هو التعارض من حيث إن العدد أصل الوجود، والعدد بدوره ينقسم قسمين، فهل الوجود في تعارض مستمر؟

هنا يأتي الفيثاغوريون بنظريتهم في الانسجام فيقولون إن الأشياء المتعارضة تتحد أيضاً، فالكثرة تصبح وحدة والمختلف يصبح مؤتلفاً، وهذا الانسجام نفسه يتم عن طريق الأعداد نفسها. فالعدد بطبيعته يحتوي مبدأ الانسجام، وليست الأعداد إذاً مبدأ التعارض فحسب، بل هي في الآن نفسه مبدأ الانسجام.

تطور نظرية الأعداد عند الفيثاغوريين: لما كان الفيثاغوريون قد قالوا إن الأعداد جواهر، فقد حاولوا أن يطبقوا هذا القول على جميع الأشياء. ومن هنا ذهبوا إلى بيان الخصائص المختلفة التي للأعداد، بل اضطروهم هذا المذهب نفسه إلى أن يفترضوا وجود أشياء لا علة لوجودها إلا كون نظرية الأعداد نفسها تقتضيها. وذلك كما فعلوا في نظرية الأرض المقابلة، فإنهم - كما سرى فيما بعد - لم يقولوا بفرضهم هذا إلا لأن مذهب الأعداد، وبخاصة العدد عشرة، يقتضي أن يضعوا هذا الجرم الجديد، إلى جانب الأجرام التسعة الأخرى.

بدأ الفيثاغوريون بأن نسبوا إلى الأعداد صفات هندسية، فقالوا كما يذكر أفلاطون وأرسطو إن العدد ١ ينظر النقطة، والعدد ٢ ينظر الخط، والعدد ٣ ينظر السطح، والعدد ٤ ينظر الجسم؛ فهناك إذاً تناظر واتصال بين الأعداد وبين الأشكال الهندسية. فإذا كنا قد أكدنا من قبل أن تكون الأعداد الفيثاغورية أعداداً هندسية، أو أشكالاً هندسية، فليس معنى هذا أن الفيثاغوريين لم يقولوا بأن هذه الأعداد تناظرها الأشكال الهندسية، فهذا على الأقل - إن لم تصح الرواية - ما يقتضيه مذهبهم من أن كل الأشياء أعداد. ثم هم من ناحية أخرى ينسبون إلى الأعداد صفات أخلاقية فيقولون مثلاً إن العدد خمسة مبدأ الزواج، لأنه حاصل الجمع بين العدد الذي يدل على الذكر والعدد الذي يدل على المؤنث. وكذلك الحال في العدد ٧ تبعاً للمعتقدات القديمة: هو العدد الذي عن طريقه تنقسم الحياة الإنسانية. والعدد ١٠ هو أكمل الأعداد، وهو الوحدة الرئيسية التي تشمل كل الأشياء الأخرى، خصوصاً إذا لاحظنا أن العدد ١٠ هو حاصل جمع الأعداد الأربعة الأولى. ولهذا ارتفع به

أما أصحاب الرأي الآخر فيقولون إن الأصل هو هذه الثنائية بين الوحدة وبين الثنائية أو الكثرة، وينشأ الكون بانفصال الواحد عن الآخر، وعلى هذا يتكون الكون عن طريق الصدور. فمن الوحدة الأولى، التي هي مزيج من الوحدة والكثرة، ينشأ الكون والأشياء. وسيرجع إلى الوحدة مرة ثانية. وهذا يشبه نظرية الصدور عند الأفلاطونية المحدثة. ولذا يلاحظ أن أصحاب هذا الرأي هم المتأخرون من الفيثاغوريين. ولنا نستطيع أن نعد هذا القول مذهب الفيثاغوريين الأولين. كما أنه من ناحية أخرى يتناقض مع القول بفكرة الانسجام والنظام الأول، وهي فكرة واضحة عند المدرسة الفيثاغورية الأولى.

فأصوب الآراء إذ هو الرأي الأول القائل بأنه في الأصل كانت الوحدة، ثم كان من بعد ثنائية هي الهوى. لكن يلاحظ أن هذا القول ليس صحيحاً كل الصحة، فقد قال به متأخرون أيضاً. ويلاحظ أيضاً أن أرسطو لا يذكره عن الفيثاغوريين، ومعنى هذا أنه قول لم يأت إلا متأخراً، وكان نتيجة للتفرقة التي قال بها أرسطو بين الهوى وبين الصورة.

وهناك قول ثالث بأن الأعداد يجب ألا ينظر إليها من الناحية الحسية، إنما من الناحية الهندسية، بمعنى أن الأعداد هي أولاً النقطة، وعن النقطة يتفرع الخط والسطح والجسم... إلخ. فالأعداد أعداد هندسية، وليست أعداداً حسابية. ومن الذين ينسبون إلى الفيثاغوريين وفيثاغورس أنهم قالوا إن الأشكال الهندسية هي أصل الأشياء، شراح أرسطو الذين مالوا في هذا إلى حد بعيد، حتى أنكروا على الأعداد الفيثاغورية أن تكون أعداداً حسابية بوجه من الوجوه. إلا أن هذا القول أيضاً غير صحيح، لأن ما لدينا من وثائق، خصوصاً المبكرة منها، لا تدلنا على أن الفيثاغوريين قد قالوا بمثل هذا القول. وهو كالأقوال السابقة، إما أن يكون منحولاً إلى الفيثاغوريين الأولين، وإما أن يكون من وضع المحدثين من الفيثاغوريين الذين وجدوا في عصر الجمع والتلفيق.

والرأي الأخير الذي يجب أن يقال في هذا الصدد هو أن الأعداد التي عندها الفيثاغوريون أعداد حسابية فحسب، وليست أعداداً هندسية. وليست الوحدة الأولى منها لها، كما أن هذه الوحدة ليست أيضاً ثنائية تجمع بين الوحدة والثنائية. وإذا فالأعداد الفيثاغورية أعداد حسابية في ماهيتها وهذه الأعداد الرياضية هي أصل الموجودات. ولكننا قلنا إن أصل

العالم حادث، وذلك واضح من كلام أرسطو حين يقول إن واحداً من الفلاسفة السابقين لم يقل بأن العالم قديم، بل كلهم قالوا إن العالم حادث، وهذا يدلنا دلالة قاطعة على أنه حتى الفيثاغوريين أنفسهم قالوا بأن العالم حادث. لكن كيف يقولون إن العالم حادث؟ لقد قالوا إن العالم كان في البدء في وسطه أو في مركزه النار (كما فعل هيرقليطس)، وعن طريق الانجذاب إلى هذه النار تنفصل الأشياء عن اللا محدود - واللا محدود عند فيثاغورس أو الفيثاغوريين هو الهولي أو الخلاء - نقول حينئذ ينجذب نحو النار بعض العناصر القريبة إليها - شيئاً فشيئاً يتكون العالم. والعالم مكون أولاً من السماء الأولى وتليها الكواكب الخمسة، وتلي الكواكب الخمسة على الترتيب: الشمس ثم القمر ثم الأرض. ولكي يتم عدد هذه الأجرام فتصبح عشرة من أجل أن يكون الكون كاملاً، أضافوا جزءاً جديداً سموه باسم الأرض المقلوبة وهذا الجرم الجديد مركزه بين الشمس وبين الأرض، وهو الذي يتمثل في إحداث الليل والنهار.

وعلى هذا الأساس قام النظام الكوني عند الفيثاغوريين. وتأتي بعد هذا فكرة الانسجام، فيقول الفيثاغوريون إن الكواكب متحركة، وإن كل حركة تؤدي إلى نغمة وإن النغمة تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعاً لسرعة الحركة؛ والأجرام أو الكواكب مختلفة في سرعة نغماتها تبعاً لبعدها أو قربها من المركز - ولهذا فإنها نغمات مختلفة، إلا أن هذه النغمات المختلفة تكون في تدرجها الطبقة (الأوتاف). والطبقة أو الأوتاف هي الانسجام عند الفيثاغوريين، ولهذا فإن الأجرام السماوية في حركاتها تبدو في انسجام أو تحدث انسجاماً.

وهنا تأتي مسألة أثر حولها الكثير من الجدل، وكان مصدر هذا الجدل أن الروايات التي قالت بهذا القول كانت متأثرة بالنظرية الرواقية التي أتت فيها بعد، وتلك هي مسألة «نفس العالم». ولعل أرجح الآراء في هذا الصدد رأي تسلا الذي أنكر أن يكون الفيثاغوريون قد قالوا بروح للعالم. وكل ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أنه تصدر عن النار الأولى حرارة أو حياة تشيع في أجزاء الكون. إلا أن هذه الحياة أو الحرارة لا تكون شيئاً واعياً مريداً يمكن أن يسمى باسم النفس الكلية كما هي الحال في الپنيا *πνευμα* الرواقية. أما النفس الإنسانية فقد قال الفيثاغوريون عنها - حسب ما يورده أفلاطون وأرسطو - إنها عدد، وإنها انسجام، لكن هذا

الفيثاغوريون، كما ارتفع به من بعد الأفلاطونيون الذين اتجهوا اتجاهاً فيثاغورياً مثل اسبوسيبوس، إلى مرتبة الآلهة لأن هذا العدد هو أصل الوجود. كذلك الحال في العدد ٤: فقد كان له مقام كبير عند الفيثاغوريين، لأنه أول عدد هو حاصل ضرب عدد في نفسه. وبعد هذا يتقلون من تلك الصفات الأخلاقية إلى الصفات الحسابية المتصلة بالأعداد نفسها، فيقولون مثلاً عن الواحد إنه الأصل في الأعداد ومنشأ الانقسام إلى الزوجي والفردي، والعدد ٢ هو العدد الزوجي، والعدد ٣ هو العدد الفردي الأول، والعدد ٤ هو حاصل ضرب أول عدد في نفسه، والعدد ٥ رأينا صفته من قبل، ويضاف إلى هذه الصفة أنه العدد الذي إذا ضرب في أي عدد آخر فإن حاصل الضرب (العدد الجديد) سيكون متتهياً إما بنفس العدد أو بالعدد ١٠. والعدد ٦ هو العدد الذي إذا ضرب في نفسه أنتج في خاتمة الأحاد نفس العدد ٦. أما العدد ٧ فهو المتوسط النسبي بين الأعداد الأولى إلى عشرة (١٠)، وذلك كما يلي: $١ + ٣ = ٤$ ، $٣ + ٤ = ٧$ ، $٧ + ٣ = ١٠$ ، وذلك إلى جانب العدد ٣. أما العدد ٨ فهو أول عدد تكعيبي، والعدد ٩ تأتي أهميته من حيث إنه أولاً مربع ٣، ثم من حيث إنه ثانياً آخر الأعداد قبل العشرة. أما العدد ١٠ فهو كما رأينا أكمل الأعداد، وكل ما وراه من أعداد هو تكرار لهذا العدد.

نتقل من هذا إلى تطبيق نظرية الأعداد على العناصر. وهنا يقول الفيثاغوريون إن العناصر لا بد قطعاً أن تكون منازرة للأشكال المنتظمة. وأول الأشكال المنتظمة: المكعب وهو يقابل التراب، ثم الشكل الهرمي وهو يقابل النار، والمثلث المنتظم يقابل الهواء، وذو العشرين وجهاً المنتظم يقابل الماء، أما العنصر الخامس فيحوي جميع هذه العناصر الأربعة وهو أكمل الأشكال المنتظمة، وهو ذو اثني عشر وجهاً المنتظم. ولسنا نعرف على وجه التحديد لمن تنسب هذه النظرية: أمي لفيثاغورس نفسه أم لفيثاغورس، لكن يُغلب على الظن أن هذه النظرية كانت نظرية فيثاغورس ولم تكن نظرية فيثاغورس أو المدرسة الفيثاغورية الأولى. وسرى فيها بعد كيف أن أفلاطون في «طيماس» يتخذ مثل هذه النظرية عينها، فيقول إن الذرات المكونة للعناصر لها أشكال مختلفة بحسب ما قلناه.

فإذا ما انتقلنا الآن من العناصر إلى الأشياء التي يتركب منها الكون، وجدنا أولاً أن الفيثاغوريين كانوا يقولون بأن

نسبت إليهم في هذا الصدد ليست أقوالاً علمية، لكنها معتقدات دينية آمنوا بها واتخذوها من أجل مسلكتهم في الحياة، فهم قد أخذوا إذن بالمعتقدات الشعبية، وهذا لا يمنع من أن يكون الفيثاغوريون قد أخذوا بها بعد أن هذبوها وارفعوا بها إلى شيء من التنزيه والتجريد.

وأخيراً نصل إلى مسألة رئيسية هي الأخلاق عند الفيثاغوريين. وهنا يلاحظ أنهم لم يضعوا أخلاقاً بالمعنى الحقيقي. فلكن كانت جماعتهم جماعة أخلاقية تسير على قواعد عمل معينة، ولكن كانت نظراتهم العلمية مختلطة بطابع أخلاقي كما رأينا من قبل حينما جعلوا للأعداد صفات أخلاقية معينة، فإن هذا كله ليس معناه أن الفيثاغوريين قد وضعوا علم الأخلاق، فإن السلوك سلوكاً أخلاقياً من الناحية العملية ليس معناه مطلقاً أنهم فكروا تفكيراً نظرياً في الأسس النظرية التي يجب أن تقوم عليها قواعد السلوك الأخلاقي. ومن هنا نستطيع أن نقول إن الفيثاغوريين لم يضعوا علم الأخلاق، بل هم سلكوا فحسب سلوكاً أخلاقياً عملياً، لا يتجاوز حدود التفاصيل العملية التي يسير الإنسان على مقتضاها في حياته العملية. وبهذا يمكن أن نرد على أولئك الذين لا يريدون أن يجعلوا مقراط أول واضع لعلم الأخلاق وإنما يجعلون الفيثاغوريين سابقين عليه في هذا الباب.

ونستطيع الآن أن ننظر نظرة إيجابية عامة إلى المدرسة الفيثاغورية، فنجد أنها أولاً كانت جماعة دينية أخلاقية صوفية، حاول أصحابها أن يتعدوا عن الحياة المضطربة التي كانت تحياها بلاد اليونان إبان ذلك العصر. لكن هذا الطابع الأخلاقي العملي لم يكن هو الطابع الذي ساد تفكيرهم العلمي، بل الأخرى أن يقال إن تفكيرهم العلمي هو الذي طبع تفكيرهم الأخلاقي، وأنهم بدأوا بالعلم كي ينتهوا إلى الأخلاق.

القول لا يجب أن يفهم بحسب ما فسر المتأخرون، أعني على أساس أن الروح انسجام البدن. فكل ما يمكن أن يثبت للفيثاغوريين في هذا الصدد هو أنهم قالوا إن النفس انسجام فحسب، لكن لا نستطيع مطلقاً أن نقول إنهم قالوا عن النفس إنها انسجام للبدن. فهذا القول أشبه ما يكون بالنظرية الأرسطائية في أن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة ولهذا لا يمكن أن يقال إلا أن النفس عند الفيثاغوريين هي انسجام أو عدد، وذلك تبعاً لنظريتهم الرئيسية، وهي أن كل الأشياء عدد. وهنا نصل إلى قول مشهور، قال به الفيثاغوريون، وهو فكرة تناسخ الأرواح.

يقول الفيثاغوريون إن الإنسان عوقب ووضعت نفسه في سجن، هو البدن. والذي وضعها في السجن هو الله أو الآلهة، ولا يستطيع أن يتخلص بنفسه من هذا السجن، وإنما هو يستطيع فقط أن يتحرر عن طريق الموت، بانفصال النفس عن البدن. وهنا إذا فصلت النفس عن البدن، فإنها إما أن تحيا حياة لا مادية صرفة وذلك إذا كانت محسنة، وإما أن تحيا حياة عذاب بأن تذهب إلى النار في هادس أو تحيا مرة أخرى حياة أرضية في جسم إنسان آخر أو في جسم حيوان، وهكذا تستمر حياة النفوس. ويذكر الفيثاغوريون تأكيداً لهذا قولهم إن اللرات الترابية التي نجدها في أشعة الشمس ليست إلا نفوساً إنسانية انفصلت عن أبدانها وعاشت محلقة في الهواء. وهذه النظرية التي قال بها الفيثاغوريون في تناسخ الأرواح هي النظرية التي سبأخذ بها أفلاطون، ويتحدث عنها طويلاً في «فيدون».

وليس من شك في أن هذا الرأي الذي قال به الفيثاغوريون لم يكن رأياً علمياً قالوا به بل كان معتقداً دينياً أغلب الظن أنهم أخذوه عن الشرقيين، ولهذا لا نستطيع أن نعده من بين فلسفتهم. ومن هذا النوع كذلك الآراء التي وردت عن الفيثاغوريين فيما يختص بالآلهة، فإن الأقوال التي





قبل وبعدى

apriori - aposteriori

يقال هذان اللفظان على التمييزات التالية:

أ) التمييز بين البرهان الذي ينتقل من العلة إلى المعلوم وبين البرهان الذي ينتقل من المعلوم إلى العلة ؛

ب) التمييز بين المعارف التي نحصل عليها بالعقل المحض وبين تلك التي نحصل عليها بالتجربة ؛

ج) التمييز بين تحصيلات الحاصل وبين الحقائق التجريبية .

أ) أما التمييز الأول فيرجع إلى أرسطو حين ميّز بين *υστερου* و *προτερου* في كتاب « ما بعد الطبيعة » (م^٥ ١١ ص ١٠١٨ ب٩ - ١٠١٩ أ١٤) و « المقولات » (ف٢٠ من ١٤ أ٢٦ - ب٢٣)، ثم تفرقته أيضاً بين *προς ημας* و *προτερον φυνσει* الثانية م^١ ف٢ ص ٧١ ب٣٣ - ٧٢ أ٥ ويوضح أرسطو المعنى الذي يقصده فيقول : « أقول أسبق وأعرف بالنسبة إلينا عن الشيء الذي هو أقرب إلى الحس ؛ وأقول أسبق وأعرف على الإطلاق عن الشيء البعيد عن الحس ، ولما كانت الأشياء الأبعد عن الحس هي المعاني المجردة أو الكليات ، بينما الأقرب إلى الحس هي المدركات الحسية ، فإن الأول على الإطلاق أو بالطبيعة هو الكلي » (التحليلات الثانية م^١ ف٢ ص ٧٢ أ٥ وما يتلوه) .

وميّز الفارابي بين البرهان بالماهية والبرهان بالعلة ، وعنه أخفّه البرنس السكسوني في تمييزه بين البرهان قبل

والبرهان البعدى . الأول هو البرهان الكامل لأنه يعرفنا بالسبب والعلة ؛ أما الثاني ، البعدى ، فينتقل من الآثار أو المعلومات إلى الأسباب .

ومن ثمّ انتشر هذان اللفظان طوال العصور الوسطى الأوروبية . يقول القديس توما الأكويني :

Duplex est demonstratio- Una quae est per causam et dicitur propter quid et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia: et haec est per ea quae sunt priora quoad nos, cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum. procedimus ad cognitionem causae , (Summa Theologica II, 2, 2^e).

وترجمته : البرهان ضربان : أحدهما بواسطة العلة ، ويقال عنه برهان الماهية *Prepter quid* ، وهو الأول على وجه الإطلاق . والثاني برهان بواسطة المعلوم ، ويطلق عليه برهان اللم (لماذا) وهو يتعلق بالأمور الأقرب إلينا ، حيث آثارها أوضح لنا من عللها ومن المعلوم تنتقل إلى معرفة العلة » (الخلاصة اللاهوتية ١ : ٢ ، ٢ ج)

ب) وابتداء من القرن السابع عشر ، بفضل لوك والتجريبين الإنكليز ، اكتسب هذان اللفظان معنى أعم : فأصبح « القبلي » يدل على المعرفة التي نحصلها عن طريق العقل المحض ، بينما « البعدى » هو ما نحصله عن طريق التجربة .

كذلك نجد لبتس يجعل « المعرفة القبلية » في مقابل « المعرفة البعدية » أو « المعرفة بالتجربة » (مقالات

القدرية

Fatalisme (F.)

سنستعمل هذا اللفظ لا بالمعنى الذي كان له في تاريخ الفيزق الإسلامية، وهو معنى مقلوب إذ كان يدل على مذهب القائلين بحرية الإرادة، ولكن أسلاف المعتزلة والمعتزلة أيضاً (راجع مقال نلّيو عن «القدرية» في كتابنا: «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية») بل بالمعنى المتفق مع الاشتقاق اللغوي، أي القول بوجود قدر مقضي على الإنسان به، أي أن مصير الإنسان محدد بقوى غير انسانية، ولا حرية للإنسان في تشكيل مصيره بل ولا في تقرير أعماله.

والقدرية على أنواع:

- | | |
|----------------------|----------------------|
| ١) القدرية الأسطورية | ٢) القدرية النجمية |
| ٣) القدرية الفلسفية | ٤) القدرية اللاهوتية |

١) القدرية الأسطورية: ومفادها القول بوجود قدر يهيمن حتى على أعمال الآلهة، ويخضع له زيوس كبير الآلهة كما يخضع له، بالأحرى والأولى، سائر الآلهة، وهو الذي يتحكم في مصائر الناس. وهذه النظرة الموجودة في الأساطير اليونانية قد قصد بها إلى ضمان الوحدة الكونية التي مرزقها الشرك وتعدد الآلهة (انظر هوميروس: «الآلياذة» ٢١: ٨٢، ١٩: ١٨٦، «الأوديسا» ٣: ٢٢٦، ١١: ٥٥٨). وربما نشأت هذه النظرة بفضل التأمل العلمي في الحركات المنتظمة للأفلاك السماوية.

٢) القدرية النجمية:

أما القدرية النجمية فتربط مصير الإنسان المفرد بمواقع النجوم حين ميلاده. فبحسب مواقع النجوم تتغير طباع الناس وأخلاقهم ومشاعرهم ومصائرهم في الحياة.

٣) القدرية الفلسفية:

وتقوم على أساس أن القدر *εἰσπραγμένη* هو الرابطة الضرورية التي تربط بين أجزاء الكل (الكون) وتؤلّف وحدته ونطاقه. إنه الضرورة أو القانون أو اللوغوس الذي وفقاً له تحدث الأحداث. يقول ليوفوبوس: «إنه لا شيء يقع بالصدفة، بل كل شيء يحدث وفقاً للوغوس أو الضرورة». والقدر يشارك سائر العلل في التحكم في العالم.

لكن أفلاطون لـ (ناتيتانوس) ١٦٩ ج؛ «النواميس

جديدة» ٣: ٣، وع ١٥، «موندولوجيا» بند ٢٧٦). ويتحدث عن «الفلسفة التجريبية التي تسير بطريقة بعدية» و«العقل المحض الذي يتولّى التبرير بطريقة قبلية» («مؤلفاته»، نشرة اردمن ص ٧٧٨ ب).

وفي القرن الثاني عشر نجد قولف يقول: «ما نعرفه بالتجربة نقول عنه إننا نعرفه بعدياً (a Posteriori)؛ وما نعرفه بالبرهان العقلي نقول عنه إننا نعرفه قبلياً (a priori)» («علم النفس التجريبي» ٥٤٤، ص ٤٣٤ وما يليها).

وجاء كنت فزاد في تحديد التفرقة بين «القبلي» و«البعدي». إذ ميز بين المعارف القبلية المحضة وهي التي ليست فقط مستقلة عن كل تجربة، بل هي أيضاً خالية من كل عنصر تجريبي. فمثلاً: القضية: «كل تغير فهو عن سبب» هي قضية قبلية، لكنها ليست محضة، لأن «التغير» أمر لا يمكن أن يستخلص إلا من التجربة («نقد العقل المحض» المقدمة، ١). كذلك يقرر أن «القبلي» لا يكون ميداناً مستقلاً للمعرفة، بل هو الشرط لكل معرفة موضوعية.

إن «القبلي» عند كنت - هو «شكل للمعرفة»، أما «البعدي» فهو «مضمون» المعرفة. وعلى أساس «القبلي» تقوم الرياضيات والفيزياء المحضة.

إن «القبلي» عند كنت هو العنصر الشرطي المؤسس لكل درجات المعرفة. وحتى في أمور الإرادة يوجد عنصر «قبلي» مؤسس؛ كما يبين هو ذلك في كتابه «نقد العقل العملي».

ج- ويذكر أصحاب النزعة الوضعية من المعاصرين فكرة «القبلي»، فيقول هانز ريشناخ مثلاً: «لا يوجد شيء شبيه بالبنية التركيبية (القبلية) والمصادر الوحيدة المقرّ بها للمعرفة هي الإدراك الحسيّ والبنية التحليلية لتحصيلات الحاصل» (The Theory of Probability p. 372) ومن هنا فإن أصحاب هذه النزعة يقصرون «القبلي» على ما هو محصيل حاصل *tautologique*، ويعبرون عن الحقيقة التجريبية بأنها «بعدية». وإن كان البعض منهم مثل C.I. Lewis «A Pragmatic Conception of the «a priori» in Readings in Philosophical Analysis (1949 p. 286 f. يتحدث عن «تصور برجماتي» لما هو «قبلي» ويقصد بذلك التصورات المحددة للمعاني وبعض ما يصطلح عليه في العلوم؛ مثل تعريف النقطة والحركة والعنصر إلخ.

عليه اللغة تقديراً سابقاً Inst., III, 21, n. s) وراجع مادة كلغان).

وفي الاسلام سادت القدرية أي القول بالقضاء السابق والقدر المقدر سابقاً - في مذهب أهل السنة والجماعة، واتخذت في الأشعرية شكلاً مخففاً لكنه لا يزال يؤكد القدرية التامة، ولم يقل بحرية الإرادة الإنسانية إلا المعتزلة (راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «مذاهب الاسلامين» ج ١ ط ١ في بيروت ١٩٧١، ط ٢ ١٩٧٨).

مراجع

- B. Conta: La Théorie du fatalisme. Paris, 1877.
- H. von Arnim: Die stoische Lehre von Fatum und Willensfreiheit. Wien, 1905.
- D. Amand: Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Lonvain- Paris, 1945.
- V. Cioffari: Fortune and Fate, from Democritus to St. Thomas Aquinas. new ed. New - York, 1949.

فريطياس

Critias

سياسي ذوزعة فلسفية سوفسطائية استمع كثيراً إلى سقراط لكنه انتهى بأن كان طاغية متعشاً للدماء، وكان أحد «الثلاثين» الذين حكموا أثينا واستبدوا بطغوا لكنه كان موهوباً في الفلسفة وفي الخطابة والأدب، وكانت حكومة الثلاثين قد انتخبت في أثينا من أجل وضع دستور لأثينا بعد حربها مع اسبرطة، لكنهم طغوا واستبدوا. وذبحوا خصومهم. وقد جعله أفلاطون في معاررتي «فريطياس» و«طيماس» يلعب دوراً بارزاً في الحوار. وقد كان فريطياس خال أفلاطون. وربما لهذا السبب لا نجد أفلاطون يصوره بالصورة البشعة الرهيبة المعروفة عنه من حيث شهوته إلى السلطة وطغيانه وتمطشه إلى سفك دماء خصومه. بل على العكس يحرص على تصويره فقط بأنه كان من أقرب المقربين إلى سقراط والمحريصين على سماعه. ويجعله يروي قصة اطلنطا، أو الجزيرة السعيدة التي غرقت في المحيط المسمى باسمها: الاطلنسي.

م ، ٨٧٣ ج ١٠ م ٩٠٤ ج ١ ؛ «طيماس» ٨٩ ج ١ ، «السياسة» م ١٠ : ٦١٩ -). أكد حرية الانسان واستقلال النفوس، وكذلك أكد أرسطو هذه الحرية («الطبيعة» ٢ ص ١٩٦ س ٢، م ٨ ص ٢٥٤ ب). غير أن الرواقين أكدوا القدرية المشددة، فعرف زينون القدر بأنه «قوة تحرك المادة على نحو منتظم رتيب، بحيث يمكن أن نسمي ذلك عناية أو طبيعة». ومن هنا دعا الرواقيون إلى العيش بمقتضى الطبيعة، وهو ما سمي باسم «حب القدر» amor fati

وقد هاجم الاسكندر الاقروديسي («في القدر» de Fato) وأفلوطين (التاسع الثاني ف ٣؛ الثالث ف ١) وأبرقلس القدرية الكونية والنجومية هجوماً شديداً، مؤكداً حرية الانسان ومتكررين تحكم مواقع النجوم في مصائر الناس وطباعهم.

وفي العصر الحديث نجد تيارات قدرية لدى بعض فلاسفة عصر النهضة، ونجد عند ليطس في القرن السابع عشر لوناً مخففاً من القدرية يقوم على فكرة في «الانسجام الأزلي».

٤) القدرية اللاهوتية :

وهنا يمثل الله أو الارادة (أو المشيئة) الإلهية محل المصير في الاساطير اليونانية ومواقع النجوم في القدرية النجومية. فالمذاهب الدينية (وهي موجودة في كل الأديان على السواء) القائلة بالقضاء والقدر، أي أن الله قدر كل شيء تقديراً سابقاً، وأن أفعال الانسان محكومة بالإرادة الإلهية، وأن الفاعل الحقيقي هو الله، لا الانسان - هي ألوان من القدرية اللاهوتية.

ففي المسيحية نجد مذهب القائلين بأن المختارين لا يستطيعون إلا أن يفعلوا الخير وذلك بما وهبهم الله من لطف، والمؤمنون لا يمكنهم إلا أن يفعلوا الشر، لأنهم محرومون من اللطف الإلهي : فمن وهب اللطف الإلهي - وهو وهب مجاني لا يقوم على الأعمال - صارت أفعاله كلها خيراً، ومن حرم منه، صارت أفعاله كلها شراً. ومن أوائل من أكدوا هذه القدرية في المسيحية لوكيدو (في القرن الخامس) وجوشلك (في القرن التاسع). وقد بلغت القدرية أوجها في المسيحية عند البروتستانت، وخصوصاً في مذهب كلغان الذي قال : «إن أحوال الناس ليست واحدة، بل بعضهم قدرت له الحياة الدائمة، والبعض الآخر قدرت

كاملة ، وإعادات نظر عامة بحيث أتأكد من كوني لم أغفل شيئاً (ديكارث : « مقال في المنهج » ، القسم الثاني) .
وراجع مادة : ديكارت .

القوة

Puissance

نقال « القوة » بمعان عديدة ، أبرزها اثنان :

(١) القوة هي القدرة في الشيء على أحداث تغيير في شيء آخر ؛

(٢) القوة هي الامكان القائم في شيء للانتقال إلى شيء آخر .

وبالمعنى الثاني يقال « بالقوة » في مقابل « بالفعل » . وكل تغير هو انتقال لما هو « بالقوة » إلى ما هو « بالفعل » . ويؤكد أرسطو أن ما هو « بالفعل » سبق وجوداً عما هو « بالقوة » ، لأن هذا الأخير لا يصير « بالفعل » إلا بواسطة شيء هو « بالفعل » .

لكن القوة ، بوصفها إمكاناً ، ليست سلباً خالصاً . لهذا يؤكد ليبنتس ، ضد الاسكلائين ، أن « القوى الحقيقية ليست مجرد إمكانات ، بل يوجد فيها دائماً مبول وأفعال » (« المقالات الجديدة » ٢ : ٢١ : ٢١) .

والفلاسفة الانجليز في القرنين السابع عشر والثاني عشر فهموا القوة بالمعنى الأول . إذ رأى لوك وهيوم أن القوة نقال على ضربين : فهي أولاً شيء يقدر على الفعل ؛ وهي ثانياً شيء قادر على قبول التغير . وهي بالمعنى الأول قدرة فعالة ، وبالمعنى الثاني قدرة متفعلة . بيد أن هيوم يعم في نقده لفكرة القوة فيصرح بأننا لا نملك عنها فكرة دقيقة . إنها علاقة يتصورها العقل بين شيء سابق وآخر يتلوه ، لكن لا الاحساس ولا التأمل يزوداننا بفكرة قوة في السابق لإحداث التالي .

وديكارث لا يقر بقوة فعالة إلا للفكر ، بينما يرى أن الامتداد انفعال صرف .

أما ليبنتس فيؤكد سريان القوة في كل الوجود ، العقلي والمادي على السواء .

ولا يمكن أن نعد قريطاس سوفسطائياً بالمعنى المحدد ، أي المعلم الذي يتقاضى أجراً على تعليمه ، لكننا نجد فيه الملامح الرئيسية لأصحاب النزعة السوفسطائية فقد كان يؤمن بتقدم الانسان بواسطة قواه العقلية ، وكان يرى أن القوانين ليست قائمة في الطبيعة ، وليست أيضاً هبة من الآلهة ، وكان يقرر أن الدين من اختراع الانسان لردع الناس عن السلوك الشرير ، ويرى أن الدين للرعية وليس للحكام المستنيرين .

وقد كتب قريطاس « مواعظ » في مقالتين ، وصل إلينا شذرات منها . كذلك كتب مسرحيات .

وتوفي قريطاس سنة ٤٠٣ ق . م . وعمره خمسون سنة تقريباً .

توجد الشذرات الباقية له في « شذرات السابقين على سقراط » نشره م هرمن ديلز .

وراجع عنه مقالاً تحت مادة Kritias في « دائرة معارف پاولي - غيسوفا » .

قواعد المنهج الديكارتي

وضع ديكارت لنفسه القواعد الأربع التالية :

« الأولى : ألا أقبل أي شيء على أنه صحيح ، إلا إذا عرفت باليقين أنه كذلك أعني أن أتجنب بعناية : الاندفاع واستباق الحكم Prevention ، وألا أدرج في أحكامي إلا ما يتجلى بوضوح وتميز لمعلي بحيث لا يكون لدي أي مجال لأن أضعه موضع الشك .

والثانية : أن أقسم كل صعوبة أفحص عنها إلى ما يمكن أن تنقسم إليه من أجزاء وما يحتاج إليه من أجل أن يكون حلها أبسر .

والثالثة : أن أسوق أفكاري بالترتيب ، مبتدئاً من الأمور الأبسط والأسهل في المعرفة ، ابتغاء الصعود منها شيئاً فشيئاً ، كما لو كان ذلك في درجات ، حتى معرفة أكثرها تركيباً ، مفترضاً أيضاً وجود ترتيب بين تلك التي لا يسبق بعضها بعضاً بالطبع .

والأخيرة : هي أن أقوم في كل موضع بتعدادات

وبالنسبة إلى قانون التناقض ، يقول أرسطو : « هذا المبدأ يقول إن نفس المحمول لا يمكن ، في آن واحد ، أن ينتسب ، وأن لا ينتسب ، إلى نفس الموضوع من نفس الجهة ... إذ من المستحيل على الإنسان أن يعتقد أن نفس الشيء يوجد ولا يوجد ، كما يزعم البعض أن هيرقليطس قال ذلك » (أرسطو : « ما بعد الطبيعة » ص ١٠٥ ب ص ١٧) .

ومبدأ أو قانون الثالث المرفوع هو النتيجة الضرورية لقانون التناقض .

وفي القرن الماضي وهذا القرن أثر الكثير من الجدل حول ما يلي :

(أ) هل هي قوانين تعبر عما هو واقع ؟ .

والجواب بالنفي ، وإغا هي قواعد يجب اتباعها من أجل سلامة التفكير . أما التفكير العادي فقد يلتزم بها ، وقد لا يلتزم .

(ب) هل هي قوانين للفكر ، أو قوانين للأشياء ؟ .

وقد رأينا في السؤال الأول أنها ليست قوانين للفكر كما يتم بالفعل ، بل كما ينبغي أن يتم . وهي أيضاً ليست قوانين للأشياء ، لأن هذا يقتضي أن نقرر أنها تحدد ما هو معطى في التجربة .

كما أخذ على قانون الهوية أنه تحصيل حاصل ، وبالتالي لا يفيد معنى .

ومن ناحية أخرى ، لا تقتصر قوانين الفكر على هذه الثلاثة ، بل يذكر المناطقة المحدثون ، والرياضيون منهم بخاصة ، إلى جانبها قوانين أخرى منها :

١ - مبدأ القياس : إذا كانت ق تتضمن ص ، وكانت ص تتضمن ع ، فإن ق تتضمن ع .

٢ - مبدأ الاستنباط : إذا كانت ق تتضمن ص ، وكانت ق صادقة ، فإن ص صادقة .

٣ - مبدأ تحصيل الحاصل : ق ؟ ق تساويان ق . ومعنى هذا المبدأ أن تكرار نفس القضية لا يضيف شيئاً إلى القضية الأصلية .

٤ - مبدأ التعميض : ق ؟ ص يساويان ص ؟ ق .

وكنت في المرحلة الأخيرة من فلسفته نزع إلى تأكيد الديناميكية مع الوجود : إذ رأى أن المادة يقوم جوهرها في العقل المشترك لقوتين أساسيتين ؛ والاختلافات في كثافة المواد إنما ترجع إلى الاختلافات في ترابط القوى الأصلية للجذب والتنافر . والمادة لا تملأ المكان بواسطة عدم قابلية التداخل ، وإنما عن طريق القوة الطاردة التي تختلف باختلاف المواد (مؤلفاته جـ ٧ ص ٢٧٩) .

وبالمعنى الأول لكلمة « قوة » ، يؤكد كنت أن القوة هي القدرة على « تغيير الحال الباطنة لمواد أخرى » (جـ ٧ ص ٥٢٠) . والقوة « آلية » تقاس بحسب مربع السرعة ، أما القوة « الميتة » فتقاس بالسرعة البسيطة . وبهذا أراد أن يتوسط بين ديكرات وليبتس . إن قوانين ديكرات تخص الجرم الرياضي ، أما الجرم الطبيعي ففيه قدرة Vermögen في ذاته ، هي القوة التي من خارج بواسطة سبب حركته كي يكبر من ذاته في داخل ذاته (جـ ٧ ص ١٦٥) .

قوانين الفكر الأساسية

Fundamental Laws of thought

يلتزم الفكر المنطقي السليم بقوانين يسير عليها : وقد حددها أرسطو في ثلاثة هي التي عرفت تقليدياً بـ « قوانين الفكر » الأساسية ، وصيغت كما يلي :

(١) قانون الذاتية أو الهوية law of identity وصورته : كل شيء هو ما هو ؛ أو : أ هي أ .

(٢) قانون التناقض law of Contradiction ، وصورته : الشيء لا يمكن أن يكون كذا ولا يكون كذا معاً ؛ أو : أ ليست ب ولا ب معاً .

(٣) قانون الثالث المرفوع law of excluded middle وصورته : الشيء إما أن يكون كذا أو لا يكون كذا ؛ أو : أ هي إما أن تكون ب أو لا تكون ب .

وهذه القوانين إما أن تفهم انطولوجياً ، أو منطقياً .

فالهوية تفهم انطولوجياً بمعنى أن كل شيء مساوٍ لنفسه ؛ وتفهم منطقياً بمعنى أن أ تنتسب إلى كل أ ، أو « إذا كانت ق (حيث ق = قضية) ، إذن ق » .

ويقرر هذا المبدأ أن الترتيب الذي تورد عليه القضايا يستوي .

(حيث ق ٩ ص ، ع هي قضايا) .

مراجع

1. Bradley: Logic, vol. I;
2. Bosanquet: Logic, vol. I.
3. Bain: Logic.
4. L.S. Stebbing: A modern introduction to Logic, Ch. XXIV, § 2
5. Boole: The laws of thought, London, 1854.
6. W.E. Johnson: Logic, vol. I.
7. H.W.B. Joseph: An Introduction to logic, p. 13.
8. J. N. Keynes: Formal logic, appendix B.
9. J.S.Mill: A system of logic, Book II, Ch. 7 § 5.
10. J.S.Mill: Examination of Sir William Hamilton's Philosophy.

الفوريثيون

مؤسس هذه المدرسة هو أرسطيفوس من قورينا (مدينة « شحات » في برقة ليبيا حالياً) ، تأثر بالسوفسطائية كما تأثر بسقراط . وعن السوفسطائية أخذ النزعة الحسية ، التي على أساسها بنى مذهبه في اللذة . ولكنه أشاع في مذهبه في اللذة روحاً سقراطية ، بأن جعل العلم هو سبيل الوصول إلى تحقيق الغاية من اللذة .

يرى الفوريثيون أن انطباعاتنا الذاتية هي اليقينية عندنا . ولهذا ينبغي أن نتخذها معايير لأفعالنا التي ينبغي بدورها أن تهدف إلى اللذة . ويعرف أرسطيفوس اللذة بأنها الحركة الناعمة في مقابل الألم الذي هو حركة خشنة . والغاية عنده هي تحصيل اللذة الإيجابية الراهنة الحاضرة ، لا مجرد الخلو من الألم . واللذة دائماً ذات قيمة ، حتى لو صدرت عن أفعال ينظر إليها عادة على أنها ذميمة . والوسيلة لتحصيل اللذة هي العلم الذي يمكن الحكماء من الاستفادة من كل موقف لاكتساب اللذة منه ، مع التحرر من سيطرة اللذة .

ومن بين أتباعه إهنتم ثيودوس بابرز أهمية العلم

كمصدر للنعيم ؛ وحارب عبادة الآلهة حتى لقب « بالملحد » . وجاء هجسياس فأنكر اللذة الإيجابية ورأى أن الغاية هي التحرر من الألم والحزن . لكن جاء أنيقيرس فجعل الغاية هي اللذة الإيجابية ، وأبرز أهمية اللذة الناعمة عن الصداقة واحترام الوالدين وخدمة الوطن . ويمكن أن ينسب أوسيميروس إلى المدرسة الفوريثائية ، وإن كان القدماء لا يذكرون ذلك صراحة . وامتاز أوسيميروس بنقد الأساطير الدينية ، فرأى في آلهة الأساطير اليونانية مجرد سلاطين حكماء عاشوا في أقدم المصور وأمرؤا بعبادة أشخاصهم .

أرسطيفوس

ولد كما قلنا في مدينة قورينا (إحدى مدن برقة الحالية) التي كانت تسكنها جالية يونانية مزدهرة . ثم رحل إلى أثينة للتلمذ على سقراط . ولكن يبدو أنه تلقى من السوفسطائية تعليماً ، كما يظهر من مذهبه . على أن أرسطو (ما بعد الطبيعة » مقالة البيت ٢ ص ٩٩٦ ، ٣٢٢) يعده من بين السوفسطائية .

وكان ، كما يقول ديوجانس اللايرسي ، قادراً على التكيف مع الظروف أيما ما كانت ، ولهذا استطاع أن ينال الحظوة ، أكثر من غيره ، لدى ديونوسيوس طاغية صقلية ، لأنه كان يحسن الاستفادة من الظروف .

ولا بد أنه استمر طويلاً يدرس في بلده : قورينا ، ولا لما سميت مدرسته بالفوريثائية ، وقد استمرت هذه المدرسة لعدة أجيال : فقد تلمذ على أرسطيفوس إيثيوس Aithiops وأنطيفطرس Antipatros وابنته أريته Arete ، وهذه تلمذ عليها ابنها أرسطيفوس تلميذ أمه ؛ ويتوسط شخصين متالين تلمذ على أنطيفطرس كل من هجسياس وأنيقيرس .

والتواريخ الرئيسية في حياة أرسطيفوس هي : ولد حوالي سنة ٤٣٥ ق ، م ؛ وجاء إلى أثينا سنة ٤١٦ ، وإلى إيجينا سنة ٣٩٩ ، وكان رفيقاً لأفلاطون سنة ٣٨٩ - ٣٨٨ عند ديونوسيوس الأكبر ، وسنة ٣٦١ مع ديونوسيوس الأصغر ؛ ويبدو أنه عاد إلى أثينا بعد سنة ٣٥٦ ، وتوفي سنة ٣٥٠ ق .

٠٢

وينسب إليه ديوجانس اللايرسي الكتب التالية :

١ - تاريخ ليبيا في ثلاث مقالات ، بعث به إلى ديونوسيوس .

لأن عدم الحركة هو عدم شعور ، كما في النوم . فالخير إذن هو اللذة ، والشّر إذن هو الألم ؛ وما ليس للذة ولا للألم ليس بشر ولا بخير ، (انظر سكستوس أمبريكيوس : « ضد المعلمين » ٧٠: ١٩٩) .

ولهذا كانت الغاية من الأفعال جلب اللذات . ولا يمكن الخلو من الألم - الذي رأى فيه أبيقور فيها بعد الخير الأسمى - أن يكون غاية . ولهذا أيضاً جعلوا واجب الإنسان هو تحصيل أكبر قدر من اللذات ، ولكن في اللحظة الحاضرة لأن اللذة المقبلة واللذة الماضية كليهما غير موجودة . إن الحاضر هو ملكنا أما الماضي والمستقبل فليسا لنا ، ولهذا ينبغي ألا نحفل بهما (فيوجانس ٦٦) .

وكل لذة خير ، ولا تفاضل بين اللذات ، ولا بين الأمور المولدة للذات ؛ فليكن الجالب للذة ما يكون ، المهم أنه يجلب لذة فقط . إن اللذات كلها سواء . ولهذا لا يفرقون بين لذات تسمح بها العادات والقوانين ، وأخرى لا تسمح بها . إن كل لذة مطلوبة ، حتى لو أتجها فعل قبيح .

لكن القرينائيين لم يستطيعوا التمسك طويلاً بهذا الموقف الحاد بل اضطروا إلى الاعتراف بوجود تفاضل ، لأنه إذا كانت كل لذة خيراً فلا شك أيضاً في أن في بعضها مزيداً من الخير عن الأخرى ، كما لا سبيل إلى إنكار أن بعض اللذات يشتري بآلام كبيرة ، ولهذا اضطروا إلى الإقرار بأن بلوغ سعادة خالية من الأحزان أمر عسير المثال . ولهذا قالوا فيما بعد إن العمل السيء هو الذي ينشأ عنه ألم أكثر مما تنشأ لذة ، ولهذا ينبغي على العاقل أن يمتنع عن الأعمال التي تحرمها القوانين المدنية والرأي العام . وكذلك اهتموا بالتمييز بين اللذات الجسدية واللذات الروحية ، وإن كانوا استمروا يقولون بأن كل لذة أو ألم يتوقف على الإحساس الجسماني . ولم يتمسك القرينائيون بالقول بأن السعادة تتوقف على إشباع الشهوات الحسية وحدها ، بل لا بد أن يحسب المرء حساباً ، إلى جانب ذلك ، للمزاج النفسي . ولا بد من تقدير ذلك كله ، وهو ما لا يتم إلا بالعلم والنظر والفتنة ، لأن ذلك يجعلنا نطلب اللذات الممكنة ، ويبعد عنا الأمور التي تعوق سبيل السعادة مثل الحسد والحب العنيف ، والخرافات ، ويحمينا من التطلع إلى شهوات مستحيلة .

ولهذا طالبوا بتربية الروح ، واتخاذ الفلسفة سبيلاً إلى الحياة الحقة ، لأنهم رأوا فيها الشرط لطلب السعادة .

٢ - كتاب يحتوي على ٢٥ محاور بعضها كتب باللغة الأتيكية ، والبعض الآخر باللغة الدورية .

مذهبه : قلنا إن مذهبه ، كمذهب أنطسنانس ، يجمع بين عناصر سفسطائية وأخرى سقراطية .

وقد اتجه بالفلسفة إلى الأخلاق ، فلم يحفل بالطبيعة والمنطق لأنه رأى أن الغاية من الفلسفة هي سعادة الإنسان ، وفي هذا يتفق مع أنطسنانس ؛ ولكنه يختلف عنه اختلافاً بيناً في أن أنطسنانس يرى أن السعادة في الفضيلة ، بينما يرى أرسطيفوس أن السعادة في اللذة ، إن اللذة هي الخير المطلق ، وما عداها فلا قيمة له إلا بوصفه وسيلة إلى تحصيل اللذة . وهكذا نرى أن تلميذي سقراط اتخذوا طريقين متناقضين منذ البداية ، وإن كانا في النهاية سيتقاربان بعض التقارب .

يقول أرسطيفوس وتلاميذه إن كل إدراكاتنا ليست إلا انطباعات لأحوالنا الشخصية ، ولا تستطيع أن تخبرنا بشيء عن الأشياء في ذاتها .

فتحن نشعر بالحلاوة والبياض الخ ، ولكن هل الأشياء نفسها حلوة أو بيضاء ؟ هذا أمر عجوب عنا معرفته ، وكثيراً ما يحدث الشيء الواحد أثنين مختلفين في شخصين مختلفين ، ولما كنا لا نعرف أين الحق ، فإن الأمر يتوقف إذن على الإدراك الشخصي الذاتي . ولهذا نحن لا نعرف يقيناً غير انطباعاتنا الخاصة ، ولا يمكن أن نتخذ بها ؛ أما الأشياء نفسها فلا نعرف عنها شيئاً يقيناً . إن لدينا أساء واحدة ، ولكن معانيها تختلف باختلاف الأشخاص ، ولهذا يرى القرينائيون أن جميع امتثالنا وتصوراتنا ذاتية شخصية والنتيجة لهذا أنه من الحماقة البحث عن معرفة الأشياء ، لأن هذا غير ميسور لنا ؛ ومن ناحية أخرى يكون الإحساس هو المقياس الذي يحكم به عل أفعالنا وهو الذي يبيها قيمتها .

وعلى هذا الأساس الحسي الذاتي يقيمون مذهبهم في الأخلاق . إن كل إحساس عبارة عن حركة فيمن يحس . فإن كانت هذه الحركة ناعمة نشأ الشعور باللذة ، وإن كانت خشنة نشأ الشعور بالألم . وإذا أصبحنا في حالة سكون لم نشعر بلذة ولا بألم . ومن بين هذه الأحوال الثلاثة : اللذة ، الألم ، الخلو من كليهما ، الأفضل هو اللذة قطعاً . تشهد على ذلك الطبيعة نفسها ، لأن الجميع يطلبون اللذة ويتجنبون الألم . والخلو من الألم لا يمكن أن يكون أفضل من اللذة ،

صراحة دون أدنى مراعاة للظروف .

هجسياس

يرى هجسياس أن الغاية هي اللذة . ويرى أنه لا عرفان بالجميل ولا صداقة ولا إحسان ، لأننا لا نختار فعل هذه الأمور من أجل ذاتها ، بل للمصلحة . وأنكر إمكان السعادة ، لأن الجسم مصاب بالآلام شديدة ، والنفس تشارك في هذه الآلام ، ويعرورها الاضطراب ، والحظ كثيراً ما يجيب الآمال . لهذا فإن السعادة غير ممكنة . ويقول إنه لا يوجد شيء سار أو غير سار بطبيعته ، فبعض الناس يسرون ، وغيرهم يتألمون من نفس الشيء . ولا أهمية للفقر أو الثراء بالنسبة إلى اللذة ، لأنه لا الفقير ولا الغني ، بوصفهما كذلك ، ذوا نصيب خاص من اللذة . والعبودية والحرية ، والنبل وخسة المنصر ، والشرف والعار - كلها تتساوى في تقدير اللذة . والحياة مزية عند الأحمق ، أما العاقل فهي عنده سواء . والعاقل من انقاده في كل أفعاله بمصالحه الذاتية ، لأنه لا يرى غيره كغزأ له في الاستحقاق .

أنيقيرس

أما مدرسة أنيقيرس فتري أن الصداقة والاعتراف بالجميل وتبجيل الوالدين - أمور توجد فعلاً في واقع الحياة ، وأن الرجل الصالح يفعل أحياناً بدوافع وطنية . وسعادة الصديق لا تطلب لذاتها ، لأن جاره لا يشعر بها . ولا يعز الصديق لمجرد نفعه ، بل للشعور بالجميل الذي من أجله قد نعانى المتاعب .

أوبصميروس

على الرغم من أنه ليس ثم دليل على ارتباطه بالمدرسة الغوربتانية ، فلا بأس من التحدث عنه هاهنا .

وقد اشتهر بكتاب عنوانه « الكتاب المقدس » كتبه على صورة قصة رحلة ، وفيه عبر عن رأيه في ماهية الآلهة الشعبية . فقال إن الآلهة الشعبية ليسوا إلا رجالاً عاشوا في العصور السحيقة كانوا ذوي فطنة وقوة ، ففرضوا على الناس تأليههم ، ونجحوا في ذلك عند معاصريهم ورعيته . لكن ليس معنى هذا أنه أنكر الألوهية بعامه .

وقد رأى ر . ريتسنشتين (٥) مسألتان في تاريخ الأديان : استراسبورج سنة ١٩٠١ ص ٩٨ وما يليها) وف . ياكوبي (مادة : أوبصميروس في دائرة معارف باولي - فيسوكا ،

وهكذا ينتهي مبدأ اللذة إلى تحديد يختلف عما بدأ أول الأمر . والمبدأ الذي وضعه أرسطيفوس وهو أن يستمتع المرء بكل ما تقدمه له الحياة من متع في كل لحظة ، وأن الاستمتاع أفضل من الزهد وقد طبقة في مسلكه هو في الحياة . فكان يعيش عيشة فاخرة ، ويستمتع بأطياب الطعام ، ويلبس أفخر الثياب ، ويتطيب بأفخر العطر ، ويستمتع لدى بنات الهوى . ولم يزد الوسائل إلى تحصيل هذه اللذات ، فكان يحصل على المال من طرق كان يتورع عنها سائر الحكماء .

لكن ينبغي ألا نرى فيه مجرد ماجن ناهب للذات . لقد كان يريد الاستمتاع ، ولكنه في الوقت نفسه كان يريد أن يتحكم في شهواته ، وأن يستمتع بدون آلام ، وأن يحفظ لنفسه بالنصاعة والوضوح . وعدم اهتمامه بالماضي والمستقبل إنما كان لتوفير هذه النصاعة والوضوح الذهني . ولهذا نادى بالحرية الباطنة بإزالة اللذة . ومن هنا كلمته المشهورة في علاقته مع الغانية لايس : « إني أقود ولا أقاد » ، وهكذا يتقارب مذهب أرسطيفوس ومذهب أنطسثانس .

ثيودورس الملحد

ومن الغوربتانيين الآخرين نذكر أولاً ثيودورس الملحد . قال اللاطرس (٢ : ٩٧) : « كان ثيودورس ينكر العقائد الشائعة عن الآلهة ، وقد اطلعت على كتاب له عنوانه : « في الآلهة » له قيمته . ويقال إن أبيقور قد استعار من هذا الكتاب معظم ما كتبه في هذا الموضوع ، وكان ثيودورس أيضاً تلميذاً لأنيقيرس ولد يونيسوس الديالكيتيكي ، كما ذكر ذلك أنطسثانس في كتابه « طبقات الفلاسفة » ، وكان يعتقد أن السرور والحزن هما أعظم الخير والشر على التوالي ، وأولهما تجلبه الحكمة ، والثاني الحماسة . وسمى الحكمة والعدالة إلهتين ، وعدوتيهما دعاهما الشرور ، أما اللذة والألم فيتوسطان بين الخير والشر . ونيز الصداقة لأنها لا توجد بين الحمقى ولا بين العقلاء ، فعندما تزول الحاجة لدى الأولين تزول الصداقة ، أما العقلاء ففانعون بأنفسهم ولا حاجة بهم إلى أصدقاء . ورأى أن من العقل ألا ينطرح المرء بحياته دفاعاً عن وطنه ، لأنه ينبغي ألا نطرح الحكمة لمصلحة الجاهلين . وكان يقول إن العالم وطنه . ويرى أن السرقة والزنا والكفر مباحة في بعض الظروف ، لأن هذه الأفعال ليست شرّاً بطبيعتها ، إذا ما طردت الحكم السابق ضدها ، وهو حكم يحافظ عليه ابتغاء ربط العامة الجاهلة بعضها ببعض . والعاقل من استمتع بكل وجداناته

الحد الأكبر majeur ، وما هو موضوع فيها يسمى الحد الأصغر mineur وتبعاً لذلك تميز الكبرى من الصغرى بكون معمول النتيجة موجوداً فيها ، أما موضوع النتيجة فيوجد في الصغرى .

والقياس اما اقتراني Categorical ، وإما استثنائي mixed فإن كانت عين النتيجة أو نقيضتها مذكورة في القياس بالفعل ، سمي استثنائياً : مثل :

إن كان هذا جسماً فهو متحيز .

لكنه جسم .

∴ هو متحيز

فهذه النتيجة مذكورة بالفعل في المقدمة الكبرى .

وإن لم تكن عين النتيجة ولا نقيضتها مذكورتين بالفعل ، بل بالقوة ، سمي اقترانياً . مثاله :

كل جسم مؤلف

كل مؤلف حادث

كل جسم حادث

وليست هذه النتيجة ولا نقيضتها مذكورة بالفعل في المقدمات . وسُمي اقترانياً لاقتران الحدود فيه بلا استثناء ، بينا الاستثنائي تقترون فيه الصغرى بالكبرى بأداة الاستثناء : « لكن » .

والقياسات الاقترانية قد تكون من قضايا محلية فقط ، وقد تكون من شرطيات فقط ، وقد تكون مركبة من الحملات والشرطيات معاً . أما القياسات الاستثنائية فمؤلفة من مقدمتين إحداهما شرطية لا محالة ، والأخرى استثنائية .

قواعد القياس : يشترط لصحة انعقاد القياس القواعد التالية :

- ١ - يجب أن يكون في القياسي ثلاثة حدود فقط
- ٢ - يجب أن لا تحتوي النتيجة على الحد الأوسط
- ٣ - يجب أن يكون الحد الأوسط مستغرقاً ، على الأقل مرة واحدة .

٤ - يجب أن لا يستغرق حد في النتيجة لم يكن مستغرقاً من قبل في المقدمات .

٥ - لا إنتاج بين سالبين .

٦ - القضيتان الموجبتان لا تنتجان قضية سالبة .

ص ٩٦٨ وما يتلوها) أن من المرجح جداً أن أفكار أوبميروس مستمدة من تقاليد الفكر المصري .

وقد نشأ أوبميروس في أجريجتيم أو مينا في صقلية ، أو في ناجة أو في جزيرة كوس ، أو أخيراً - وهو الأكثر احتمالاً ، في مسانة بالفلوفونين . وعاش في عهد كساندروس الذي حكم بين سنة ٣١٠ إلى ٣٩٨ ق . م .

ومصدرنا الرئيسي عنه هو ديودوروس الصقلي . « وكتابه المقدس هذا لم يصل إلينا . لكن الشاعر أنيوس Aenius ترجمه إلى اللاتينية ترجمة فقدت هي الأخرى ، لكن أشار إلى مواضع منها لاكتانس في كتابه « النظم الإلهية » ، الجزء الأول . وقد جمع ريمون دي بلوك R. de Block في رسالة للدكتوراه كل الشذرات اليونانية واللاتينية التي وردت فيها آراء أوبميروس .

مراجع

عبد الرحمن بدوي : القورينية ، أو مذهب اللذة ، بنغازي ، سنة ١٩٦٩ .

قياس

Syllogisme

القياس « قول مؤلف من قضايا ، إذا سُلِّمَتْ لزم عنه لذاته قول آخر » .

والقضية إذا رُكِّبت في القياس تسمى « مقدمة » Pre-misse . وأجزاء المقدمة تسمى حدوداً Termes . فالمقدمة الحملية إذا حُلَّتْ إلى أجزائها الذاتية يبقى الموضوع ، والمحمول . أما السور والجهة فليسا ذاتين للقضية . والرابطة ، وإن كانت ذاتية ، لكنها لفظة دالة على الارتباط ، ولا يبقى الارتباط بعد حل القضية . واللازم عن القياس يسمى عند الاستنتاج : نتيجة Conclusion ، وقبل الاستنتاج عند أخذ الذهن في ترتيب المقدمات يسمى : مطلوباً .

وكل قياس بسيط يتألف بالضرورة من مقدمتين كلٍّ منهما تتألف من حدين ، بينهما حد ثالث مشترك . وهذا الثالث المشترك لا يظهر في النتيجة . ولما كان متوسطاً بين الحدين الآخرين سُميَ حداً أوسط moyen terme . أما الحدان الآخران فيكونان النتيجة : فما هو معمول فيها يسمى

صحة النتائج ، بل يتوقف الأمر على صحة المقدمات .
والمشاهدون أن المقدمات الصادقة تنتج دائماً نتائج صادقة . أما
المقدمات الكاذبة فقد تنتج نتائج كاذبة كما تنتج نتائج صادقة .

ومن ناحية أخرى لاحظ سكستوس امبريكوس ، من
الشكاك اليونانيين ، أن في القياس دوراً فاسداً ، إذ يتوقف
صحة المقدمة الكبرى على صحة النتيجة : مثلاً :

كل انسان فان
سقراط انسان
سقراط فان

يلاحظ أن المقدمة الكبرى : « كل انسان فان » لا
تصح إلا إذا صحّت النتيجة وهي أن « سقراط فان » .

وفي القرن التاسع عشر عاد جون امتيورت مل إلى
رأي الشكاك هذا ، مؤكداً أن في القياس مصادرة على
المطلوب الأول ، لأن المقدمة الكبرى تفترض صحة النتيجة
مقدماً . بيد أنه يقول مع ذلك إن القياس ضرب من الاستنتاج
مفيد وصادق . كما قال إن البينة على النتيجة هي عينها البينة
على المقدمة الكبرى ، حتى أن كليتها يمكن أن تستخلص من
نفس المعطيات . (مِل : « مذهب في المنطق » ، الكتاب
الثاني ، الفصل الثالث) إذ كل منها يستخلص من أحوال
جزئية شوهة فيها أن ع هي ح .

القياس المضمر

enthymème

هو القياس الذي حذفت إحدى مقدمتيه أو النتيجة .
وهو أنواع أهمها :

١ - « الضمير » : وهو القياس الذي حذفت مقدمته
الكبرى : إما لظهورها والاستغناء عنها ، مثل خطأ أ ب .
أ ج خرجا من المركز إلى المحيط ، فهما متساويان . فهنا
حذفت الكبرى وهي : كل الخطوط الخارجة من المركز إلى
المحيط متساوية . وإما لاختفاء كذب الكبرى إذا صرح بها
كلية ، كقول الخطيب : هذا الإنسان يخاطب العدو ، فهو
إذن خائن مُسلم للغزير . ولو قال : وكل مخاطب للعدو فهو
خائن - لشعر بما يناقض به قوله ولم يسلم له .

٢ - « الرأي » : وهو قياس حذفت مقدمته

٧ - النتيجة تتبع الأخص : أي أنه إذا كانت إحدى
المقدمتين سالبة كانت النتيجة سالبة ، وإذا كانت إحدى
المقدمتين جزئية كانت النتيجة جزئية

٨ - لا إنتاج بين جزئيتين

٩ - لا إنتاج بين كبرى جزئية وصغرى سالبة

أشكال القياس : تتحدد أشكال القياس وفقاً لموقع
الحد الأوسط في المدمتين . وعلى هذا تكون للقياس أربعة
أشكال :

الشكل الأول الشكل الثاني الشكل الثالث الشكل الرابع

ط	ح	ط	ح	ط	ح
ع	ط	ع	ط	ع	ط

حيث ط = الحد الأوسط ، ع = الأصغر ، ح =
الأكبر .

وللشكل الأول أربعة أضرب ، وللثاني أربعة ،
وللثالث ستة ، وللرابع خمسة ، ولتسهيل حفظها وضع
المدرسّيون في العصور الوسطى كلمات لاتينية هكذا :

1. Barbara, Celarent, Darii, Ferio
2. Cesare, Camestres, Festino, Boroco
3. Darapti, Disamis, Datisi, Felapton, Bocardo, Ferison
4. Bramantip, Camenes, Dimaris, Fesapo, Fresison

حيث الحروف المتحركة تدل على نوع القضية a = كلية
موجبة ؛ e = كلية سالبة ؛ i = جزئية موجبة ؛ o = جزئية
سالبة .

أما الحروف الساكنة فتدل على طريقة رد الضرب في
الاشكال : الثاني والثالث والرابع ، إلى نظائرها في الشكل
الأول وتدل الأحرف الأولى على نوع الضرب من الشكل
الأول الذي يرد إليه الضرب من الأشكال الثلاثة الأخرى
(مثلاً Cesare يرد إلى Fensson; Celarent يرد إلى Ferio
الخ) .

راجع تفصيل هذا كله في كتابنا : « المنطق الصوري
والرياضي » ص ١٥٧ - ٢١٢ .

والقياس الاستثنائي ينقسم إلى متصل ، ومنفصل .
وتفاصيله في كتابنا هذا ص ٢١٢ - ٢٢٢ .

قيمة القياس : القياس بوصفه استنتاجاً لا يضمن

جوكليوس) وفيه تكون المقدمة المذكورة أولاً متضمنة لمحمول النتيجة، بينما الحد المشترك بين أي مقدمتين متاليتين يكون في الأولى موضوعاً، وفي الثانية محمولاً - على النحو التالي :

النوع الأرسطاطلي : كل أ هي ب ؟ كل ب هي ج ؟
كل ج هي د ، كل د هي هـ . ∴ كل أ هي هـ

النوع الجوكلياني : كل د هي هـ ؟ كل ج هي د ، كل ب هي ج ؟ كل أ هي ب . ∴ كل أ هي هـ .

والفارق بين كلا النوعين هو في الترتيب الذي يجري عليه إيراد المقدمات : ففي حالة النوع الأرسطاطلي نجد أنه لو صيغت الأقيسة صياغة كاملة ، لتبين أننا نبدأ بالمقدمة الصغرى ، ونجعل النتيجة المطلوبة دائماً مقدمة صغرى ، وكل مقدمة تالية تكون كبرى بالنسبة إلى السابقة عليها مباشرة . ويمكن أن يُجَلَّل هكذا :

- (١) كل ب هي ج ؟ كل أ هي ب . ∴ كل أ هي ج
- (٢) كل ج هي د ؟ كل أ هي ج . ∴ كل أ هي د
- (٣) كل د هي هـ ؟ كل أ هي د . ∴ كل أ هي هـ

أما في حالة النوع الجوكلياني فالترتيب عكسي : فالمقدمة المذكورة أولاً هي الكبرى ، وتجعل النتيجة المطلوبة دائماً مقدمة كبرى ، وكل مقدمة تالية للأولى تكون صغرى بالنسبة إلى السابقة عليها وكبرى بالنسبة إلى التي تليها ويمكن أن يُجَلَّل هكذا :

- (١) كل د هي هـ ؟ كل ج هي د . ∴ كل ج هي هـ
- (٢) كل ج هي هـ ؟ كل ب هي ج . ∴ كل ب هي هـ
- (٣) كل ب هي هـ ؟ كل أ هي ب . ∴ كل أ هي هـ .

ولهذا القياس قاعدتان خاصتان هما :

- ١ - يجب ألا توجد فيه أكثر من مقدمة واحدة جزئية ، ولا بد أن تكون الأولى إن وجُدت .
- ٢ - يجب ألا توجد فيه أكثر من مقدمة واحدة سالبة ، وإن وجدت فلا بد أن تكون الأخيرة .

هذا بالنسبة إلى النوع الأرسطاطلي ، أما قاعدتا النوع الجوكلياني فهما هاتان القاعدتان عينهما ، مع وضع لفظي « الأولى » و « الأخيرة » الواحد مكان الآخر .

راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « المنطق الصوري

الصغرى ، وأصبحت الكبرى مقدمة كلية محمودة ، أي مقبولة ، نقرر أن كذا كائن أو غير كائن ، صواب فعله أو غير صواب . وتؤخذ دائماً في الخطأبة مهمة ، كقولك : الحساد يعادون ، فهو يعاديك .

٣ - « الدليل » : وهو قياس إضماري حده الأوسط شيء إذا وجد للأصغر تبعه وجود شيء آخر للأصغر . ويكون على نظام الشكل الأول لو صرَّح بمقدمته . مثاله : هذه المرأة ذات لبن ، فهي إذا قد ولدت . - وهذا النوع أخص من الضمير ، فإنه من أحد أقسامه ، وهو ما حذف كبراه لظهورها .

٤ - « العلامة » : قياس إضماري حده الأوسط إما أعم من الطرفين معاً ، حتى لو صرَّح بمقدمته كان المنتج منه من موجبتين في الشكل الثاني ، كقولك : هذه المرأة مصفاة ، فهي إذن حبل ؟ - وإما أخص من الطرفين حتى لو صرَّح بمقدمته كان من الشكل الثالث ، كقولك : إن الشجعان ظلمة ، لأن الحجاج كان شجاعاً وظالماً . والمستدل بالعلامة يأخذها كلية ، ولذلك لا يكون استدلاله صحيحاً .

راجع التفصيل في كتابنا : « المنطق الصوري والرياضي » ص ٢٢٢ - ٢٢٦ .

وراجع :

W. E. Johnson: Logic , Part I, Chap. III.

القياس المركب مفصول النتائج

sorites

القياس المركب مفصول النتائج هو قياس مركب من عدة أقيسة بسيطة ، تطوى كل نتائجها ما عدا الأخيرة فإنها تذكر ، وتتوالى بحيث يكون لكل مقدمتين متاليتين حد مشترك فيما بينهما ، على الصورة :

كل أ هي ب ؟ كل ب هي ج ؟ كل ج هي د ؟ كل د هي هـ ؟ كل هـ هي و . ∴ كل أ هي و

وهو على نوعين : الأول هو الأرسطاطلي وفيه تكون المقدمة المذكورة أولاً متضمنة لموضوع النتيجة ، بينما الحد المشترك لأي مقدمتين متاليتين يكون في الأولى محمولاً ، وفي التي تليها موضوعاً . - والثاني هو الجوكلياني (نسبة إلى

والرياضي، ص ٢٢٨ - ٢٣٣

وراجع

J. N. Keynes : *Formal Logic*, § 325 - 6

قياس الخلف

Réduction à l'absurde

ويسمى أيضاً : القياس السائق إلى المحال (كما في ترجمة « منطق أرسطو » العربية القديمة).

وهو : « أن تأخذ نقيض المطلوب ، وتضيف إليه مقدمة صادقة على صورة قياس مُنتج ، فينتج شيئاً ظاهر الإحالة ، فتعلم أن سبب تلك الإحالة ليس تأليف القياس ولا المقدمة الصادقة ، بل سببها إحالة نقيض المطلوب - فإذاً هو محال ، فنقيضها حق . وإن شئت أخذت نقيض المحال ، وأضفت إلى الحق ، فينتج المطلوب على الاستقامة » (ابن سينا :

« عيون الحكمة » ص ١٠) .

ويضاده : البرهان المستقيم (البرهان على الاستقامة) أو يسمى أيضاً : البرهان المباشر . وهو كثير الاستعمال في الهندسة ، ومثاله البرهان على النظرية القائلة بأن المستقيمين المتوازيين لا يلتقيان مهما امتدا . فتقول في البرهنة : لو التقيا ، نتج عنها مثلث قاعدته تساويان قائمتين ، فإذا أضف إليهما زاوية الرأس المتكونة بسبب هذا الفرض ، لكان مجموع زوايا المثلث أكبر من قائمتين ، وهو محال . إذن الفرض محال ، إذن نقيض الفرض صحيح .. وهو المطلوب .

ويستعمل قياس الخلف في رد الضريين Baroco و Bocardo إلى نظير لهما في الشكل الأول - وهو ما يسمى بالرد غير المباشر .

وقد استعمل أرسطو البرهان السائق إلى المحال في « التحليلات الأولى » خصوصاً في صفحات : ٤٥ أ ٢٣ - ٤٤ أ ٢١ ٦١ ٩ ١٧ - ١٦ ٢١ ٦٢ ٩ ٢٩ - ٢٦ ٢٣ ب ٢٢ .





كارنب

Rudolf Carnap

من أبرز ممثلي الوضعية المنطقية.

ولد في ١٨ مايو سنة ١٨٩١ في Rosdorf (بالقرب من Barmen في ألمانيا، وتوفي في سنة ١٩٧٠ في كاليفورنيا.

تعلم في جامعتي فرايبورج وبينما من سنة ١٩١٠ إلى سنة ١٩١٤، حيث تخصص في الفيزياء والرياضيات والفلسفة. وكان من بين أساتذته في فيينا الرياضي المنطقي جوتلوب فريجه فأنثر فيه تأثيراً عميقاً. وبعد الخدمة العسكرية في الحرب العالمية الأولى حصل في سنة ١٩٢١ على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة بينا برسالة عنوانها: «المكان: اسهام في نظرية العلم» (نشر في سنة ١٩٢٢ في مجلة «دراسات كنتية Kantstudien»). وفي هذه الرسالة حلل الفروق في الطابع المنطقي بين تصورات المكان لدى الرياضيين، والفيزيائيين والنفسانين. وأرجع هذه الفروق في تصور المكان بين هؤلاء إلى كون اللفظ «مكان» له معان مختلفة عند كل فريق منهم: فله معنى عند الرياضي، ومعنى آخر عند الفيزيائي، ومعنى آخر عند النفساني. وهكذا يتجلى في هذه الرسالة، عل نحو إجمالي، مبادئ الوضعية المنطقية التي سينمها فيما بعد هو ومورتنس اشلك، وأساسها القول بأن الخلافات الفلسفية مردوها في الغالب إلى المعجز عن التحليل المنطقي للتصورات المستخدمة.

ودعاه مورتنس اشلك Moritz Schlik في سنة ١٩٢٦ ليكون مدرساً مساعداً Privat dozent في جامعة فيينا، فلبى

الدعوة، واشترك بنشاط في مناقشات دائرة فيينا التي أنشأها اشلك، وصار من أبرز رجالها.

وفي سنة ١٩٢٨ نشر أول كتاب رئيسي من كتبه وهو: «البناء المنطقي للعالم».

ولبان السنوات الأولى من مقامه في فيينا درس هو وأعضاء «دائرة فيينا» «الرسالة الفلسفية المنطقية» تأليف لودفيج فتنجشتين، دراسة عميقة كان لها تأثير قوي في تطور فكر كارنب، مع بقاء بعض الخلافات بين رجال هذه الدائرة وبين فتنجشتين.

وفي سنة ١٩٣٠ أنشأ بالتعاون مع هانز ريشنباخ مجلة دولية عنوانها: «المعرفة» استمرت عشر سنوات (سنة ١٩٣٠-١٩٤٠) وكانت لسان حال الوضعية المنطقية بخاصة.

وفي سنة ١٩٣١ عين أستاذاً لكرسي الفلسفة الطبيعية في قسم العلوم الطبيعية بجامعة براغ الألمانية. واستمر مع ذلك على صلة وثيقة بدائرة فيينا؛ بيد أنه ازداد اهتمامه بمشاكل المنطق واللغة وأساس الرياضيات. وكانت ثمرة ذلك ثاني كتبه الرئيسية بعنوان: «النظم المنطقي للغة» (سنة ١٩٣٤).

ولما استفحل أمر النازية في ألمانيا وما جاورها، استحال عل كارنب وهو اليهودي- أن يبقى في الجامعة الألمانية في براغ، فارتحل في ديسمبر سنة ١٩٣٥ إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وبعد أشهر قليلة عين أستاذاً للفلسفة في جامعة شيكاغو. واستمر في شغل هذا المنصب حتى سنة ١٩٥٢، وتحلل ذلك دعوته أستاذاً زائراً في جامعتي هارفرد واليوني.

يقصد بها إمكان العثور على معنى العبارة متحققاً في التجربة المباشرة أو غير المباشرة. فإن لم تكشف العبارة (أو التقرير) عن إمكان تحقق معناها في التجربة، فيجب أن تنبذ على أنها عبارة وهمية زائفة خالية من المعنى. وكارنب، ومن لفت لفته، يعتبرون من العبارات الواجب نبذها جُل، إن لم يكن كل، التقريرات الواردة في الميتافيزيقا، وكثير من تلك الواردة في الأخلاق وعلم الجمال.

ويقرر كارنب أن المشاكل التي تدرس في هذه الميادين (الميتافيزيقا والأخلاق وعلم الجمال) ليس لها من أجوبة إلا عبارات خاوية هي الأخرى من المعنى. وهذا لا يعدونها مشاكل حقيقية أبداً. إنها في زعمهم مجرد صيغ لفظية لها مظهر الصياغة للمشاكل، بينما هي في الواقع زعموا تنتهك المعايير التجريبية لكون العبارة ذات معنى.

وفي مقال كتبه كارنب بعنوان: «التغلب على الميتافيزيقا بواسطة التحليل المنطقي للغة» (سنة ١٩٣٢) يؤكد هذا الاتجاه ويدافع عنه. وفيه يميز بين نوعين من التقريرات الوهمية أو الزائفة. على حد زعمه هما: التقريرات التي تحتوي على لفظ يظن خطأ أن له معنى تجريبياً، والتقريرات التي تكون عناصرها ذات معنى ولكنها مجتمعة لا تغطي معنى. ويَزعم كارنب أن كلا النوعين متوافر جداً في الميتافيزيقا، وساق شواهد على ذلك عبارات قالها مارتين هيدجر في محاضراته: «ما الميتافيزيقا؟»، ومن بينها عبارة مشهورة وردت في هذه المحاضرة نصها: «إن العدم نفسه يُعدم» Das Nichts selbst nichtet. ويعلق عليها كارنب قائلاً: هذه العبارة تحتوي على خطأ مزدوج: إذ تحتوي على لفظ لا معنى له وهو يُعدم، nichtet، وعلى خطأ في نظم العبارة مجتمعة هو استخدام اللفظ Nichts (= العدم) على أنه اسم، بدلاً من أن يكون تعبيراً عن نفي مكتمل وجودي existential quantifier مثل «لا شيء هو».

ومن سوء النية قطعاً أن يستمد كارنب شواهد من عبارات هيدجر، ومن المعروف أن هيدجر لغة خاصة تختلف كل الاختلاف عن لغة سائر الميتافيزيقيين وينبغي أن تفهم في سياق وإطار فلسفة هيدجر وحدها، وما هيدجر إلا واحد من مئات الفلاسفة الميتافيزيقيين منذ أفلاطون وأرسطو حتى اليوم، فكيف يصدر حكمه العام هذا على «كل» أو «جُل» الميتافيزيقي من مجرد شواهد من عبارات فيلسوف واحد تميزت لغته بطابع خاص جداً؟!

وفي أثناء وجوده في شيكاغو قام، بالتعاون مع أوتو نورثات Otto Neurath وشارلز مورس Charles W. Morris بإصدار «دائرة معارف دولية في العلم الموحد».

وازدادت عنايته بعلم المعاني Semantics فأصدر فيه: «مدخل إلى علم المعاني» (سنة ١٩٤٢) و«ادخال الصورة في المنطق» (سنة ١٩١٣)، و«المعنى والضرورة» (سنة ١٩٤٧).

ومنذ سنة ١٩٤١ انصرف إلى مشاكل الاحتمال والاستقراء، فتمخض ذلك عن واحد من أهم مؤلفاته وعنوانه: «الأسس المنطقية للاحتتمال» (سنة ١٩٥٠).

وفي سنة ١٩٥٤ عين أستاذاً للفلسفة في جامعة كاليفورنيا في لوس انجلس في الكرسي الذي خلا بوفاته هانز ريشنباخ. واستمر في هذا المنصب إلى أن ترك التدريس في سنة ١٩٦١.

آراؤه: ١- رفض الميتافيزيقا

يعد كارنب من أكبر من أسهموا في الوضعية المنطقية، وهي نزعة يصعب جداً إدراجها بين النزعات أو المذاهب الفلسفية بالمعنى الصحيح، لأنها تقوم أساساً على رفض الميتافيزيقا، مع أن الميتافيزيقا هي جوهر الفلسفة بالمعنى الصحيح.

وأساس الوضعية المنطقية هو تحليل اللغة: «سواء اللغة الطبيعية العادية، واللغة العلمية واللغة الفلسفية، لأن أصحابها يزعمون أن الخلافات بين الآراء أو المذاهب الفلسفية، إنما ترجع إلى سوء فهم أو سوء تحليل للتصورات الفلسفية، وكان المشاكل الفلسفية ما هي إلا خلافات ناجمة عن اشتراك في معاني الاصطلاحات الفلسفية!

يقول كارنب في كتابه الصغير بعنوان: «مشاكل وهمية في الفلسفة: عقول الآخرين والنزاع حول الواقعية» (سنة ١٩٢٨) إن المشاكل الميتافيزيقية بعامه، ومشكلة الواقعية والمثالية بخاصة، ينبغي أن تعدّ مشاكل وهمية زائفة. ويعتمد كارنب في دعواه هذه على مبدأ قابلية التحقيق الذي قال به فتجنشتين، وهو المبدأ الذي يقول إن معنى عبارة ما إنما يعطى بواسطة أحوال (أو شروط) تحقيقها، والعبارة (أو التقرير) تكون ذات معنى إذاً فقط إذا كانت قابلة للتحقيق من حيث المبدأ. وقد غدل كارنب فيما بعد عن تطلّب إمكان التحقيق إلى مجرد التأييد Confirmability. وقابلية التحقيق

واقعي، والآخر من أتباع مذهب الهووحيدية: فإنه بالنسبة إلى الأول الأشياء الفيزيائية ليست فقط مضمونات للإدراك الحسي، بل وأيضاً توجد في ذاتها خارج عقل الإنسان؛ وبالنسبة إلى الثاني لا يوجد إلا الإدراكات الحسية، بينما ينكر وجود العالم الخارجي. وعلى كليهما الآن أن يبحث هل توجد بحيرة معينة في وسط البرازيل مثلاً. فيسمى كل واحد منهما إلى تقرير ذلك مستعيناً أولاً بما لديه من معايير، مثلاً بالقيام برحلة استكشافية لتلك المنطقة. وسيصلان بذلك إلى نتيجة متفق عليها، وكذلك في المسائل الجزئية التجريبية لن يحدث بينها خلاف (مثلاً فيما يتعلق بالموقع الجغرافي، وسعة البحيرة، وارتفاعها فوق مستوى سطح البحر، إلخ). لكن بعد استفاد كل المعايير التجريبية إذا ادعى أحدهما أن البحيرة ليست فقط موجودة ولها الصفات التجريبية المحددة التي أدركوها، بل وأيضاً فوق ذلك لها حقيقة خارج الشعور ومستقلة عن الشعور، بينما مناصر الهووحيدية Solipsist ينكر هذه الحقيقة، فإن كليهما لا يعود يتكلم لغة العالم التجريبي، بل لغة الميتافيزيقي. ولما كانت كل المعايير التجريبية قد استنفدت، فإنه لا يبقى بعد ذلك أي عمل للفصل في هذا الخلاف في الرأي بينهما. ولا يستطيع الإنسان حينئذ أن يقر بأن رأي الواقعي أو رأي الهوويحي ذو معنى.

إذا تساءل المرء: إذا كانت القضايا الميتافيزيقية عديمة المعنى، فمن أين جاء إذن قيام مذاهب ميتافيزيقية باستمرار وإثارة مسائل جدلية وهمية هكذا؟ وجواب كارب: إن العلم ليس هو النشاط الروحي الوحيد الذي يقوم به الإنسان؛ فهناك نشاطات أخرى، مثل الفن والدين. وهكذا فإن المذاهب الميتافيزيقية ما هي إلا صور مختلطة غامضة مستمدة من هذه المادتين الثلاثة: الميتافيزيقا، الفن، الدين. إن لدى الميتافيزيقيين حاجة شديدة إلى التعبير عن شعورهم بالحياة؛ لكن ليست لديهم القدرة على القيام بذلك على نحو مناسب: بخلق أعمال فنية. كذلك لديهم ولع بتناول التصورات المجردة، وينشدون أحياناً نوعاً من التقوى الدينية. ومن ثم يتناولون لغة العلم ويعبرون بها عن تجربتهم للعالم ولكن على نحو غير سليم أبداً. إنهم لا يؤدون للعلم شيئاً، وأما بالنسبة إلى الشعور بالحياة فيقدمون شيئاً غير وافي لوقورن بما يقدمه كبار أهل الفن. وبالجملة، يزعم كارب أن الميتافيزيقا تعبير غير وافي عن الشعور بالحياة؛ إن الميتافيزيقيين موسيقيون بغير موهبة موسيقية، أو شعراء يفتقرون إلى الملكة الشعرية.

ومن الأمثلة التي يسوقها على الكلمات الخاوية من المعنى الألفاظ الآتية: «المطلق»، «اللا مشروط»، «الموجود الحق»، «الله»، «العدم»، «سبب العالم».

ولتوضيح رأيه في العبارات العديدة المعنى يسوق المثل التالي: إذا افترضنا أن انساناً استعمل الصفة bobig (وهي لا وجود لها في الألمانية، تقريباً مثل كلمة: خنفسار) وادعى أن على المرء أن يقسم كل الأشياء إلى babig (خنفسارة) ولا خنفسارة nichtbabig. فإن سأل سائل: بأي شروط يسمى الشيء الغلاني خنفسارياً babig، فالجواب أنه لا يمكن الإجابة بشيء، لأن الخنفسارية صفة ميتافيزيقية لا توجد أية علاقة تجريبية تدل عليها. وبهذا المعنى سيقول المرء إن العبارات المتعلقة بالخنفسارية هي كلام فارغ لا معنى له؛ وسيقر كل إنسان بأن الكلمة «خنفساري» لا يحق لنا استعمالها في الأقوال العلمية.

ويصرح كارب بأن هذا أيضاً ينطبق على اللفظ: «الله»، وبصورة أظهر، لأن الميتافيزيقيين لا يستطيعون أن يجددوا ولا الوضع النظمي للفظ: «الله»، فلا يجددون هل هو اسم أو صفة. فإذا فرضنا أن هذا اللفظ صفة (محمول)، فإن من الممكن القول: «س هو الله»، وسيكون معنى هذا القول هو بيان العلامات التجريبية التي لا بد أن يملكها «الله». في نطاق نظرة أسطورية، فيها ينظر إلى الآلهة على أنهم يسكنون مواضع محددة وتصدر عنهم أفعال تدل عليهم (مثل إطلاق البرق، أو إطلاق عاصفة على البحر، إلخ)، فإن كلمة «الله» تكون ذات معنى. أما في الميتافيزيقا، حيث يدل هذا اللفظ على موضوع عالٍ على الكون وغير تجريبي، فإنه يصبح عديم المعنى. لكنه ينبغي، هكذا يزعم كارب، أن لا يؤدي هذا البيان إلى تأسيس الإلحاد، لأن الإلحاد يقوم في انكار صحة هذه القضية: «الله موجود». لكنه بحسب المعيار الذي وضعه كارب فإن هذه ليست قضية إطلاقاً، لأنها خلو من المعنى، بسبب كون اللفظ «الله» خلو من المعنى. وهذا يقول كارب إن الإلحاد، من الوجهة النظرية هو موقف لا معنى له تماماً مثل التالي.

ومحاول كارب بعد ذلك أن يبين أن العديد من المسائل الفلسفية يمكن بيان أنه مسائل زائفة، وإن كان ينظر إليها عادة على أنها مسائل داخلية في نظرية المعرفة. مثال ذلك «مشكلة حقيقة العالم الخارجي». فلو افترضنا جغرافيين أحدهما

الأقوال المتعلقة بأحوال وأحداث العالم الفزيائي . أما القضية المتعلقة بتجارب حية ذاتية فلا تملك غير معنى ذاتي (مونتولوجي)، أي أن لها معنى بالنسبة إلى صاحبها فقط، وليس بالنسبة إلى شخص آخر غيره. ولهذا فإن أمثال هذه القضايا لا محل لها في العلم.

ويطالب كارنب باستعمال «لغة الأشياء» أو «اللغة الفزيائية» حتى في العلوم الروحية، وذلك بأن يكون من الممكن ترجمة الأقوال في هذه العلوم إلى أقوال يمكن الفحص عن صحتها تجريبياً.

٣- إمكان تحقيق القضايا التجريبية

وبتأثير أبحاث كارل بوبر، سمي كارنب إلى تصحيح فهم تركيب المعرفة التجريبية. وفي هذا السبيل حاول وضع تصور جديد لمعيار المعنى التجريبي، أكثر تساهلاً من النظرية الأصلية في اقتضاء إمكان تحقيق معنى القضايا تجريبياً.

ووضع قواعد لهذا التصور الجديد تلخص فيما يلي:

١- كل الأقوال التركيبية يجب أن تكون قابلة للتحقيق تحقيقاً تاماً وهذا مبدأ التحقيق التام.

٢- كل الأقوال التركيبية يجب أن تكون قابلة للتأييد تأييداً تاماً وهذا مبدأ التأييد Bestätigung التام.

٣- كل القضايا التركيبية يجب أن تكون قابلة للتحقيق. وهذا هو مبدأ التحقيق.

٤- كل القضايا التركيبية يجب أن تكون قابلة للتأييد وهذا هو مبدأ التأييد.

وفي كل هذه الأحوال يجب أن تكون الصفات متعلقة بما هو قابل للملاحظة.

٤- علم المعاني والنظم Syntax المنطقي.

إن علم المعاني والنظم يمكن أن يعالجا ليس فقط بوصفها علمين تجريبيين، بل وأيضاً بوصفها علمين محضين reine Wissenschaften. بيد أن علم المعاني التجريبي والنظم التجريبي ينتسبان كليهما إلى علم اللغة، أما علم المعاني المحض والنظم المحض فهما علمان منطقيان. وهذان العلمان الأخيران يمكن التمييز بينهما بواسطة طريقة القواعد التي وفقاً لها تبني اللغات الصناعية العلمية. وهما غالباً ما يجمعان تحت

أما المشاكل الكبرى التي شغلت الميتافيزيقا نفسها بها منذ القدم فهي في زعم كارنب ليست مشاكل علمية على الإطلاق لأن المشكلة تقوم حين تصاغ قضية وينظر هل هي صحيحة أو باطلة. أما إذا كانت القضية بغير معنى، فإن المشكلة التي تعبر عنها هي مشكلة وهمية زائفة.

٢- وحدة العلم

اهتمت دائرة فيينا بفكرة وحدة العلم، وفي سبيل ذلك طالبت بلغة موحدة بها يمكن التعبير عن كل قضية علمية. ولغة كهذه لا بد لها أن تحقق شرطين: إذ ينبغي أولاً أن تكون لغة بين «الأفراد» أي لغة ميسورة لكل إنسان، وعلاماتها تدل على نفس المعنى عند الجميع. وينبغي ثانياً أن تكون لغة علمية، يمكن بها التعبير عن أي موضوع نشأه.

وقد رأى نورث Neurath وكارنب أن لغة الفزياء هي وحدها التي يتوافر فيها هذان الشرطان. ومن هنا سمي مذهبها هنا بالفزيائية Physikalismus. ولما كانت اللغة الفزيائية لغة كمية محضة، لا يستعمل فيها إلا التصورات القياسية، فإن كارنب خفف النظرية الفزيائية فيما بعد بحيث جعل المسألة مسألة «لغة أشياء» Dingssprache أو لغة عالم الأجسام، تحتوي على تصورات كيفية إلى جانب التصورات الكمية، بشرط أن تتعلق بخواص للأشياء مشاهدة أو علاقات قابلة للمشاهدة قائمة بين الأشياء. ولذلك حين يشار إلى نظرية «الفزيائية» فإنه يقصد بها هذا المعنى المخفف الأخير. وعلى كل حال فإن «الفزيائية» بشكليها هذين تطالب فقط بأن تكون الصفات (المحمولات) الفزيائية هي الصفات الأساسية للغة العلم الموحدة. لكن لا يقصد من هذا أيضاً القول بأن كل قانونية ينبغي أن تكون قابلة لا محالة للرؤى إلى قوانين فزيائية.

أما أن «لغة الأشياء» هي الشرط الأول للفهم بين الناس، فهذا أمر لا يحتاج إلى فضل بيان. ويشير ها هنا كارنب إلى أننا هنا لسنا بإزاء ضرورة منطقية، بل بالأحرى بإزاء حالة تجريبية سعيدة: فإن اختلافات الرأي بين الأشخاص المختلفين فيها يتعلق بدرجات الحرارة، والأطوال، وترددات السرعة، إلخ... يمكن من حيث المبدأ تلافياها في داخل نطاق حدود الدقة الممكن بلوغها. والأمر نفسه يصدق على الأقوال غير الكمية التي تنطق بها لغة الأشياء. إذ يمكن دائماً من حيث المبدأ الوصول إلى اتفاق بين مختلف الأشخاص في

- Formalization of Logic. Cambridge, Mass., 1943.
- Meaning and Necessity: A Study in semantics and Modal Logic. Chicago, 1947.
- Logical Foundations of Probability. Chicago, 1950.
- The Continuum of Inductive Methods. Chicago, 1952.

مراجع

- P.A. Schilpp, ed.: The philosophy of Rudolf Carnap. Vol. XI in the Library of Living philosophers (La Salle, Illinois, 1963).
- مجلد يقع في ١١٠٠ صفحة يتضمن ترجمة عقلية ذاتية كتبها كارناب عن نفسه، و٢٩ مقالاً نقدياً عن مختلف الأوجه الفلسفية، وردده على نقاده، وثبتاً وإقياً بالمراجع.

كاستلي

Enrico Castelli

فيلسوف إيطالي اهتم خصوصاً بفلسفة الدين.

ولد في ١٩٠٠/٦/٢٠، وتوفي في ١٠ مارس سنة ١٩٧٧.

وكان مديراً لـ «معهد الدراسات الفلسفية» في روما، وأستاذاً لفلسفة الدين طوال ثلاثين سنة (١٩٤٠-١٩٧٠) في جامعة روما، ومدير تحرير مجلة «مخطوطات الفلسفة» Archivi di Filosofia.

تقد الموحدية في نظرية المعرفة، وعبر عن ذلك في كتبه الأولى: «لابرتونير Laberthonnière» سنة ١٩٢٧؛ «الفلسفة والدعوة الدينية»، سنة ١٩٢٩؛ «المثالية والموحدية» سنة ١٩٣٣-Idealismo e solipsismo.

لكن أهميته تأتي من كونه واحداً من أبرز ممثلي الوجودية ذات النزعة الدينية، وتبجل ذلك في كتابه «الوجودية اللاهوتية» (سنة ١٩٤٨) وكتابه: «المفترضات لللاهوت التاريخ» (سنة ١٩٥٤). ومن كتبه الأخرى نذكر:

«الزمان الرخو» سنة ١٩٦٩ Le Temps invertebré

«مفارقات الإدراك العام»، سنة ١٩٧٠ I paradossi del Senso

عنوان واحد هو: «دراسة اللغة المشكلة»- Studium formali-sierter Sprachen

٥- البناء المنطقي للغة

وبالنسبة إلى المعاني المحضة والنظم المحض من المهم جداً التفرقة بين لغة الموضوع Objektsprache وبين ما بعد اللغة Metasprache. أما لغة الموضوع فهي اللغة الرمزية الصناعية. أما ما بعد اللغة فهي تلك اللغة التي توضع فيها القواعد الصادقة على لغة الموضوع؛ كذلك تصاغ بما بعد اللغة كل النتائج النظرية المتعلقة بلغة الموضوع. وعادة تستعمل لغة التخاطب بوصفها ما بعد لغة. والسبب في تسميتها «ما بعد اللغة» هو أن هذه اللغة تستعمل للكلام عن لغة الموضوع، فهي «بعد» لغة الموضوع، ومن الأمثلة البارزة على الأقوال المابعد لغوية القول بأن قضيتين من قضايا لغة الموضوع لا تصدقان منطقياً معاً. بيد أنه في علم اللغة العادي عادة ما تستعمل لغة الموضوع وما بعد اللغة بمعنى واحد. أما في المنطق - فيما يزعم كارناب - فإنه ينبغي التمييز الحاد الدقيق بين هاتين اللغتين، وإلا فقد يحدث من الخلط بينهما مناقضات معنوية.

أهم مؤلفاته

المكان

- Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre Berlin, 1922.

«تكوين التصورات الفيزيائية»

- Physikalische Begriffsbildung. Karlsruhe, 1926

«البناء المنطقي للعالم»

- Der Logische Aufbau der Welt. Berlin, 1923.

«مشاكل وهمية في الفلسفة: عقول الآخرين والنزاع حول الواقعية»

- Scheinprobleme in der Philosophie: Das Fremdpsychische und der Realismusstreit. Berlin, 1928.

«موجز في المنطق الرمزي»

- Abriss der Logistik. Wien, 1929.

«النظم المنطقي للغة»

- Logische Syntax der Sprache. Wien, 1934.

- Philosophy and Logical Syntax. London, 1935

- Vol. I, No. 3, of: International Encyclopedia of Unified Science. Chicago, 1939.

- Introduction to semantics. Cambridge, Mass., 1942.

comune

«نقد تجريد الأسطورة»، سنة ١٩٧٢
«الزمان الذي لا يمكن وصفه»، سنة ١٩٧٥.

كاوتسكي

Karl Kautsky

مفكر سياسي اشتراكي تشيكي.

ولد في براغ في ١٦/١٠/١٨٥٤ وكان أبوه رساماً تشيكياً وأمه ألمانية. وقد عرف الاشتراكية عن طريق قصص القصصية الفرنسية المشهورة جورج صاند George Sand ومؤلفات لوي بلان Blanc التاريخية وكتب فردينش لاسال الاشتراكية. وفي خريف سنة ١٨٧٤ بدأ دراسة الفلسفة والتاريخ في جامعة فيينا، ثم انتقل منها إلى دراسة الاقتصاد والعلوم الطبيعية، وأعجب بدارون، فتولدت عنده فكرة في التاريخ مفادها تطبيق نظرية دارون في التطور على تاريخ المجتمع الإنساني.

وفي سنة ١٨٧٥ انضم إلى الحزب الديمقراطي الاشتراكي في مدينة فيينا، ولم يتم دراسته الجامعية، بل عمل في تحرير المجلة الأسبوعية: «الديمقراطية الاشتراكية» التي كانت تصدر في تسورس (زيورخ)، وذلك في سنة ١٨٨٠. وهنا تعمق في دراساته للماركسية بتوجيه من ادورد برنشتين Bernstein. ومن سنة ١٨٨٥ حتى سنة ١٨٩٠ أقام في لندن مساعداً لفريدريش أنجلز المؤسس الثاني للماركسية. وكان قبل ذلك قد أسس في سنة ١٨٨٣ في اشتوتجرت (ألمانيا) مجلة شهرية (صارَت أسبوعية ابتداءً من سنة ١٨٩٠) عنوانها: «الزمان الجديد» Neue Zeit كانت تهدف إلى الدعاية للفكر الماركسي ونشر الأبحاث المتعمقة عن ماركس والماركسية.

وانتقل إلى برلين، حيث كتب في سنة ١٨٩١ الجزء النظري من «برنامج أرفورت». وفي تلك السنة وتحت تأثيره بدأ الصراع في داخل الديمقراطية الاشتراكية في ألمانيا لتحديد الاتجاه الذي ينبغي لها أن تسلكه: الماركسية الصميمة، أو الماركسية المنقحة. وكان حامل لواء حركة تنقيح الماركسية Revisionismus هو ادورد برنشتين، بينما كان كاوتسكي من دعاة الماركسية الصميمة المتشددة. لكن كاوتسكي انضم في سنة ١٩١٧ إلى الديمقراطيين الاشتراكيين المستقلين، وتزايدت

مع ذلك عزلته السياسية. وحارب البلشفية. وعمل منذ سنة ١٩٢٠ في سبيل إعادة توحيد الديمقراطية الاشتراكية. وبعد رحلة إلى جورجيا (روسيا) عاد إلى فيينا في نهاية سنة ١٩٢٠. ولما ضم هتلر النمسا إلى ألمانيا في سنة ١٩٣٨ اضطر كاوتسكي إلى ترك فيينا إلى هولنده؛ وتوفي في ١٧/١٠/١٩٣٨ في أمستردام.

ويعد كاوتسكي، بعد ماركس وأنجلز، أكبر مفكري الماركسية وواضعي أسسها النظرية. وكان منهجه هو التحليل، على أساس المادية التاريخية، لكل مرافق الحياة. وقد عالج العديد من المسائل من وجهة النظر هذه وسجل نتائج تحليله في العديد من الكتب والمقالات التي نشر معظمها في مجلة «الزمان الجديد». لقد رأى أن الأساس الصحيح للماركسية لا يقوم في النقد الاقتصادي الوارد في كتاب «رأس المال» لكارل ماركس، بل في التصور المادي للتاريخ الذي من شأنه، فيما زعم كاوتسكي- أن يجعل من الاشتراكية علماً يتوخى الكشف عن أحوال الأحداث التاريخية. وعذ النظرية الماركسية في التاريخ هي تطبيق مناهج العلم على دراسة المجتمع. ورفض الديالكتيك الفيجلي، واستبدل به عملية التكيف مع البيئة المتغيرة. ومن رأيه أنه في الطبيعة العضوية: تتغير الأنواع لتكيف نفسها مع البيئة الطبيعية التي تتغير ببطء، وهذا بدوره يستلزم المزيد من التكيف بواسطة المزيد من التغيرات التي تشمل التغيرات التكنولوجية والاجتماعية، في عملية لا تنتهي، هي التي تؤلف التاريخ.

وكان يرى أن كل التصورات والإدراكات والمعارف الاقتصادية في الماركسية ما هي إلا مقولات تاريخية وينبغي أن ينظر إليها هكذا، وهذه المقولات ينبغي إرجاعها إلى ظروف اجتماعية وأن تفهم على هذا النحو.

مؤلفاته

راجع عن ثبت مؤلفاته:

Carl Huber: Karl Kautsky- Bibliographie in: Die Gesellschaft. Sonderheft zu Karl Kautskys 70 Geburtstag. Berlin, 1924.

ونذكر من بين كتبه العديدة:

- Der Einfluss der Volksmehrung auf den Fortschritt der Gesellschaft untersucht. Wien, 1880.

«العدميين» Nihilistes الذين كان يتزعمهم آنذاك ن. ن. تشايكوفسكي وسرجيوس استپنيك Stepaniak، الذين جمعوا بين الليبرالية المتطرفة والاشتراكية وانتشرت مبادئهم بين صفوف عمال المصانع. فالتقى به في السجن سنة ١٨٧٤. لكنه أفلح في الهرب إلى لندن في سنة ١٨٧٦. وفي جنيف اتصل بالتحاد الجورا المتفرع من الدولية العمالية الأولى، وقام بالدعوة للحركة الفوضوية anarchisme، التي كان يتزعمها باكونين Michail A. Bakunin الذي كان يدعو إلى أن تكون وسائل الانتاج والأرض الزراعية ملكاً مشاعاً لجميع الناس، ويدعو إلى توزيع الناتج الجماعي وفقاً لمجهودات الأفراد. أما كرهه بكنين فقد دعا إلى مبدأ: «لكل إنسان بحسب حاجاته»، زاعماً أن ازدياد الإنتاج بفضل التقدم العلمي والتكنولوجي سيؤدي ليس فقط إلى لا مركزية الصناعة، بل وأيضاً إلى حرية الاستهلاك، وأن توقف العمل الجماعي بعضه على بعض سيجعل نصيب الفرد من المجهود أصعب في التحديد. كما زعم أنه في النظام الاجتماعي الاتحادي الجديد سيختفي التضاد بين المدينة والريف، والعمل البدوي والعمل الذهني؛ وفيه سيقول وقت العمل إلى أدنى حد. ومحل الدولة وسائر الهيئات البيروقراطية ستقوم الاتحادات الحرة، من مختلف الأنواع، وستعمل على مزيد من الليبرالية. والقاعدة الأخلاقية لهذا المجتمع الشيوعي ستكون مبدأ «التعاون المتبادل»، الذي حاول كروپوتكين أن يوضح وجوده في الطبيعة والتاريخ، والذي لا يحتاج إلى أي تأسيس ديني أو ميتافيزيقي. ووقائع العلم تتطلب كما تتطلب الأخلاق ثورة اجتماعية ستخطيء هدفها إذا لم تستند إلى حركات الفلاحين.

وفي جنيف أسس في سنة ١٨٧٩ مجلة عنوانها: «التمرد» Le revolté؛ لكنه طرد من جنيف في سنة ١٨٨١. وفي سنة ١٨٨٣ انهم في ليون Lyon (فرنسا) بأنه العقل المدبر لاعتداء القنابل، فحكم عليه بالسجن لعدة سنوات. لكن بعد احتجاج عدد من العلماء والفكرين عفي عنه بعد ثلاث سنوات من السجن. فالتحق مقرأً ثابتاً له في لندن سنة ١٨٨٦، حيث أصدر مجلة أخرى بعنوان: «الحرية» Freedom، وفي نفس الوقت كان يسهم في تحرير مجلة «الأزمة الجديدة» Les temps nouveaux التي كان يصدرها جان جراف Jean Grave منذ سنة ١٨٩٥. وزار الولايات المتحدة الأمريكية في سنة ١٨٩٧، واتصل بالفوضويين الأمريكيين. وعلى الرغم من النزعة القوية للسلام في حركة الفوضويين فإنه في سنة

- Karl Marx ökonomische Lehren. Stuttgart, 1887.
- Thomas More and seine Utopia. Mit einer historischen Einleitung Stuttgart, 1888.
- Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Teil erläutert. Stuttgart, 1892.
- Bernstein und das sozialdemokratische Programm. Eine Antikritik. Stuttgart 1899.
- Die soziale Revolution. Berlin, 1902.
- Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. Ein Versuch, Stuttgart, 1906.
- Rasse und Judentum. Stuttgart, 1914.
- Die Diktatur des proletariats. Wien, 1918.
- Die materialistische Geschichtsauffassung. 2 Bde. Band I: Natur und Gesellschaft. B. II: Der Staat und die Entwicklung der Menschheit Berlin, 1927.
- Der Bolschewismus in der Sackgasse. Berlin, 1930.

مراجع

- Karl Renner: Karl Kautsky. Berlin, 1929.
- Karl Kautsky zum 70. Geburtstag. hrsg. von R. Hilferding, Berlin, 1924.

كروپوتكين

Prince Peter Alexewitsch Kropotkin

أمير روسي من زعماء المذهب الفوضوي.

ولد في ٩ ديسمبر سنة ١٨٤٢ في موسكو، وتوفي في ٨ فبراير سنة ١٩٢١ في دمتروف بالقرب من موسكو. عمل في حاشية القصر الكسندر الثاني، وعنى بدراسة العلوم؛ ولما صار ضابطاً عُيِّن في سيبيريا حيث اهتم باصلاح أحوال السجون والمنفيين إلى سيبيريا، وتأثر بمنظمات شبه شيوعية وقام برحلات طويلة أدت به إلى منشوريا. ثم ترك الخدمة العسكرية، ودرس الرياضيات في جامعة بطرسبرج كما درس الجغرافية، وقام بتصحيح خرائط شمال آسيا وبأبحاث جيولوجية في فنلندا والسويد. وفي سويسرا اتصل سنة ١٨٧٢ بالحركة العمالية، وبعد عودته إلى روسيا انضم إلى

(١٨٩٠-١٨٩٦) جمعت بعد ذلك في مجلة بعنوان: «التعاون المتبادل: عامل في التطور»، وصار هذا الكتاب أشهر كتب كرويونكين.

والفكرة الرئيسية التي يدور من حولها الكتاب هي أن التعاون الاجتماعي قانون طبيعي بقدر ما الصراع الطبيعي قانون للطبيعة، وأنه «في جميع الظروف التعاون الاجتماعي هو أعظم مزية في الصراع من أجل الحياة». ومعنى هذا أن «الأقدر على التكيف *fittest* ليسوا هم الأقوى فردياً، بل الأكثر تعاوناً». والكائنات التي تعرف كيف تتعاون تصبح هي الأكثر عدداً والأسعد حالاً، أما الذين لا يفلحون في التعاون فمصيرهم الانحلال، وإثبات هذه الدعوى استقرى كرويونكين أحوال التعاون الإرادي ابتداء من صوره الدنيا في مجتمع الحيوان، ماراً بالقبائل البدائية، والمجتمع القروي، والنقابة المهنية في العصور الوسطى، حتى أشكال الجماعات الحديثة، والأساس في التعاون المتبادل هو الاحساس الغريزي بالتكامل، وهو لا ينشأ من الحب بل على العكس. إنه هو الأساس في الحب. وأبرز كرويونكين التعارض بين الجماعات الإرادية وبين نظم الدولة والقانون وقال إن هذه الأخيرة تجسّد غرائز الانقراض، وتسهل الاستغلال.

والمجتمع الذي دعا إليه يقوم على الجماعات الحرة، التي تكون فيها وسائل الانتاج والانتاج ملكاً مشاعاً للجميع، وفيه يحصل كل فرد على ما يحتاج إليه. وقد أطلق هو على هذا النظام اسم «الشيوعية الفوضوية» في مقابل «الماركسية» التي نظر إليها على أنها تقوم على سيطرة الدولة واستبدادها بكل شيء.

أما الأخلاق التي دعا إليها فتقوم على نفس الفكرة: «التعاون المتبادل». وقال إن ضرورة التعاون بين الأفراد المتشبهين إلى نفس النوع، من أجل التعامل مع محيطهم لا بد أن ينسج فيهم إحساساً بالعدالة. والعدالة تقضي إلى تقدير حقوق الأفراد الآخرين واحترام المساواة. وتؤدي بالفرء إلى التضحية بمصالحه الشخصية في سبيل مصلحة الجماعة. وحسن الأخلاق هو وعي نام متطور وشكل بارز لهذا الاحساس بالعدالة. والتطور من التعاون المتبادل، خلال العدالة، إلى حسن الأخلاق هو عملية جوهرية ضرورية للتطور الاجتماعي. والثلاثة: التعاون المتبادل، والاحساس بالعدالة، وحسن الأخلاق هي تجليات لفرزة المحافظة على النفس: والتعاون المتبادل أبسطها وأعمقها جذوراً، بينما حسن الأخلاق هو أعلى هذه التجليات وأقلها توافراً.

١٩١٥ دعا رفاته إلى الاشتراك في الحرب ضد ألمانيا، حتى لا يقضى على الديمقراطية والحرية اللتين تجسدهما فرنسا.

وفي سنة ١٩١٧ عاد إلى روسيا. لكنه رفض الاشتراك في حكومة كيرنسكي التي تولت الحكم بعد ثورة ١٥ مارس سنة ١٩١٧ غداة سقوط النظام القيصري، كما أنه لم يحظ بثقة الفوضويين الروس. ونأى بنفسه عن البلاشفة. وفي السنوات الأخيرة من حياته عمل في سبيل وضع أخلاق. وقد أقيم بعد وفاته متحف باسم «متحف كرويونكين» في موسكو. لكن الحكومة السوفييتية ألقت هذا المتحف في سنة ١٩٣٨. وكان بين الغيبة والغبية يخرج من عزله ليحتج على إجراءات لينين الدكتاتورية.

آراؤه

كان كرويونكين عدواً لدوداً لأراء دارون، خصوصاً لمبدأ «الصراع من أجل الوجود» ومبدأ «بقاء الأقدر على التكيف». وعارض هذين المبدأين مبدأ مضاد هو «التعاون المتبادل». وكما أن دارون زعم أن علم الحيوان هو الذي أدى به إلى القول بمذهبه، فإن كرويونكين استند هو الآخر إلى علم الحيوان لتفنيد مذهب دارون.

لقد اكتشف في أثناء مقامه في سيبيريا أن «الصراع من أجل الوجود لا يلعب إلا دوراً ضئيلاً في حياة الحيوان هناك. وبالعكس، لاحظ العديد من الشواهد على التضامن في التعامل مع الطبيعة ومع الإنسان. وملاحظاته عن أحوال الفلاحين والفوزاق في برية سيبيريا قوّت إيمانه بأهمية التعاون. وبعد ذلك، حينها درس تاريخ الطبقة العاملة وأوضاعها في روسيا وفي أوروبا الغربية بهر سيادة التضامن في داخل النوع الإنساني والحيواني.

وتبلّرت هذه الأفكار تحت تأثير عالم الحيوان الروسي Karl F. Kassler الذي أكّد في تقرير أذاعه في سنة ١٨٨٠- على أساس من الملاحظات العلمية الواسعة الدقيقة. أن التعاون، وليس التنافس، هو الذي يحدد العلاقات بين أفراد النوع الواحد، ويكون العامل الفعال في عملية التطور. فجاء كرويونكين ويطبق هذه الفكرة على المسائل الاجتماعية، وقرر أن العادة والاتفاق الإرادي، وليس القانون والسلطة، هما اللذان يكونان القوى الخلاقة في التاريخ. ولما نشر توماس هكسلي بحثه بعنوان «الصراع من أجل الوجود» في مجلة *Nineteenth Century*، ردّ عليه كرويونكين بسلسلة مقالات

وأخته، وظل هو مدفوناً تحت الأنقاض طوال عدة ساعات، كذلك. وأصبح سلفيو إسبافنتا Spaventa وصياً عليه وعلى أخيه الأصغر منه، وانتقلا إلى روما ليعيشا في بيت إسبافنتا.

دخل بندتو جامعة روما لدراسة القانون. وفي سنة ١٨٨٤ حضر محاضرات أنطونيو لابرولا Labriola في الفلسفة الخلقية. ثم عاد إلى نابلي في سنة ١٨٨٦ عاكفاً على الدراسات التاريخية والتحصيلية. وسافر إلى ألمانيا وإسبانيا وفرنسا وانجلترا. وألف مقالات تاريخية جمعت فيما بعد بعنوان: «ثورة نابلي في سنة ١٧٩٩». ودعا لابرولا إلى روما في سنة ١٨٩٥، وبدأ يهتم بدراسة الاشتراكية والماركسية، وكان لابرولا من كبار دعاة في إيطاليا آنذاك. وواصل كروتشه اهتماماته السياسية في هذا الميدان بين عامي ١٨٩٥ و ١٩٠٠، وكانت ثمة ذلك مجموعة من المقالات نشرها في سنة ١٩٠٠ تحت عنوان: «المادية التاريخية والاقتصاد الماركسي». وفي نفس السنة نشر ثمة عناية أيضاً بعلم الجمال وعلم اللغة، في كتاب بعنوان: «المقالات الأساسية في علم الجمال بوصفه علماً ولغويات عامة». وقد أعاد كتابته ونشره في سنة ١٩٠٢ بعنوان: «علم الجمال بوصفه علم التعبير ولغويات عامة». وفي نفس السنة تباحث مع جيوفاني جنتيله Gentile من أجل إصدار مجلة متخصصة في الفلسفة، وأعلن عن برنامجها.

في ٢٠ يناير سنة ١٩٠٣ أصدر العدد الأول من مجلة Critica التي سينشر فيها بعد ذلك معظم أبحاثه ودراساته الفلسفية والتاريخية والجمالية.

وفي سنة ١٩٠٦ تعاون مع جنتيله للإشراف على إصدار مجموعة: «كلاسيكيات الفلسفة الحديثة» Classici della filosofia moderna لدى الناشر Laterza في مدينة باري Bari (شرقي إيطاليا) وهي مجموعة ستكون ذات أثر عظيم في نشر الفلسفة في إيطاليا، ولا تزال دار لاترتسا حتى اليوم من أكبر دور نشر كتب الفلسفة في العالم كله.

وفي سنة ١٩٠٦ ظهر كتابه الشهير: «ما هو حي وما هو ميت في فلسفة هيغل».

وفي سنة ١٩٠٨ نشر كتابه: «فلسفة العمل».

وفي سنة ١٩٠٩ نشر نشرة موسعة لكتابه في «المنطق» الذي كان قد نشر منه طبعة موجزة في سنة ١٩٠٥.

والجماعات التي تخفق في التحول من التعاون المتبادل إلى حسن الأخلاق محكوم عليها بالانحلال والزوال.

مؤلفات كروبوتكين

- Paroles d'un révolté. Paris, 1885
- Law and Authority. An Anarchist Essay. London, 1886
- Mutual Aid: A Factor of Evolution. Boston, 1890-1896
- The Conquest of Bread. New York, 1926.
- The Great French Revolution; 1789- 93. 2 Vols. New York, 1927
- Memoirs of a Revolutionist, 1898- 99; Boston, 1930.
- Ethics: Origin and Development, 1922; engl. tr. New York, 1924.

مراجع

- James Joll: 'The Anarchists'. Boston, 1964.
- Max Nettlau: Der Anarchismus von Proudhon zu Kropotkin. Seine historische Entwicklung in den Jahren 1859- 1880. Berlin, 1927.
- George Woodcock and Ivan Avakumovic: 'The anarchist Prince: A Biographical Study of Peter Kropotkin'. London and New York, 1950.
- James Guillaume: L'Internationale. 4 vols. Paris, 1905- 10.
- Joseph Ishill: P. Kropotkin: The Rebel, Thinker and Humanitarian. New Jersey, 1923.

كروتشه

Benedetto Croce

فيلسوف ومؤرخ وناقد أدبي إيطالي.

ولد في ٢٥ فبراير سنة ١٨٦٦ في Pescasseroli بالقرب من نابلي ودرس في أحد المعاهد الدولية بهذه المدينة الأخيرة. وفي سنة ١٨٨٠ بدأت أزمته الدينية. وفي ٢٨ يوليو سنة ١٨٨٣ حدث زلزال في Casamiciola راح ضحيته أبواه

وفي سنة ١٩١٠ نشر كتابه: «مشاكل في علم الجمال».

وكان كروتشه شديد الإعجاب بفيلسوف التاريخ الإيطالي في القرن الثامن عشر جان باتستا فيكو Vico ويشعر بواشجة قرب فكرية بينه وبينه، فأصدر عنه في سنة ١٩١١ كتاباً بعنوان: «فلسفة جان باتستا فيكو».

وفي عامي ١٩١١، ١٩١٢ شرع في كتابة أبحاث ستجمع بعنوان «نظرية كتابة التاريخ».

وفي سنة ١٩١٣ أصدر كتاباً صغيراً في علم الجمال اشتهر وانتشر انتشاراً واسعاً، وعنوانه: «جوهرة مبادئ علم الجمال»، Breviario di Estetica.

وفي سنة ١٩١٥ أصدر كتابه: «دراسة التاريخ في إيطاليا منذ مستهل القرن التاسع عشر حتى اليوم».

وفي سنة ١٩٢٠ صار وزيراً للمعارف، وواجه مشكلة اصلاح التعليم الثانوي وتعليم الدين في المدارس، وذلك في وزارة كان يرئسها Giolitti. فلما سقطت هذه الوزارة في ٤ يوليو سنة ١٩٢١، وتلتها وزارة Bonomi ترك الوزارة وعاد إلى نابلي.

وتولى موسوليني الحكم في اكتوبر سنة ١٩٢٢ فأثر كروتشه الانتظار والتربق وكان زميله القديم جيوفاني جيتيله قد صار وزيراً للمعارف في حكومة موسوليني وتقدم إلى البرلمان بمشروع لإصلاح التعليم الثانوي فدافع عنه كروتشه.

لكنه في سنة ١٩٢٥ بدأ يعارض الفاشستية فاشترك مع المثات من المثقفين المعارضين للفاشستية في توقيع بيان ضد النظام الفاشستي، وذلك في أول مايو سنة ١٩٢٥.

ومنذ ذلك التاريخ وحتى سنة ١٩٤٣ ظل يعارض في صمت وحذر النظام الفاشستي، لكن موسوليني تركه وشأنه ولم يمسسه بأي سوء طوال هذه الفترة، وتركه حراً في نشر انتاجه وإصدار مجلة La Critica. وكروتشه بدوره لم يسعى استغلال هذه الحرية، فلم تصدر عنه مقالات مضادة للفاشستية ولم يشترك في أي نشاط معارض.

وفي سنة ١٩٣٦ أصدر كتابه عن: «الشعر» La Poesia.

وفي سنة ١٩٣٨ أصدر كتابه: «التاريخ بوصفه فكراً

وبوصفه عملاً».

وفي سنة ١٩٤١ أصدر كتابه: «طابع الفلسفة الحديثة».

ولما سقط الحكم الفاشستي في جنوب إيطاليا وقبض على موسوليني سنة ١٩٤٣ نهض كروتشه للاشتغال بالسياسة من جديد، وراح يعيد تكوين الحزب الليبرالي المنحل، وأخذ يلعب النظام الفاشستي الراحل، وكان الحلفاء قد احتلوا جنوب إيطاليا بقيادة الجنرال الأمريكي W.J. Donovan.

وفي ٢٤ أبريل سنة ١٩٤٤ تكونت أول حكومة ديمقراطية في جنوب إيطاليا بعد احتلالها وعقدت أولى جلساتها في سالرنو، واشترك في تشكيلها كروتشه، واسفورسا Sforza ورودينو Rodino والزعيم الشيوعي تولياتي Togliatti - بوصفهم وزراء بدون وزارات. لكنه ما لبث في ١٤ يوليو سنة ١٩٤٤ أن استقال من الوزارة.

بيد أنه في الفترة ما بين ١٩٤٤، ١٩٤٧ كان رئيساً للحزب الليبرالي Partito Liberale وفي ٣٠ نوفمبر سنة ١٩٤٧ استقال من رئاسة هذا الحزب.

وفي سنة ١٩٤٩ أصدر كتابه: «فلسفة وتاريخ».

وفي سنة ١٩٥٢ نشر آخر كتبه بعنوان: «أبحاث عن هيكل وإيضاحات فلسفية».

وتوفي كروتشه في مدينة نابلي في العشرين من شهر نوفمبر سنة ١٩٥٢.

فلسفته

تمت فلسفة كروتشه بأنها «تاريخية مطلقة» storicismo assoluto ويمكن تلخيص المعاني الأساسية في هذه الفلسفة فيما يلي:

١- لا توجد حقيقة بخارج العقل الإنساني، ولهذا فإن الموضوع باطن في الذات. والعقل نظر وعمل.

٢- لا ينفصل الفرد عن الحقيقة الكلية، بل هو تجسيد لها. «والفرد، مهما يفكر أو يفعل، فإنه في حياته الأرضية يشعر بأن العمل الإلهي يتم في داخل ذاته».

٣- وتطور العقل لا يسير على خط، بل على شكل دورات: دورة وعودة دورة على نحو ما ذهب إليه جان باتستافيكو. فالعقل ينتقل من الفكر إلى الفعل، ثم من

١ - لا يقوم الفن في مضمون معين، ولا في شكل محدد بالذات. فما يكون الجمال في الأثر الفني ليس معناه الأخلاقي أو الديني أو المتعة التي يجلبها للمشاهد. كذلك لا يوجد شكل جميل - أو غمائل أو انسجام - بدون مضمون. وإذا لا يقوم الجمال الفني في هذا المضمون أو ذاك، ولا في هذا الشكل أو ذاك، وإنما يقوم في الرابطة بين المضمون والشكل معاً.

٢ - وهذه الرابطة تقوم في العاطفة والخيال معاً. إنها تركيب قبلي للعيان الجمالي الحسي. ولا يوجد موضوع فني خارج الوحدة العضوية بين الخيال والعاطفة. والصورة الخالية من العاطفة هي شكل خاوٍ، وكذلك العاطفة بدون صورة هي مادة عمية.

٣ - كذلك يوجد كروتشه بين الخيال العقلي وبين التعبير عنه، فلا توجد صورة جميلة بدون ألوان ولا خطوط، كما لا توجد صورة موسيقية بدون نغمات وتوافقات.

٤ - الفن لا يستغني عن صناعة فنية (تكنيك)، أي أن ثمة صعوبات فنية لا بد للفنان أن يتغلب عليها وهو بسبيل التعبير عن العاطفة في عمله الفني.

٥ - الفن لا يتوقف على المنفعة أو اللذة أو الأخلاق أو الدين أو السياسة أو الفلسفة، وإنما هو مستقل بذاته، وإلا لم يكن فناً.

٦ - الشعر هو الدرجة الأولى في الفن، «إنه لغة الأم لكل الجنس البشري» («علم الجمال بوصفه علم التعبير...» ص ٣٠، باريس سنة ١٩٥٨). ولهذا يمكن أن يوجد الشعر، دون أن يوجد النثر، لكن لا يمكن أن يوجد النثر دون أن يكون الشعر موجوداً.

أما في الأخلاق فإنه ينقد مذهب المنفعة الماركسي، كما ينقد الصورية في الأخلاق عند كنت. والحكم الأخلاقي يقرر أن أمراً ما هو واجب لأنه ينطوي على قيمة عقلية كلية تنسب إما إلى الجمال أو إلى الحق أو إلى المنفعة الاجتماعية.

مؤلفاته

A) Filosofia della spirito:

1. Estetica come scienza dell'espressione e Linguistica generale. Palermo, Sandrun, 1902.

الفعل إلى الفكر بيد أنه يتجدد في كل مرحلة. ويستعين هنا بفكرة الهيولى والصورة عند أرسطو. فما هو صورة يصير هيولى، في المرحلة التالية، بالنسبة إلى صورة أكمل وأغنى.

٤ - الوحدة والتميز حدان متضايقان: فلا وحدة بلا تميز، ولا تميز بلا وحدة. فوحدة العقل لا تفهم إلا بتنوع الأفكار، وتنوع الأفكار لا يفهم إلا بوحدها في العقل.

ويعيز كروتشه في نشاط العقل بين: اتجاه نظري، واتجاه عملي. والأول ينقسم بدوره إلى تخيل، وعقل منطقي. والثاني، العملي، ينقسم إلى اقتصاد، وأخلاق. في الاقتصاد تتجه العناية إلى المصالح الفردية، وفي الأخلاق تتجه العناية إلى خير الناس جميعاً.

والتاريخية هي عند كروتشه القول بأن الحياة والواقع هما تاريخ ولا شيء غير تاريخ. وتقوم التاريخية عند كروتشه على المبادئ التالية:

١ - إنكار بقاء الطبيعة علماً قائماً بذاته.

٢ - الاعتراف بالطابع العقلي للواقع، كل الواقع..

٣ - تفسير العقل على أنه عملية نظورية دياكتيكية، أي عملية لها في ذاتها مبلؤها الخاص في الفهم.

٤ - رفض كل نوع من العلو البعد تاريخي-transcendentalista metastorica وتوكيد محايمة الكون، العقل في التاريخ، وبعبارة أخرى: توكيد الهوية بين العقل وبين التاريخ.

٥ - رد المعركة إلى معرفة تاريخية ورد الفلسفة إلى لحظة منهجية في التاريخ.

والعقل عند كروتشه تطور، والتطور تغلب مستمر على الذات وتجاوز لها، وهو في الوقت نفسه محافظة مستمرة عليها. والعقل تقدم، وكل لحظة من لحظاته لها قيمة إيجابية، من داخله تتدرج وقائع الطبيعة كما تتدرج وقائع الحياة الإنسانية، لأن الطبيعة تكوين وحياة تاريخية، «والواقع، الواقع الوحيد (الذي يشمل في داخله الإنسان والطبيعة، وهما لا انفصالان إلا تجريبياً وتجريداً فقط) كله تطور وحياة» (نظرية وتاريخ كتابة التاريخ، ص ١١٨).

وقد اهتم كروتشه بفلسفة الفن وعلم الجمال إيماء اهتمام. وهو يضع للفن الخصائص التالية:

Milano 1971.

- F. Capanna: La religione in B. Croce. Bari, 1965.
- S. Borsari: L'opera di B. Croce. Napoli, 1964.

كلّفان

Jean Calvin

مصلح ديني فرنسي.

ولد في نوايون Noyon (بمقاطعة بيكارديا Picardie في شمال فرنسا الشرقي) في ١٠ يوليو سنة ١٥٠٩، وتوفي في جنيف (سويسرة) في ٢٧ مايو سنة ١٥٦٤. وكان أبوه مندوباً Procureur كنسياً مكلفاً بالاشراف على ممتلكات الكنيسة في ذلك البلد. وفي سن الحادية عشرة دخل كلية الكاهن Capet-tes في بلده نوايون، حيث تعرف الى أبناء أسرة نبيلة في الاقليم هي أسرة Montmor de Hangest ومع بعض أبناء هذه الأسرة انتقل إلى الدراسة في باريس وهو في سن الرابعة عشرة فدخلوا أولاً في كلية المارش Collège de la Marche حيث كان يوجد واحد من أشهر رجال التربية وهو ماتران كوردييه Mathurin Cordier فتعلم كلّفان على يديه اللغة اللاتينية، تلك اللغة التي سيكتب بها بعض مؤلفاته: ثم دخل بعد ذلك كلية مونتاجو Montaigu وكانت آنذاك من قلاع الدراسات الاسكلاوية المشددة، مما جعل اصحاب النزعة الانسانية يرشقونها بسهام التهكم والسخرية، فقال عنها رابليه Rabelais إنها «كلية القمل» ومدبرها نوثل بدييه Noël Bédier هو الذي عمل على إدانة ارمس ولوتر وغيرهما من «المراطقة»، وربما كان عنفه في إدانة مؤلفات هؤلاء المصلحين هو الدافع إلى تلاميذه لكي يقرأوا كتبهم! على كل حال، أكب كلّفان الفتى اليافع الطلعة على قراءة كتاب «الأقوال» لبطرس اللومباردي، وبعض مؤلفات آباء الكنيسة، وخصوصاً أوغطين ويوحنا الذهبي الفم. وبعد أن درس كلّفان في كلية مونتاجو أربع سنوات، تركها، وذلك في سنة ١٥٤٨ وفي نفس الوقت دخلها متاضل ديني سينال شهرة واسعة بتأسيسه «الجمعية يسوع» (اليسوعيين) وهو اجناس دى لويولا الذي عاد جريحاً من معركة حصار بنبلونة Panpelune وكُرّس حياته للعداء. ولكننا لا نعلم هل التقى الرجلان، أو تزاملا في الدراسة.

2. Logica come Scienza del concetto puro; 1905; Bari, Laterza, 1908.
3. Filosofia della pratica. Economia ed etica. Bari, Laterza, 1908.
4. Teoria e storia della storiografia Bari, Laterza 1917.

B) Saggi filosofici:

- Problemi di estetica e contributi alla storia dell Estetica italiana. Bari Laterza, 1917.
- La filosofia di Giambattista Vico. Bari, Laterza 1911.
- Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia. Bari, Laterza, 1913.
- Materialismo storico e economia marxista, Palermo, 1900
- Nuovisaggi di estetica. Bari, Laterza, 1920.
- Etica e politica. Bari Laterza, 1931.
- Ultimi saggi. Bari, Laterza, 1935 e 1938.
- La Poësia: introduzione alla critica e storia della poësia e della letteratura. Bari, Laterza, 1936
- La stovia come pensiero e come azione. Bari, Laterza, 1938

مراجع

- C. Castellana: B. Croce, il filosofo, il critico, lo storico. Bari, Laterza, 1936.
- C. Castellano: L'opera filosofica, storica e letteraria di B. Croce. Bari Laterza, 1942.
- F. Nicolini: Croce; Torino Utet 1962.
- E. Croce: Ricordi familiari. Firenze Vallecchi 1962.
- M. Corsi: Le origini del pensiero di B. Croce. Firenze, 1951.
- A. Lombardi: La filosofia di B. Croce, Roma, 1946.
- J. Lémierre: L'Esthétique de B. Croce, Paris 1936.
- V. Sainati L'estetica di B. Croce. Firenze, 1953.
- G. Sartori: La filosofia pratica di B. Croce, Firenze, 1954.
- M. Abbate: La filosofia di B. Croce e la Crisi della società italiana. Torino, 1955 e 1967.
- M. Bazzoli: Fonte del Pensiero Politico di B. Croce.

لكن أول بادرة تدل على انجاء نحو اعتناق الاصلاح الديني كانت تنازله عن جراياته benefices في مايو سنة ١٥٣٤. ومنذ سنة ١٥٣٤ صار من زعماء دعاة الاصلاح الديني على مذهب لوتر. وصارت حياته في باريس عرضة للخطر، فسافر إلى بازل (سويسرة) مع صديقه النبيل Du Thillet حيث عاش تحت اسم مستعار هو Marianus Lucanus فرحب به رجال الاصلاح الديني من أمثال Oswald, Myconius, Pierre Viret, Heinrich, Bullinger. وهنا ألف كتابه الرئيسي «نظم الديانة المسيحية». Institutes. ونشره باللغة اللاتينية في سنة ١٥٣٦، وسرعان ما لقي نجاحاً كبيراً بوصفه المتن المعتمد لحركة الاصلاح الديني الفرنسي. وفيه عرض رأيه في «الوصايا العشرة»، وعقيدة الحوارين، والعشاء الأخير، والطقوس الدينية (مثل التعميد) كما هاجم الطقوس الزائفة، وأضاف فصلاً سادساً عن الحرية المسيحية وسلطة الكنيسة والسلطة المدنية.

وكان الدافع الذي دفعه إلى تأليف هذا الكتاب، أن الملك فرانسوا الأول، ملك فرنسا، كان يسعى إلى محاربة أمراء ألمانيا، وأكثرهم كانوا قد اعتنقوا الاصلاح الديني. فأرسل سفيره Guillaume du Bellay إليهم لشرح لهم أن الذين اضطهدهم فرنسوا الأول - لأسباب دينية في الحقيقة - لم يضطهدوا لاعتناقهم للبروتستنتية، بل لأسباب سياسية. فإمام هذا الكذب المفضوح، عزم كلفان على الدفاع عن إخوانه في العقيدة هؤلاء الذين اضطهدهم وقتل منهم البعض الملك فرنسوا الأول. فآلف هذا الكتاب للدفاع عن العقيدة البروتستنتية التي من أجلها اضطهدوا وعذبوا وأحرقوا.

وكان هذا الكتاب كتاب حياته، أعني أنه ظل طوال حياته ينفع فيه ويزيد ويعدل خلال طبعاته المتوالية. لقد صدرت الطبعة الأولى في سنة ١٥٣٦ على هيئة كتاب صغير الحجم مؤلف من ستة فصول، يسهل تداوله خفية. أما في طبعة سنة ١٥٦٠ فقد تضخم جداً وصار مؤلفاً من ثمانين فصلاً ومقسماً إلى أربعة أقسام. ويتبين نمو الكتاب من عدد فصول مختلف طبعاته: ففي طبعة سنة ١٥٣٦ ٦ فصول، وقد طبع في بازل وباللغة اللاتينية، والطبعة الثانية، اللاتينية أيضاً، طبعت في استراسبورج في سنة ١٥٣٩، وتقع في ١٧ فصلاً. وقد قام كلفان هو نفسه بترجمة كتابه من اللاتينية إلى الفرنسية، وصدر في لغته الفرنسية هذه - استناداً إلى الطبعة

وكان أبو كلفان قد أراد أن يتخصص ابنه في دراسة اللاهوت، لكنه غير بعد ذلك رأيه وأراد منه دراسة القانون، فأدخل ابنه في كلية القانون في أورليان حيث كان يعلم أستاذ قانون تمتاز هو ببيرو دلتوال Pierre de l'Estoile وفي خريف سنة ١٥٢٩ انتقل إلى بوج Bourges لمواصلة دراسته في القانون على القانوني الإيطالي اندريا التشياني Andrea Alciati وأول ما نشر من كتابات كلفان كان مقدمته لكتاب ألفه Nicolas Duchenin دافع فيه عن لنوال L'Estoile ضد التشياني ونجديداته. كذلك تعرف كلفان إلى مشيور فولمار Melchior Wolmar، أستاذ اللغة اليونانية وكان من المشايخين لمارتن لوتر، وقد بدأ كلفان معه دراسة اللغة اليونانية.

وتوفي أبوه في مايو سنة ١٥٣١ فقطع دراسته في بوج وذهب إلى باريس حيث كان «التعليم الجديد» قد انتشر في مواجهة التعليم الاسكلاطي في الجامعة. وهنا واصل دراسة اليونانية، وبدأ تعلم اللغة العبرية.

وفي أبريل سنة ١٥٣٢ نشر شرحه على رسالة الحلم De Clementia تأليف الفيلسوف الروماني سنيكا Seneca وقد كتبه كلفان باللغة اللاتينية. ولا يكشف في هذا الشرح عن أية نزعة نحو الاصلاح الديني، بل فقط عن اهتمامه بالأدب اللاتيني، وعن ميل إلى المذهب الرواقي. وكانت الدراسات الانسانية قد بدأت تلقى الرعاية من ملوك فرنسا خصوصاً بتأثير مرجريت دانجولم Marguerite d'Angouleme، ملكة ناغار وأخت فرنسوا الأول ملك فرنسا الشهر. وحدث أن ألقى مدير جامعة باريس Nicholas Cop خطبة أشاد فيها بلوتر وحرركته وكان كوب صديقاً لكلفان. فأمر الملك فرنسوا الأول بمطاردة البروتستنت، واضطر كوب هو وكلفان إلى الفرار من باريس. ولجأ كلفان إلى مقاطعة انجولم Angouleme حيث كانت الحرية أوفر ونزل ضيفاً على Louis du Tillet وكان كاهناً قانونياً في كاتدرائية ومن أسرة نبيلة، وملك مكتبة عظيمة أفاد منها كلفان طوال الأشهر العديدة التي أقامها ضيفاً على صاحبها.

أما تحول كلفان من الكاثوليكية إلى البروتستنتية، وهو تحول مفاجئ، كما صرح كلفان نفسه في «شرح على المزامير» فقد تم على أبكر تقدير في سنة ١٥٢٨ وعلى أكثر التقديرات تأخيراً في سنة ١٥٣٤، وكانت السوربون قد أدانت مؤلفات لوتر، وأحرق أحد اتباع مذهب لوتر وهو Jean Vallière بتهمة اعتناقه لمذهب لوتر.

gallus، وقد بقي كلفان في جنيف يعرف بـ «هذا الفرنسي» ولم يحصل على جنسية مدينة جنيف إلا قبل وفاته بأربع سنوات فقط.

وفي البداية أراد أن يظل مغموراً، ويجرد مستشار مغمور لفارل Farel وقيريه Viret. وكان فارل (١٤٨٩ - ١٥٦٥) مصلحاً دينياً سويسرياً درس في باريس، وتحوّل إلى البروتستنتية، وفي سنة ١٥٢٤ دافع في بازل عن ثلاثين قاعدة (أو قضية) بروتستنتية. وبعد أن طرد مرتين من جنيف، عاد إليها مرة ثالثة في سنة ١٥٣٤. وفي سنة ١٥٣٥ أعلن مجلس مدينة جنيف اعتناقه للمذهب الإصلاح الديني. ولكن سرعان ما برز كلفان بسمة علمه في اللاهوت، وبمعرفة بالقانون. وتعاون ثلاثتهم على تنظيم كنيسة إصلاحية في جنيف، ووضع «عقيدة» تنبأها هذه الكنيسة، وأصدر «أوامر» لتنظيم مجتمع جنيف دينياً. وأدخل كلفان قواعد متشددة في الدين، مما أثار نائراً أهل المدينة على فارل وكلفان، فقرروا طردهما من مدينتهم. وصدر هذا القرار في ٢٢ أبريل سنة ١٥٣٨.

سافر كلفان إلى استراسبورج. وهنا أرغمه داعية الإصلاح الديني في استراسبورج، وهو Martin Bucer على البقاء وطلب منه أن يرعى طائفة البروتستنت الفرنسيين الذين لجأوا إلى تلك المدينة فراراً من الاضطهاد الشديد الذي لقوه في فرنسا. كذلك قام كلفان بالتدريس في المدرسة العليا التي أسسها يعقوب اشتورم Sturm في سنة ١٥٣٨. وأصدر الطبعة الثانية المزيّدة من كتابه الرئيسي: «نظم الديانة المسيحية» Institutes، كما أصدر كتابه «تفسير الرسالة إلى أهل روماء».

وفي استراسبورج أيضاً كتب «الرسالة إلى جاك سادوليه Jacques Sadolet» وكان هذا الأخير كردينالاً، وسكرتيراً للبابا، وأسقفاً لمدينة كرينترا Carpentras وكان قد كتب إلى أهالي جنيف يدعوهم إلى العودة إلى حضن الكنيسة الكاثوليكية فاستشار أهالي جنيف أهالي برن Berne (عاصمة الاتحاد السويسري حالياً) في كيفية الرد على دعوة سادوليه، فنصحهم أهل برن بأن يكلفوا كلفان بمهمة الرد. فكتب كلفان الرسالة التي أشرنا إليها.

وفي وسط هذه المشاغل تزوج كلفان، وأنجب من هذا الزواج ولداً واحداً في سنة ١٥٤٢، لكن هذا الولد لم يعيش سوى بضعة أيام.

اللاتينية الثانية - في سنة ١٥٤١، وصارت هذه الطبعة الفرنسية حدثاً أدبياً هاماً في تاريخ الأدب واللغة الفرنسيين. فلأول مرة في تاريخ اللغة الفرنسية يصدر كتاب في اللاهوت باللغة الشعبية، أعني باللغة الفرنسية (وكانت تعتبر آنذاك لغة الشعب بالنسبة إلى اللغة اللاتينية، لغة العلماء). وفي سنة ١٥٤٣ ظهرت طبعة لاتينية ثالثة في ٢١ فصلاً، وقد ترجمها في سنة ١٥٤٥ إلى الفرنسية. وتوالى الطباعات اللاتينية، المتلوة بترجمات فرنسية، بعد ذلك حتى كانت الطبعة اللاتينية الأخيرة في سنة ١٥٥٩ (وترجمت إلى الفرنسية في سنة ١٥٦٠) وهي النهائية وكانت كما قلنا تحتوي على ثمانين فصلاً.

وغداة طبع الطبعة الأولى في بازل سنة ١٥٣٦ سافر كلفان هو وصديقه Du Thillet إلى إيطاليا عند دوقه فرّارا Renée de Ferrare، وهي ابنة ملك فرنسا لويس الثاني عشر.

ثم ترك إيطاليا عائداً إلى بلده الأصلي نوايون من أجل تصفية أملاكه نهائياً، ابتغاء أن يستقر بعد ذلك في بلد آمن مثل بازل أو استراسبورج. لكن القدر ذبّر أمراً آخر.

استمع إليه يقول عن نفسه آنذاك: ولما كان أقصر طريق يؤدي إلى استراسبورج، حيث كنت أود أن أقيم، مسدوداً بالحروب (الدائرة رحاها آنذاك)، فقد قررت أن أمر بجنيف مروراً عابراً لا ألبث فيه أكثر من ليلة واحدة. هنالك فطن أحدهم لوجودي في مدينة جنيف وأخبر الآخرين. وكان مارك يفيض حماسة رائعة لنشر دعوة الانجيل، فبذل كل جهوده للاحتفاظ بي في جنيف، فلما أخبرته بأن لدي دراسات أريد أن أتفرغ لها، وأدرك أنه لا سبيل إلى اقناعي بالحسنى والرجاء، سأل الله أن يلمن راحتي والهدوء الذي أنشده لدراساتي إذا لم أقبل، في هذه الحاجة الملحة والضرورة الملحة أن أهب للنجدة والمساعدة. فأخافني كلماته وهزّت كياني إلى درجة أنني تخليت عن عزمي على الرحيل، لكنني شعرت بخجل جعلني لا أريد القيام بأية مهمة.

وهكذا اضطر كلفان إلى الإقامة في جنيف وترك الدراسات الهادئة، وإلى خوض المعركة المريعة التي كان يخوضها دعاة الإصلاح الديني على مذهب لوثر في مدينة جنيف وما حولها. وصارت هذه هي مهمته حتى الموت. ولما سجل اسمه في السجل المدني في مدينة جنيف، نسي الكاتب أن يسجل اسمه، وكتب فقط صفته: «الفرنسي» ille

وبين كلفان مراسلات، وتحول الجدل بينها إلى مناقشات تدور حول معظم العقائد المسيحية، خصوصاً الوهية يسوع، وتعميد الأطفال. وقد نشر ثلاثين رسالة من رسائله إلى كلفان كملحق بكتابه الثاني «استعادة المسيحية».

ومنذ سنة ١٥٥٠، وذلك في كتابه «مبحث الفضائح»، أدان كلفان آراء سرقت وقال عنها إنها تدمر المسيحية. ويقول قولتير وآخرون إن كلفان هو الذي لفت نظر محاكم التفتيش إلى خطورة «الحادة» سرقت، بدعوى أنه هو الذي حرّض شخصاً يدعى Guillaume de Trie على رفع شكوى إلى ديوان التفتيش في ليون Lyon ضد سرقت الذي كان يعمل آنذاك طبيباً في مدينة فيين Vienn (بإقليم الأيزير Isère في جنوب شرقي فرنسا). فقبض على سرقت وهو في فيين Vienn وقدم إلى ديوان التفتيش واستجوب في أول يوم، لكنه هرب من سجنه في اليوم التالي: فحوكم غيابياً وأصدر قاضي التفتيش، واسمه Matthieu Ory حكماً غيابياً بإحراق سرقت على هيئة تمثال en effigie هو وكل نسخ مؤلفاته التي استولى عليها. أما سرقت نفسه، بلحمه ودمه وعظامه، فقد ظل يقيم على وجهه في أنحاء جنوبي وشرقي فرنسا طوال أربعة أشهر. وسبب لا يعلمه أحد ذهب إلى جنيف، ودعاه حب الاستطلاع إلى الذهاب، في يوم الأحد ١٣ أغسطس سنة ١٥٥٣ إلى الكنيسة لسماع موعظة كلفان في كنيسة المادلين بجنيف، فتعرف عليه وناه على اتهام سكرتير كلفان ويدعى Nicolas de la Fontaine قبض عليه بدعوى أنه ملحد وأجريت له محاكمة نولها قضاة مدنيون، لكن تدخل فيها كلفان خبيراً في الجانب اللاهوتي منها. لكن القضاة كانوا مترددين، فقررُوا استشارة الكنائس الأخرى في سويسرة، فجاه جوابها في ١٨ أكتوبر سنة ١٥٥٣ بالاجماع على إدانة سرقت. وفي ٢٦ أكتوبر أصدر مجلس مدينة جنيف قراراً بإحراق ميشيل سرقت. ومن الغريب أن المدافعين عن موقف كلفان الشائن المخزي هذا يزعمون أنه سعى لتعديل الحكم بإحراق سرقت إلى الحكم بقتله بحد السيف!! وكان في هذا الفارق ما يبيض صفحة كلفان الملتصقة بالجريمة والعار إلى الأبد! على كل حال أحرق ميشيل سرقت علناً في جنيف، وكان لكلفان الضلع الأكبر في جريمة إحراق هذا المفكر الحر العظيم والطبيب العبقري.

وقد وصف قولتير في كتابه «بحث في الأخلاق» (الفصل رقم ١٣٤) الدور الشائن الفظيع الذي لعبه كلفان في مصرع ميشيل سرقت - فقال:

وفي سنة ١٥٤١ اشترك في المناقشات التي جرت في فرنكفورت وفورمس Worms، والتي دعا إليها الامبراطور شارلكان ليجتمع ممثلون عن الكاثوليك وممثلون عن البروتستنت لمناقشة أمور الدين ابتغاء إعادة توحيد الكنيسة المسيحية، وهي مناقشات لم تسفر عن أية نتيجة إيجابية شأنها شأن كل المؤتمرات «المسكونية» التي عقدت منذ ذلك التاريخ حتى اليوم.

وفي جنيف كانت الأمور قد تحولت لصالح فارل وكلفان، إذ صار لانصارها السيادة في المدينة، وطلبوا من فارل أن يدعو صديقه كلفان إلى العودة وتولي وظيفة راعٍ لكنيسة جنيف الإصلاحية. لكن كلفان رفض في البداية، بيد أنه تحت الحاح متواصل من فارل قبل أن يعود وأن يتولى هذا المنصب. فعاد إلى جنيف وأصدر بعض «الأوامر»، ونشر كتابه والعقيدة على طريقة السؤال والجواب لسنة ١٥٤٢ Le Catéchisme de 1542 وهو المسمى عادة باسم «كاتشيسم كلفان».

وهنا نصل إلى نقطة سوداء شائنة جداً في تاريخ حياة كلفان فقد اشتد في الأوامر والنواهي الدينية وتطبيقها حتى صار طاغية مستبداً باسم الدين في مدينة جنيف. وكان لا يد، تبعاً لذلك، من أن يرتكب جرائم شنيعة في حق حرية الضمير عند الأفراد. خصوصاً وقد غالى في القول بالقضاء والقدر السابق.

وأبشع جريمة ارتكبها كلفان في هذا المجال هي أمره بإحراق الطبيب العظيم واللاهوتي التحرر ميشيل سرقت Michel Servet.

ولد ميشيل سرقت، وهو أسباني، في مدينة تطيلة Tudela (في إقليم أرغون بشمال وسط أسبانيا) في سنة ١٥١١، وعاش فترة طويلة في فرنسا وسويسرة طبيباً ولاهوتياً ملحوظ المكانة. وقد دُرِس الطب في باريس، واكتشف الدورة الدموية في الرئتين. أما في اللاهوت فقد ألف كتابين مهمين هما (١) «في أغلاط التثليث» De trinitatis erroribus (سنة ١٥٣١)؛ (٢) «استعادة المسيحية» Christianismi Restitutio (سنة ١٥٥٣) وفي هذين الكتابين بنكر عقيدة التثليث كما ينكر الوهية يسوع المسيح. ودخل في مناقشات مع زعماء الإصلاح الديني في موضوع التثليث: فجرى جدل بينه وبين ملاختون Melancthon وبوسر Bucer. وجرت بينه

ويقرر كثفان أن جماع حكمتنا يقوم في أمرين: الأول هو أننا بمعرفتنا بالله نحن نعرف أنفسنا. معرفتنا بالله لا تنحصر في تأكيد أن الله موجود، بل تقوم خصوصاً في الإقرار بأن كل حكمة وعدالة وحقيقة فإن الله هو مصدرها، ومنه وحده ينبغي علينا أن نتلقاها. ولهذا يجب علينا أن نقرّ لله بكل فضل ونعمة، وأن نقرّ بأنه يعنى بنا، وأنها على علاقة مستمرة به. فماذا يفيد إله، مثل إله الأبيقوريين، لا يعنى بالبشر، ولا يتم بهم أدنى اهتمام، بل يظل في تعطل وفراغ دائم؟! ولهذا فإن معرفتنا بالله يجب أن تدعونا إلى حمده، والخوف منه، وإجلاله، وبالجمله إلى تقواه.

وتقوى الله ليس معناها مجرد الخوف منه، بل معناها أيضاً عبادته واطاعته. إن معرفة الله معناها - هكذا يقول كثفان - الإقرار بأنه «أب» لنا، ونحن أبناءه.

ثم يتساءل كثفان: هل معرفتنا بالله فطرية فينا؟

أثير كثير من الجدل في سنة ١٩٣٤ حول هذه النقطة، أي اللاهوت الطبيعي القائل بأننا نعرف الله بالفطرة، بين لاهوتيين سويسريين كبيرين هما اميل برونر Emile Brunner في كتابه: «الطبيعة واللطف الإلهي» وفيه يقرر أن ثمة نوعاً من المعرفة الطبيعية بالله - وبين كارل بارت Karl Barth الذي ردّ على كتاب برونر بكتاب صغير آخر بعنوان: «كلا! Nein». وفيه ينكر كارل بارت كل معرفة بالله لا تأتي عن طريق الوحي الإلهي، أي عن طريق الله نفسه. وقد تناول هذه المشكلة عند كثفان عالمان آخران هما بيتر بارت Peter Barth (أخو كارل بارت) في كتابه «مشكلة اللاهوت الطبيعي عند كثفان»، وبيير موري Pierre Maury في كتاب بنفس العنوان. ويتضح من هذين الكتابين أن كثفان يؤكد بدون أدنى شك أن معرفة الإنسان بالله معرفة فطرية في طبيعة الإنسان. يقول كثفان: «نحن لا نشك مطلقاً في أن لدى بني الإنسان شعوراً بالآلوهية في باطن نفوسهم، وبحركة طبيعته طبع الله في جميع الناس معرفة به. ولا توجد أمة، مهما بلغت من التوحش، ولا شعب مهما يكن غليظاً متوحشاً إلا وهو مقتنع اقتناعاً مفروراً في طبعه أن ثمَّ إلهاً» (الشذرة رقم ٦).

لكن كوننا نملك معرفة بوجود إله، ونستطيع أن نميّز بين الخير والشر تمييزاً يتم بالفطرة قد أفسده ارتكاب آدم للخطيئة الأولى، فقد أفسدت على الإنسان تصوره الفطري الحق للآلوهية، وغطت على ضميره بغشاوة جعلته يسيء التمييز

«حينما كان عدوه (عدو كثفان، وهو سرقت) موثقاً بالأغلال، ظل كثفان يكيل له الشتائم ويأمر بالأساءة إليه بكل وسيلة يلجأ إليها الجبناء حينما يصبحون هم السادة. وأخيراً، بالضغط المستمر على القضاة وباستخدام ما له من ثقة عند من يرشوه، وبالصياح - وجعل الآخرين يصيحون - بأن الله يطلب إعدام ميشيل سرقت، عمل كثفان على إحراق سرقت حياً. واستمتع بعداذه، وهو (أي كثفان) الذي لو كان قد وضع قدميه في فرنسا لكان قد أحرق هو نفسه، وهو الذي ظلماً رفع صوته عالياً ضد كل ألوان الاضطهاد».

وتقلب الآن هذه الصفحة الهيبية الشائنة في حياة كثفان، ونذكر أنه في سنة ١٥٥٩ أسس أكاديمية جنيف، وعيّن تيودور دي بز Theodore de Beze مديراً لها. وعن طريق هذه الأكاديمية صارت جنيف هي المركز العقلي للبروتستنتية الناطقة باللغة الفرنسية. وتولى فيها كثفان تدريس اللاهوت.

وتوفي كثفان في ٢٧ مايو سنة ١٥٦٤ في مدينة جنيف التي صارت منذ ذلك الحين تقترن روحياً به حتى اليوم، ودفن في مقبرة الـ Plainpalais.

آراؤه الفلسفية

أشار الباحثون في فكر كثفان إلى أنه تأثر بالرواقية، كما يشهد على ذلك شرحه على رسالة «الحلم» لسنكاء كما تأثر بأفلاطون إذ هو يذكره في ١٨ موضعاً من كتابه «نظم العقيدة المسيحية». لكن ربما كان تأثره بالأفلاطونية راجعاً إلى التأثير الكبير الذي كان للقدّيس أوغسطين في تكوين فكر كثفان. والبعض يحدّد «فلسفته» (إن جاز استعمال هذا اللفظ بالنسبة إلى أفكار كثفان) بأنها تقوم أساساً على إنكار ثلاثة مذاهب:

- ١ - إنكار مذهب المؤلّمة Déisme، لأنه يؤكد أن الكون يعتمد على الله اعتماداً تاماً.
- ٢ - إنكار مذهب وحدة الوجود Panthéisme (أو الحلول، بتعبير أدق)، لأن كثفان يؤكد علو الله على الكون وشخصيته المتميزة عنه.
- ٣ - إنكار حرية الإرادة الإنسانية والقول بالقضاء والقدر الشاملين كل أفعال الإنسان.

على البحث في هذا الأمر، لأن أحكام الله هادية حقيقية
(Calvin: Opusculs, p. 1767).

والأمر الثاني الذي يقوم عليه جماع الحكمة هو معرفة
الانسان لنفسه بنفسه. ومعرفة الانسان لنفسه بنفسه مزوجة:
فهي أولاً معرفة ماذا كان عليه الانسان في قصد الله في
الأصل، وثانياً هي معرفة ما آل إليه امر الانسان بعد الخطيئة.

وفيهما يتصل بالنقطة الأولى يؤكد كلفان ما أكده الكتاب
المقدس («سفر التكوين» ١: ٢٧) من أن الله خلق آدم على
صورة الله نفسه. ومعنى هذا أن الانسان تلقى من الله
الصفات التي تجعله منه شخصاً قادراً على أن يكون على علاقة
مع شخص الله. إنه، أي الانسان، قادر على أن يكون في
مواجهة الله، وأن يفكر أفكار الله، وأن يحب الله كما يحبه
الله. وللإنسان إرادة تجعله يفعل بحرية ومهارة - ما يريده
الله. إن الانسان، حين كان في هذه الحالة الكاملة (قبل
ارتكاب الخطيئة الأولى) كان حر الإرادة، ولو كان قد شاء أن
ينال الحياة الدائمة لناها. لكن لأن إرادته كانت سهلة التأثر
بالخير وبالشّر، ولأنه كان قليل الصبر والمتابعة، فإنه سقط في
الخطيئة عن نزق وطيش وخفة.

فعند كلفان إذن أن الانسان خلق لكي يكون في انس
ومشاركة مع الله وفي علاقة حية وإياه. لكن فراقه لله بما
ارتكب من معصية وخطيئة قد قذفه بعيداً عن الله وأصابه
بشئونه بالغ.

ومن ناحية أخرى علينا أن ننظر في حال الانسان ما بعد
الخطيئة. إن الانسان بمعصيته قد بُعد عن الله، وهذا البُعد
قد تلقى بالموث في نفسه (أو روحه)، وهذه الحال ستوارثها
ذرية آدم... ويعتد كلفان الخطيئة الأصلية - خطيئة آدم -
بأنها «فساد وراثي في طبيعتنا». وهذا الفساد شامل لجميع
البشر في جميع الأزمان. يقول كلفان: «كل أجزاء الانسان، من
العقل حتى الإرادة، من النفس حتى الجسد - كلها دنسة
وملومة بالشهوات» (الشذرة رقم ٢٠).

لكن كلفان يؤكد أن هذا الفساد لم ينشأ عن طبيعتنا
الأصلية، وإنما نشأ عما جره عليها ارتكابها للمعصية الأولى.

لكن ماذا آلت إليه حرية إرادة الانسان التي كانت له
قبل الخطيئة؟ وهل يستطيع بعد الخطيئة أن ينجح هذا أو ذاك؟
ويجيب كلفان قائلاً: إن الانسان فقد حرية إرادته بسبب

بين الخير والشّر. وهكذا لم يعد الانسان، بعد الخطيئة
الأولى، قادراً على معرفة الله معرفة صحيحة. ولهذا كان لا
بد له أن يسترشد بالكتاب المقدس، وأن تنزل روح الله فينا
لتضيء لنا ما يشهد به الكتاب المقدس.

والله الحق - في نظر كلفان - هو الخالق، باري الكون
وهو الحافظ له دائماً والحاكم لهذا العالم الذي خلقه... وهو
يعني بكل ما فيه، وعنايته تشمل كل جزئيات العالم. وقدرته
ساهرة دائماً لا تأخذها سنة ولا نوم. وهو يحكم السموات
والأرض بعنايته، ويوجه كل شيء بحيث لا يحدث شيء إلا
بحسب ما قدره وحلّده.

والنتيجة لهذا التصور هي أن الناس سيجدون العزاء في
كونهم لا يعانون شيئاً إلا ما أراده الله لهم.

وقد هاجمه خصومه على أساس أن هذا التصور للقدر
الإلهية الشاملة لكل ما يحدث في الوجود يؤدي إلى القول بأن
الله هو فاعل الشرّ في العالم؛ ما دام كل شيء يحدث في العالم
هو من فعل الله وحده. وهو اعتراض وجهه إلى كل الذين
أكدوا أن الله فاعل كل شيء. وقد تخلص القديس أوغسطين
من المشكلة بأن زعم أن الشر ليس بشيء، إنه عدم وجود، إنه
عدم. وما هو عدم أو عدم وجود فلا فاعل له. إذن الله ليس
هو فاعل الشر. لكن هذا التخلص لا يفيد، لأن الكتاب
المقدس يؤكد أن الشر أمر إيجابي تترتب عليه نتائج إيجابية
عديدة. إن الكتاب المقدس يقرر أن الشر عصيان لله،
والعصيان أثر إيجابي. وقد صنع القديس توما الأكويني صنع
القديس أوغسطين فقال إن الشر عدم. لهذا لم يشأ كلفان أن
يسايرهما في هذا الزعم، بل أقر بالحقيقة الواقعية الأليمة لوجود
الشر والخطيئة. بيد أنه لا يقدم حلاً للمشكلة التي أثارها
خصومه وأشرنا إليها في أول هذه الفقرة. وكل ما فعله هو أن
تبرأ من التهمة قائلاً بعبارة الحادة دائماً: «إنها لفرية دينية
تنه أن أتهم بأنّي أجعل الله فاعل الخطيئة. صحيح أنني أقرر
دائماً أنه لا يحدث شيء إلا بإرادة الله؛ لكنني مع ذلك أؤكد
بأن ما يفعله الناس من شر هو مقود ومحكوم بالحكم السري
لله على نحو يجعله لا يشترك في شيء مع رذيلة الناس.
وخلاصة مذهبي هي أن الله يدبر كل الأشياء بوسائل جميلة
رائعة ولكننا مجهولة لنا وفقاً للأغراض التي يريدنا، بحيث
تكون إرادته السرمدية هي العلة الأولى لكل الأشياء.
واعترف بأن هذا سر غير قابل للفهم: أن يريد الله أمراً لا يبدو
لنا معقولاً ومع ذلك أؤكد أنه ينبغي علينا ألا نحصر كثيراً

يبيع كلفان الاقراض بفائدة بشرط ألا تكون الفائدة ربوية
Usuraire وألا يُرهق الفقير وإن يراعى فيه الاحسان
والانصاف.

وفي هذه المسألة وأمثالها لا يتقيد كلفان بالمنقول، بل
يراعي الظروف الاقتصادية والأحوال الواقعية.

نشرة مؤلفاته

نشرت طبعة كاملة لمؤلفات كلفان تحت
عنوان: Joannis Calvini Opera quae supersunt Omnia:
وأشرف على نشرها Baum, Kunitz et Reuss وصدرت في
براونشفايغ Braunschweig (ألمانيا) في الفترة ما بين سنة
١٨٦٣ إلى ١٩٠٠ في ٥٩ مجلداً ضمن مجموعة Corpus
Reformatorum.

ونشر مراسلاته التي باللغة الفرنسية: Jules Bonnet:
Lettres françaises de Calvin, 2 Vols. Paris, 1864.

مراجع

- Emile Doumergue: Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps, 7 volumes. Lausanne et Paris, 1899- 1927.
- W. Walker: (tr. fr.) Jean Calvin, sa vie et son œuvre Genève, 1909.
- J.D. Benoît: Jean Calvin, la vie, l'homme et la pensée. Paris, 1934.
- J. Rilliet: Jean Calvin. Paris, 1963.
- Jean Cadier: Calvin, sa vie, son œuvre. Paris, P.U.F., 1967.

الكليات

Les Universaux

الكلي هو الذي يصدق على كثيرين. والكليات هي
الاجناس والأنواع. وقد أثارت الكليات، منذ أفلاطون
وأرسطو، مشكلة وجودها: هل هو في الأذهان فقط، أو في
الايان أيضاً. وهي مشكلة ميتافيزيقية، ومنطقية،
وابستمولوجية، بل ولاهوتية معاً.

وهذه المشكلة تثير عدة مسائل، أهمها:

الحظية، ولم تعد له حرية، بل صار عبداً serf arbitre
ويشهد كلفان بقول المسيح: «من يرتكب الحظية يصبح
عبداً للخطأ، لكن إذا حررك «الابن» (= يسوع المسيح)
فانك ستكون حراً حقاً» (انجيل يوحنا ٨: ٣٤). لقد كان
الانسان حراً قبل الحظية، لكنه فقد حريته بالخطية. ولن
يسترد حريته إلا بفضل من الله وموهبة من لطفه. وإذن
فإرادة الانسان أسيرة للخطية. والخطيئة لم يُسلب إرادته،
وإنما سُلِب الإرادة السليمة. وهنا يستشهد أيضاً بكلمة
للقدّيس برناردي كليفرو. يقول فيها: «الإرادة من طبيعة
الانسان، لكن إرادة الشر هي من الطبيعة الفاسدة، وإرادة
الخير هي من اللطف الإلهي» (راجع شذرة رقم ٢٨
لكلفان).

آراؤه في الأمور العملية

ولكلفان فتاوى شهيرة في بعض الأمور العملية، ومن
أشهرها فتواه في شأن الربا. فنحن نعلم أن الربا محرّم في
اليهودية، كذلك يقول المسيح: «أفترضوا دون أن تتوقعوا شيئاً
في مقابل ذلك» (انجيل لوقا: ١١: ٣٥). وهو نص غامض،
لكن الكنيسة في العصور الوسطى جرت على تفسيره بمعنى أنه
تحريم للقرض بالربا.

وقد أرسل مواطن فرنسي من برس Bresse اسمه
Claude de Sachin يستفتي كلفان في موضوع الاقراض
بالربا. فقال كلفان في فتواه إن المسألة صعبة: لأن التحريم
الناتج للإقراض بفائدة معناه فرض قيد أشد مما أراد الله؛ كما
أن إباحة الاقراض بفائدة قد يؤدي إلى جشع بلا حدود. ثم
إن قول المسيح السالف الذكر لا يعني تحريم الاقراض. وفي
مواضع أخرى من «الكتاب المقدس» ليس الإقراض في ذاته
هو الممنوع، بل إساءة استعماله. وحتى لو صح أن الاقراض
بربا كان محرماً على اليهود، فلا ينهض هذا حجة، لأن أحوالنا
- هكذا يقول كلفان في فتواه - السياسية والاقتصادية ليست
هي نفس أحوال اليهود. ولهذا ينبغي الحكم على الاقراض
بربا وفقاً لقاعدة العدالة والانصاف. وهنا يضع كلفان
استثناءات لتحريم الاقراض الربوي، منها: ألا يستغل
القرض سوء حالة المقرض الفقير، وألا يضع المقرض
شروطاً لا يقبلها هو نفسه لو كان في نفس الوضع الذي فيه
المقرض.

وفي بعض شروحه على مواضع من الكتاب المقدس

وإرادتها واحدة. وقد هاجمه القديس أنسلم لهذا الرأي، وقال إن ذلك يفضي إلى القول بوجود ثلاثة آلهة.

ثم جاء بطرس أيلارد فأخذ أولاً بمذهب روسلان، ولكنه عدّله تعديلاً شديداً باعد بينه وبين الإسميين، وكَوّن ما سمي بمذهب «التصوريين» Conceptualisme. بدأ أيلارد بأن فنّد قول أرسطو إن الكلي يقال على كثيرين، وقرر هو أن لا تصور يحمل على كثيرين، بل كل تصور يحمل على نفسه وإنما الألفاظ هي التي يمكن أن تحمل على كثيرين - ثم يميز أيلارد بين الكلي وبين حال الشيء: فمثلاً «الإنسان» كلي، وهو ليس بشيء واقعي؛ لكن حال الإنسان شيء واقعي. كذلك: «فرس» لا يوجد، وإنما يوجد «حال فرس» أو «أن يكون فرساً». ولما كان يوجد عدة أفراد يشاركون في «كونهم ناساً» أو في كونهم أفراساً، فإن هذا الاشتراك يعبر عنه بعلامة صوتية هي اللفظ. واللفظ هو الذي يشترك فيه كثيرون. وينتهي إلى القول بأن الكلي ليس إلا لفظاً دالاً على الصورة المختلطة المستخلصة بواسطة الفكر بين كثرة من الأفراد المتشابهين في الطبيعة والذين هم تبعاً لذلك في نفس الحال».

ويأتي دروس اسكوت ليتخذ موقفاً مخالفاً لأسلافه هؤلاء فيقرر أن الكلي نتاج للعقل أساسه في الأشياء. ولهذا فإن الواقعي ليس في ذاته كلياً خالصاً، ولا جزئياً عضواً، بل هو مزاج من كليهما. أما أنه ليس جزئياً عضواً فهذا يستتج من كوننا نستطيع أن نستخلص منه أفكاراً عامة (تصورات كلية). إذ لو لم يكن للنوع ضرب من الوحدة، فإن تصوراتنا لن تنطبق على شيء. وبالعكس، نجد أن الكلي النوعي، الموجود متفرقاً في مختلف الأفراد، يتبدى دائماً وعليه طابع الفردية.

وإلى اسمية روسلان عاد أوكام، فقرر أن الأفراد هم وحدهم الموجودون، أما الحدود الكلية فهي مجرد أسماء وعلامات للدلالة على التصورات التي تولدها الجزئيات في عقل الإنسان. . . والعقل لا يعرف إلا الأفراد وصفاتها، وإن كان قادراً أيضاً على استعمال الحدود الكلية. إن الكلي لا يوجد إلا في ذهن الإنسان فقط، وليس له أي وجود خارج فكر الإنسان.

وفي العصر الحديث أنكر باركلي وهيوم حقيقة الكليات وقالوا إن الكليات مستمدة من المدركات الحسية - percepts،

١مسألة التصور: طبيعة التصور ووظيفته، طبيعة الجزئي وعلاقته بالكلي.

٢مسألة الحقيقة: معيار الحقيقة، والتناظر بين القول والشيء.

٣مسألة اللغة: طبيعة العلاقات وعلاقتها بالمدلولات.

وقد أثّرت مشكلة الكليات بصورة حادة واضحة منذ بداية العصور الوسطى، وانقسم المفكرون حيالها إلى مذهبين:

٢مذهب الواقعية réalisme ومفاده أن الكليات لها وجود في الواقع، ووجودها أسبق من وجود الأشياء؛ إذ لا تفهم الجزئيات إلا بالكلي الذي تندرج هذه الجزئيات تحته. لكن ليس المقصود من هذا أنها مثل الأشياء الجسمانية أو الموجودات الموجودة في الزمان والمكان، وإلا لو كانت كذلك لكانت مثل هذه غرضية وفانية.

بمذهب الاسمي nominalistes وهم يقولون إن الكليات ليست موجودات واقعية، وأنها توجد بعد الأشياء. إنها مجرد تجريدات تستخلص من استقراء الجزئيات، وليس لها مقابل واقعي.

وعلى رأس مذهب الاسمي في العصور الوسطى روسلان Roscelin. بدأ روسلان من تعريف أرسطو للكلي بأنه المقول على كثيرين، واستخلص من هذا التعريف أن الأفراد هم وحدهم الموجودون في الواقع، أما الكليات (الأجناس والأنواع) فهي مجرد أسماء، ألفاظ تقوم مقام التصورات التي تحمل على كثيرين. فمثلاً اللفظ «إنسان» لا يدل على حقيقة غير النوع الإنساني، أي أفراد الناس. إنه إنما يدل على حقيقتين هما: حقيقة فزيائية للفظ نفسه، أي اللفظ «إنسان» بوصفه صوتاً أو نسمة صوت flatus vocis أي انبعاث لصوت؛ وحقيقة عينية محسوسة هي أفراد بني الإنسان.

وقد طبق روسلان مذهبه هذا على الثالوث المقدس في اللاهوت المسيحي. فما دام الكلي لا يدل إلا على ذات معينة، فكذلك الأقانيم الثلاثة تدل على ثلاث ذوات عينية هي أشخاص (أقانيم) متميزة في الثالوث: الأب، الابن، الروح القدس. فأكد أن ماهو حقيقي في الله إنما هو هؤلاء الأشخاص الثلاثة. وانتهى من هذا إلى القول بأن الأقانيم الثلاثة (الأب، الابن، الروح القدس) هم ثلاثة جواهر substances كل منها متميز عن الآخر تماماً، وإن كانت قدرتها واحدة

esman, New York and London, 1971.

- R. I. Aaron: The Theory of Universals. New York, 1952

- M. de Wulf: Histoire de la philosophie médiévale, t. I, 6^e éd., p. 143 et suiv. Paris, Vrin, 1934.

الكم

ποσότης ; quantitas; quantité

الكم هو ما يقبل لذاته المساواة واللامساواة.

ويقسم الاسكلاطيون في إثر أرسطو (وما بعد الطبيعة) ٥٣ ص ١٠٢٠ ٣٢٧؛ قارن شرح القديس توما على المقالة الخامسة من «المتافيزياء»، الدرس ١٥- الكم إلى:

١- كم متصل ٢- كم مقترن ٣- كم منفصل

فالكم المتصل هو الذي تكون نهاياته واحدة؛ والكم المقترن هو الذي تكون نهاياته معاً؛ ومعنى هذا أنه للحصول على الكم المقترن يكفي التساوق، لكن للحصول على الكم المتصل لا بد أن تكون النهايات متحدة بحيث تكون وحدة طبيعية. والكم المتصل لا يكون إلا للجوهر واحد؛ بينما الكم المقترن يكون لجوهرين. والكم المتصل خط، أو سطح أو مقدار، بحسب ما يكون لدينا من أبعاد: بُعد واحد، أو بعدان أو ثلاثة أبعاد. والكم المتصل يمكن أن يكون معاً مثل الامتداد الجسمي، أو متوالياً مثل الزمان.

أما الكم المنفصل فينشأ عن تقسيم المتصل إلى أجزاء من نفس الطبيعة. إنه الكثرة المقيسة بواسطة الوحدة، وهو العدد العاد، أي العدد المجرد، مثل ٢، ٣، ٤، إلخ.

كذلك يميزون بين الكم بذاته per se والكم بالعرض per accidens. فالكم بذاته هو الذي يعبر عن صفة خاصة بالشيء (مثل الطول والقصر). والكم بالعرض هو الذي يوجد في جسم (مثل البياض) وينقسم بحسب قسمة هذا الجسم، مثل الحركة والزمان.

والكم في المنطق صفة للأحكام من حيث أن الحمل يشمل كل أو بعض أفراد الموضوع. وتنقسم الأحكام من حيث الكم إلى:

وما هي إلا نسخ باعثة من هذه المدرجات الحسية. لكنه جاء كل من برتراند رسل في مقال له نشر في «أعمال الجمعية الأرسطية» سنة ١٩١١ بعنوان: «العلاقات بين الكليات والجزئيات» وج. إي. مور وج. ف. استوت Stout في بحث مشترك بعنوان: «هل خصائص الجزئيات كلية أو جزئية؟» (نشر في أعمال الجمعية الأرسطية، مجلد ملحق برقم ٣ [١٩٢٣]) فأحيوا النزعة الواقعية في النظر إلى الكليات.

يرى رسل أن صنف الكليات هو مجموع صنف المحمولات وصفف الإضافات relations. ولما كانت المحمولات والإضافات واقعية، فإن الكليات واقعية. فمثلاً حين أقول «أنا في الغرفة» فإن هذه الإضافة المعبر عنها باللفظ «في» موجودة، لأنني أفكر فيها وبدونها لا أفهم معنى هذه الجملة، وإن كان وجودها ليس بنفس المعنى الذي لوجودي أنا ولوجود الغرفة. فما دامت الإضافات حقيقية واقعية real، فإن الكليات حقيقية واقعية، لأن «الكلّي هو أي شيء يمكن أن تشارك فيه جزئيات كثيرة» (رسل): ومشاكل الفلسفة ص ٩٣، لندن سنة ١٩٤٦).

وينتهي رسل إلى القول بأن التقسيم إلى كليات وجزئيات تقسيم نهائي. يقول: «لدينا إذن تقسيم لكل الموجودات إلى صنفين: (١) جزئيات، لا تدخل في مركبات إلا بوصفها موضوعات لمحمولات أو حدوداً لإضافات، وإذا كانت تنسب إلى العالم الذي لدينا تجربة عنه، فإنها توجد في زمان، ولا يمكنها أن تشغل أكثر من مكان واحد في وقت واحد في المكان الذي تنسب هي إليه؛ (٢) كليات، يمكن أن تتخذ صفة محمولات أو إضافات في مركبات، وهي لا توجد في زمان، وليست لها علاقة بمكان واحد يمكن أن لا تشغله في نفس الوقت مع آخر. والسبب في النظر إلى مثل هذه القسمة على أنها لا مفر منها هو الحقيقة البينة بنفسها ألا وهي أن إضافات مكانية معينة تتضمن تنوعاً في حدودها، وأيضاً هذه الحقيقة البينة بنفسها الأخرى وهي أن من الممكن منطقياً للموجودات التي لها مثل هذه الإضافات المكانية أن تكون غير متميزة تماماً من المحمولات» (أعيد طبع مقال رسل هذا في كتاب «مشكلة الكليات» نشر شارلز لاندسمان، ص ٣٥، نيويورك ولندن سنة ١٩٧١).

مراجع

- The Problem of Universals, edited by Charles Land-

- J. Wahl: *Traité de métaphysique*, Paris, 1953, pp. 268-280.

- T. Greenwood: «La notion thomiste de la quantité», in *Rev. Univ. Ottawa*, 1952, pp. 228-408.

كنت

Immanuel Kant

اعظم فلاسفة العصر الحديث

حياته

ولد في مدينة كينجسبرج Königsberg في بروسيا الشرقية في ٢٢ أبريل سنة ١٧٢٤. وكان والده سراجاً مجتهداً في عمله، صدوقاً، أما والدته فكانت شديدة التدبير، حريصة على سماع مواعظ فرانس شولتس مدير معهد فريدريك. ولهذا ألحقت ابناً بهذا المعهد في سنة ١٧٣٢، واستمر فيه حتى سنة ١٧٤٠؛ ثم التحق بجامعة كينجسبرج في سبتمبر سنة ١٧٤٠. وفي معهد فريدريك تعلم الكلاسيكيات الرومانية، واستظهر الكثير من نصوص الأدب اللاتيني الشعرية والنثرية. أما في الجامعة فقد حضر دروس مارتن كنوتسن في الفلسفة والرياضيات، ومحاضرات شولتس في علم أصول الدين ودروس تسكه في الفيزياء.

وتخرج كنت في الجامعة سنة ١٧٤٠. فاضطرته ظروفه المالية إلى العمل مربياً خصوصاً في بعض البيوتات. لكنه لما أشرف على الثلاثين قرر أن يتفرغ للدراسة الجامعية العالية، فحضر لشهادة الماجستير، وحصل عليها في ١٧٥٥/٦/١٢. وعين مدرساً في الجامعة، فألقى دروساً في المنطق، والميتافيزيقا، والرياضيات، والقانون الطبيعي، وعلم الأخلاق، واللاهوت الطبيعي، وعلم الانسان والجغرافيا الطبيعية. وظل مدرساً خمس عشرة سنة، وأخفقت محاولاته ليكون أستاذاً عدة مرات، إلى أن خلا كرسي المنطق والميتافيزيقا فعين فيه كنت في ١٧٧٠/٣/٣١، واستمر فيه حتى ١٧٩٦/٧/٢٣.

وفي سنة ١٧٨٠ أصبح عضواً في مجلس الشيوخ الأكاديمي.

١-كلية ٢-جزئية ٣-مفردة ٤-مهمة

فالحكم الكلي هو الذي يتعلق فيه الحمل بكل أفراد الموضوع مثل: كل إنسان فان.

والحكم الجزئي هو الذي يتعلق فيه الحمل بجزء غير معين من الموضوع، مثل: بعض الورد أصفر.

والحكم المفرد هو الذي يكون فيه الموضوع وحدة لا تقبل الانقسام، مثل: سقراط فيلسوف.

والحكم المهمل هو الخالي من تحديد كم الموضوع فيه، مثل: الحساد يعادون.

وفيا بعد الطبيعة يعد «الكَم» أحد المقولات الرئيسية في الوجود، وهو يدل على كل ما يتعلق بالامتداد والقسمة. وهو يتعلق بالمادة والجسم من حيث يقبل التكرار، ولا يتعلق بصفة الجسم أو نوعه.

وهاك بعض التعريفات التي قال بها الفلاسفة على مدى تاريخ الفلسفة:

١ : الكَم تحديد أولي للأشياء (أفلاطون).

٢ : الكَم هو الامتداد الذي بواسطته يمكن تقسيم الموجود الجسماني إلى أجزاء متجانسة (أرسطو)

٣ : الكَم هو «شكل forme» الكيفيات الأولية، للأجسام؛ ويمكن أن يصير مقادير لا متناهية وغير قابلة للمقياس (جاليليو ونيوتن).

٤ : الكَم هو تعدد الشيء المتعلق بوصفه وحدة (كنت).

٥ : الكَم هو تعدد الكيفيات (ليبتس، هيجل)

٦ : الكَم هو المَعطى الأولي للمادة التجريبية (الفلسفة والفيزياء المعاصرتان).

مراجع

- J.G. Hibben: *La Logica di Hegel*, tr. ital., Torino, 1910, pp. 93-116.

- B.Spaventa: *Logica e metafisica*, Bari, 1911, pp. 225-274.

المحض» فليس معنى ذلك أنه كان يؤمن بتناقض التفكير أو بالتفكير الديالكتيكي، كما سيفعل هيجل. وفي هذا قال في «نقد العقل المحض» (ص ٥٧٧): «إن إثارة العقل ضد نفسه، وتزويده بالأسلحة في كلا الجانبين، ثم بعد ذلك مشاهدة القتال العنيف بينها جهود واستخفاف هو أمر ليس من شأن وجهة النظر الدوجماتية، بل يبدو عليه مظهر المزاج الشرير المحب للأذى».

ونظراً لإيمانه الشديد بقدرة العقل، فقد كان متفائلاً بإمكان معرفة كل شيء، وبأنه لا حدود تقف عندها المعرفة العقلية. ومن هنا جاء تفاؤله العقلي الشديد.

لكن كنت لم يكن وضعياً تجريبياً خالصاً، ولا ميتافيزيقياً خالصاً، بل كان مزاجاً من كليهما: لقد أراد أن يضع حداً للميتافيزيقا الدوجماتية (= التوكيدية) من ناحية، حتى تقوم الميتافيزيقا على أساس علمي من المعرفة الصحيحة البعيدة عن الفروض غير القابلة للتحقق العقلي أو التجريبي. لكنه، من ناحية أخرى، كان يشعر بنوع من الحنين إلى الإبقاء على بعض المعاني الأساسية في الميتافيزيقا. وسعى لذلك جهده، لكنه لم يستطع الإبقاء عليها إلا عن طريق الأخلاق. ومن هنا يمكن التحدث عن نوع من ازدواج في عقلية كنت: جانب عقلي صارم ملتزم بالبرهان العقلي (والتجريبي) الدقيق، وجانب أخلاقي يجلي مجالاً للأمان الإنسانية في ميدان الأخلاق.

والطور الروحي لكنت قد مرّ مرحلتين متميزتين كل التمايز:

(أ) المرحلة قبل النقدية (ب) المرحلة النقدية

(أ) المرحلة قبل النقدية

وأول أثر لكنت في المرحلة قبل النقدية في نظرية المعرفة هو كتابه: «إيضاح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية» (سنة ١٧٥٥)، وفيه يتجلى اتساقه الواضح إلى مدرسة ليبنتس وفولف. وهذا الكتاب ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الأول في مبدأ (عدم) التناقض أو مبدأ الهوية، والثاني في مبدأ العلة الكافية، والثالث بحث في مبادئ ناخبين عن مبدأ العلة الكافية.

والانحياز العام للكتاب هو النزعة العقلية، سواء في المنهج، وفي الغاية. والهدف الذي يرمي إليه هو تقرير مذهب

وفي ٧ ديسمبر سنة ١٨٨٧ صار عضواً في الأكاديمية الملكية للعلوم في برلين.

وتولى عمادة كلية الآداب خمس مرات، وكان مديراً للجامعة مرتين كل مرة منها ستان.

وتوفي في ١٢ فبراير سنة ١٨٠٤ ودفن في قبو الأساتذة في مقبرة جامعة كينجسبرج. ثم أنشئ له ضريح في سنة ١٨٨٠، وعلى جدار من جدرانه نقشت العبارة المشهورة التي كتبها في خاتمة كتابه «نقد العقل العملي» وهي:

«الساء المرصعة بالنجوم من فوق
والقانون الأخلاقي في باطن نفسي»

وفي سنة ١٩٢٤ أقيم له ضريح جديد. لكن في سنة ١٩٥٠، وبعد استيلاء روسيا على بروسيا الشرقية، سُرِق نائوس كنت ولم يعثر له على أثر بعد ذلك.

وقد حيك أسطورة كاذبة عن تنظيم كنت مواعيد عمله اليومي وكأنه ساعة دقيقة.

فلسفته

كان كنت ذا نزعة عقلية تامة. ولهذا أحب العلوم الدقيقة أعني الرياضيات، والعلوم الطبيعية القائمة على التجربة والملاحظة، مثل الفيزياء والفلك ونشأة الكون. لكنه اتخذ منها نقطة انطلاق لتكوين نظرة شاملة في الكون، أعني نظرة فلسفية تنتظم المعرفة البشرية بعمامة.

وفي سبيل ذلك، كان عليه أن يفحص عن حقيقة المعرفة الإنسانية. ومن هنا اهتم أيما اهتمام بنظرية المعرفة، أي: إلى أي مدى يستطيع عقلاً الوصول إلى إدراك حقيقة الكون والطبيعة والإنسان؟ وما هي أدوات المعرفة الصحيحة؟ وما قيمة هذه الأدوات وأدوارها في تحصيل المعرفة الصحيحة؟.

وأدى به ذلك إلى العناية بتحليل التصورات Begriffe، أي المعاني العقلية المجردة، وإلى تخصيص العقل بالدور الكامل في المعرفة الصحيحة، ورفض العاطفة وما يصدر عنها من إدراكات، لأن العقل هو «القوة العليا في النفس» وسيكون من العبث إخضاعه - وهو «السيد الأكبر» - لـ «علاء من العواطف والانفعالات، على حد تعبيره».

وإذا كان كنت قد عني بما سماه «نقائض العقل

وهذه الأقوال الثلاثة، بالإضافة إلى التفرقة بين المنهج التحليلي والمنهج التركيبي، تشير بوضوح قاطع إلى تطور فكر كنت في اتجاه النزعة التجريبية.

لقد سعى كنت في هذه المؤلفات الأربعة إلى الأخذ بالتجريبية، لكنه لم يصل فيها بعد إلى التجريبية، لأنه بقي عقلياً النزعة في نظريته في التصورات.

ولما بلغ مرحلته التجريبية فيها تلا عام ١٧٦٣. إذ صار منذ ذلك الوقت يرى أن العلة تركيبة، وبالتالي تجريبية. وصار يؤكد أن التصورات البسيطة والامتثالات الأولية ومادة التفكير وما يرتبط بها من علل، وسائط الإدراك الجسي- كلها يجب أن ندرجها بواسطة التجربة.

والكتاب الأساسي في هذه المرحلة التجريبية هو: «أحلام صاحب رؤى مفسرة بأحلام ميتافيزيقية» (سنة ١٧٦٦). وفي هذا الكتاب يتساءل كنت: هل فقط النظام الصوري وعدم التناقض في التصورات هو ما يميز الوجود الواعي عن الحلم؟ أو لا يمكن أن يكشف الحلم نفسه عن ارتباط باطن وعن ترابط منظم راسخ؟ وهل لا توجد أحلام للعقل؛ مثلاً توجد أحلام للخيال؟ وينتهي كنت في جوابه عن هذا السؤال إلى بيان أن التجربة هي التي تقيد في معرفة الوقائع، لا البراهين العقلية القبلية، والأحكام التي تريد الظفر بالصدق الموضوعي يجب أن تكون تجريبية، وبالتالي تركيبة، ولا يستثنى من ذلك إلا الأحكام الرياضية، وكان كنت آنذاك يعتقد أنها أحكام تحليلية وفي هذا الكتاب أيضاً تبدو عند كنت لأول مرة أهمية «ملكة الغايات» الأخلاقية، فيقرر أنه من الأقرب إلى الطبيعة الانسانية وطهارة الأخلاق أن نقيم على أساس إدراكات النفس القوية ترقب عالم آخر، أولى من أن نقيم حسن سلوك النفس على قيام عالم آخر قادم.

ولكن التحول الحاسم في تطور فكر كنت قد حدث، فيما يبدو، في سنة ١٧٦٩، ويبدو أن ذلك كان بتأثير هيوم، على خلاف في بيان ذلك شديد بين الباحثين. ذلك أن هيوم نبّه كنت إلى مشكلة الكلية والضرورة في الأحكام، وكان كنت حتى ذلك الحين يؤمن بأن التجربة تكفل كليتها ولكن شك هيوم نبّهه إلى ما في هذا القول من خطأ أو مبالغة.

كان كنت في سنة ١٧٦٩ مشغولاً بمشكلتين هما:

١- مشكلة التناقض

من الحقائق العقلية الضرورية، فيتصور نظاماً هرمياً رأسه فكرة: الله، بوصفه ينبوع كل حقيقة، وفيه يوجد في الواقع كل ما يمكن تصوره. وبالمزج والتحديد والتعين ينشأ عن تصور الله تصور كل شيء معقول، كما أنه عن الله يصدر كل الواقع عن طريق التحديد.

ويفترض كنت أن الأحكام كلها تحليلية، أي أن المحمول فيها متضمن في الموضوع. والقول يكون صحيحاً إذن إذا كان ثم هوية بين تصور الموضوع وتصور المحمول.

ويعرف كنت مبدأ العلية هكذا: لا بد للموجود الممكن من سبب سابق يحده.

وفي نظريته عن الله يقول: إننا إذا تصاعدنا في سلسلة العلل إلى العلة الأولى، فإنه لا مجال بعد لأي تصاعد. ويعترض على الحجة الوجودية لإثبات وجود الله لأنها تخلط بين المثالي الذهني وبين الواقعي. وبدلاً من الحجة الوجودية يأخذ بحجة أخرى مأخوذة من تصور الممكن.

والمؤلفات التي كتبها كنت في عامي ١٧٦٢ و ١٧٦٣ تكون ما يسميه البعض باسم المرحلة التجريبية النزعة في داخل المرحلة قبل النقدية. وهذه الكتب هي:

- ١- «بيان ما في أشكال القياس الأربعة من تحذير زائف» (سنة ١٧٦٢)
- ٢- «محاولة إدخال تصور المقادير السالبة في الحكمة العالمية» (سنة ١٧٦٣)
- ٣- «البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله» (١٧٦٣).
- ٤- «بحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق» (١٧٦٢)

والجديد في هذه الكتب بالنسبة إلى كتاب سنة ١٧٥٥ يتلخص في النقاط التالية:

- ١- الوجود ليس عملاً أو تحديداً زعمياً لأي شيء. ولهذا لا يمكن أن يبرهن عليه على أساس تصورات، وإنما يدرك فقط بالإدراك الجسي.
- ٢- التناقض المنطقي يختلف تماماً عن التناقض الواقعي.
- ٣- كذلك تختلف العلة المنطقية عن العلة الواقعية.

٢- مشكلة الأصل في كل كلية وكل ضرورة في المعرفة.

وتوصل إلى حل المشكلتين عن طريق التمييز بين مادة التفكير وصورته، صورة الذهن Verstand من ناحية (المكان والزمان)، وصورة العقل Vernunft (العلة، الجوهر، الممكن، الضروري الخ) من ناحية أخرى. وكنت مُميزاً حاداً بين الذهن Verstand وبين العقل Vernunft على أساس أن «الذهن هو ملكة إنتاج امتثالات، أو هو تلقائية المعرفة وهو ملكة التفكير في موضوع العيان الحسي» بمهونة تصورات (هي المقولات) وأحكام وقواعد. أما العقل Vernunft فهو ملكة الصور (المثل بالمعنى الأفلاطوني) واللامشروط والشمولية. الذهن يتوجه إلى التجربة الحزئية، أما العقل فيتوجه إلى كل التجربة، إلى المطلق. ومن حيث الترتيب التصاعدي فإن العقل أسمى من الذهن من حيث هما ملكتان للمعرفة.

وفي سنة ١٧٧٠ ألف كنت ما عرف باسم «رسالة سنة ١٧٧٠» للحصول على درجة الأستاذية، وموضوعها «صورة العالم المحسوس والعالم المعقول ومبادئها». وهذه الرسالة تمثل في تطور فكر كنت، نقطة وصول ونقطة انطلاق في آن معاً: فهي تختتم المرحلة قبل النقدية، وتجهز للمرحلة النقدية وفيها تخطيط المذهب فلسفي صوري يختلف في بعض النقط المهمة عما سيكون عليه مذهب كنت فيما بعد. «وهي تقرر إمكان معرفة الأشياء نفسها من التصورات، وتضمن للذهن علاقة مباشرة بالأشياء، لا علاقة غير مباشرة عن طريق الظاهرة. وشروط المعرفة الحسية ليست بعدد أساس المعرفة الموضوعية كلها، بل هي بالأحرى عقبات في سبيل الوصول إلى ما هو واقعي، كما هو في ذاته». (ريل: «النقدية الفلسفية» ج١ ص ٢٦٥). و«الرسالة» مصوغة بصيغة دوجماتيقية (قطعية) تقريرية خالصة، ويتجل فيها هذا الطابع أكثر مما يتجل في سائر كتب كنت. وهذه «الرسالة» تهدف إلى البرهنة على هذه القضية وتنميتها، وهي أن تصورات الفكر مستقلة عن قوانين العيان، وأن ما لا يخضع لقوانين المعرفة العيانية، وإن كان غير ممكن امتثاله فإنه ليس لذلك غير ممكن أو متناقضاً.

ويميز كنت بين العالم المحسوس والعالم المعقول، ويقر بوجود كليهما. والعالم المحسوس له شكله ومبادئه، وهو يتضمن وجود عالم معقول، هو عالم «النومينات» noumènes أو الأشياء في ذاتها.

والمبادئ الصورية لعالم الظواهر اثنان: الزمان، والمكان.

وفكرة الزمان ليست معطاة، بل تفترضها الحواس، لأن ما يقع تحت الحواس لا يمكن امتثاله إلا معاً أو متوالياً، أي عن طريق فكرة الزمان. وليس التوالي هو الذي يلد فكرة الزمان، بل هو يبيح به. وهكذا فإن فكرة الزمان، كما لو كانت متحصلة من التجربة، سيئة التحديد جداً: سلسلة الحاضرات التي يوجد بعضها بعد بعض، لأنني أجهل معنى كلمة «بعد» إذا لم يكن عندي أولاً فكرة الزمان، إذ الأشياء يكون بعضها بعد بعض إذا كانت توجد في أزمنة مختلفة، كذلك تكون في حالة معينة الأشياء التي توجد في نفس الزمان.

وفكرة الزمان مفردة، وليست عامة، لأن زماناً ما لا يمكن أن يفكر فيه إلا على أنه جزء من زمان وحيد، هائل، هو. وفكرة الزمان عيان، ولما كانت متصورة قبل كل احساس بوصفها شرط العلاقات التي تتجلى بين المحسوسات، فإنها ليست عياناً من أصل حسي، بل عيان محض.

والزمان كم متصل، ومبدأ لقوانين الاتصال في حركات الكون.

والزمان ليس موضوعياً ولا واقعياً، وليس جوهرراً، ولا عرضاً، ولا إضافة (نسبة)، بل شرط ذاتي subjective ضروري. وفقاً لطبيعة العقل الانساني- من أجل التنسيق بين المحسوسات أيّاً كانت وفقاً لقانون معين، وهكذا هو عيان محض.

والزمان إذن هو مبدأ صوري للعالم المحسوس، أوّل وأولية مطلقة.

وبالمثل يقول كنت عن المكان. وسنرى تفصيل قوله في الزمان والمكان في كتابه «نقد العقل المحض».

(ب) المرحلة النقدية

ذلك هو تطور فكر كنت قبل أن يقوم بنقد العقل؛ وقد رأى في سنة ١٧٧٠ أنه لا بد من الفحص عن العقل المحض، لبيان طبيعة المعرفة النظرية، والمعرفة العملية من حيث هي عقلية فقط. فأكب على هذا الفحص، ولم يفرغ منه إلا في سنة ١٧٨١، حينما أصدر كتابه الرئيسي: «نقد العقل المحض» (ريجا، سنة ١٧٨١). ومعنى نقد العقل هو الفحص

وعلم المناهج المتعالي هو علم تحديد الشروط الشكلية لنظام كامل للعقل المحض.

ومن المعاني التي يميّز بينها كنت: العقل Vernunft ، والذهن Verstand . فالعقل في مقابل الذهن، أو العقل بالمعنى الأضيق: هو ملكة المعرفة العليا، ومهمته أن يُدرج، تحت الوحدة العليا للتفكير، ما هيّاه الذهن. إنه ملكة المبادئ، وملكة استنباط الخاص من العام. أما الذهن فهو ملكة إنتاج الامتلات، أو ملكة تلقائية المعرفة. وهو ملكة التفكير في موضوعات العيان الحسي. إنه ملكة معرفة بواسطة تصوّرات، معرفة ليست عيانية، بل تصورية.

لقد رأى كنت أن الموقف حيال نظرية المعرفة كان موزعاً بين تيارين: تيار النزعة العقلية، الذي يرى أن الحقائق المتملّقة بالطبيعة وبما فوق الطبيعة إنما تدرك بالعقل وحده، مستقلاً عن التجربة الحسية؛ والثاني تيار النزعة التجريبية، وهو يرى أن التجربة الحسية هي ينبوع كل الحقائق والتصورات. ومن ناحية أخرى رأى كنت المعرفة الرياضية تتقدم باطراد وبقين. لهذا تساءل: هل يمكن الميتافيزيقا أن تصبح علماً قائماً على أسس يقينية وأن تتقدم باستمرار كما هو الشأن في الفيزياء والفلك والرياضيات؟.

ومن هنا كان كتاب «نقد العقل المحض» بحثاً في الميتافيزيقا لأنه بحث في نظرية المعرفة وفيه يحاول أن يبين فساد كلا التيارين: النزعة العقلية والنزعة التجريبية: الأولى لتجاوزها حدودها، والثانية لقصورها. فالأولى تجاوزت حدود العقل وطاقاته فأدعت إمكان الوصول إلى إثبات كيانات لا يمكن بطبيعتها أن تكون موضوعات للتجربة، مثل: الله، الحرية الإنسانية، خلود النفس. والثانية قصّرت بانتصارها على معطيات التجربة الحسية، ولم تدرك وجود مبادئ متعالية هي الأطارات التي لا بد لمعطيات الحس من الدخول فيها كي تصبح مدركات.

فاكتشف كنت وجود أحكام ليست تجريبية، ولا تحليلية، ودعاها باسم الأحكام التركيبية القبلية: هي تركيبية لأن محمولاتها غير متضمنة في موضوعاتها، وهي قبلية لأنها ليست مستمدة من التجربة. فمثلاً: $7 + 5 = 12$: ها هنا حكم تركيبية، لأن 12 غير متضمنة في 7 و 5. كذلك: الثلث مجموع زواياه يساوي قائمتين: ها هنا حكم تركيبية لأن كون زوايا الثلث تساوي قائمتين غير متضمن في مفهوم

عن قدرة العقل بوجه عام فيما يتعلق بكل المعارف التي يطمح إلى تحصيلها مستقلاً عن كل تجربة. والعقل المحض هو العقل وهو يفكر غير مستعين بالتجربة. فكلية «محض» يقصد بها: المحض من التجربة والملاحظة أي الخالي من كليهما، أي العقل الذي يعتمد على ذاته فقط دون الاستعانة بالتجربة والملاحظة. فنقد العقل المحض هو الفحص عن نظام الأسس القبلية ومقتضيات العلم السابقة، التي بفضلها تتم المعرفة العلمية، وذلك ببيان استعمال هذه الأسس القبلية والمقتضيات السابقة في التجربة وتحديد قيمتها في ضمان صحة التجربة. والمنهج الذي يستخدمه العقل في نقده لنفسه هو المنهج المتعالي، الذي بموجبه يبين ما في العقل المحض من شكوك وقوانين. والمتعالي transcendental هو المتعلق بشروط إمكان التجربة، وقيمة ما هو قبلي بالنسبة إلى التجربة وموضوعاتها. والمتعالي هو السابق على التجربة، ولكنه داخل نطاق العقل. والفلسفة المتعالية هي علم إمكان المعرفة التركيبية القبلية. إنها لا تبحث في الموضوعات، بل في الأصول التي عنها تنشأ المعرفة قبلياً، وحدودها.

ويتفرع نقد العقل المحض إلى:

- ١- الحساسية المتعالية
- ٢- المنطق المتعالي، ويشمل:
 - (أ) التحليلات المتعالية
 - (ب) الديالكتيك المتعالي
- ٣- علم المناهج المتعالي.

أما الحساسية المتعالية فهي علم كل مبادئ الحساسية القبلية (أي السابقة على التجربة).

والتحليلات المتعالية هي العلم الباحث في عناصر المعرفة المحضة للذهن والمبادئ التي بدونها لا يمكن التفكير في أي موضوع. إنه تحليل لمجموع معرفتنا قبلياً إلى عناصر معرفة الذهن المحضة.

ولما كان الديالكتيك هو منطق «الظاهر»، فإن الديالكتيك المتعالي هو العلم الباحث في تجاوز العقل لحدود التجربة ابتغاء تحديد الموضوعات بوجه عام بوصفها أشياء في ذاتها، مع أنها ليست معطاة في التجربة. إنه فن سوفسطائي يكشف لنا عن العلامات والقواعد التي بها نتعرّف سوء استعمال العقل لمعايير الحقيقة. وفائدته أنه يعين على «تطهير» الذهن.

وفي القسم الثاني من كتاب «نقد العقل المحض» وهو لا يمثل إلا سدس الكتاب من حيث عدد الصفحات يبحث فيها سماه بالنظرية المتعالية للمنهج أو علم المناهج المتعالي، ويقصد به تحديد الأحوال (أو الشروط) الشكلية لنظام تام للعقل المحض.

أ) الحساسية المتعالية:

الحساسية هي قدرتنا على قبول الامتثالات بفضل الكيفية التي بها تتأثر بالموضوعات. فبواسطة الحساسية تعطى لنا موضوعات، وهي وحدها التي تزودنا بالعيانات. والحساسية المتعالية هي «علم كل مبادئ الحساسية القبلية».

وتم شكلان عضوان للعيان الحسي، هما مبدآن للمعرفة القبلية، وهما: المكان والزمان. فما المكان، وما الزمان؟ هل هما موجودان حقيقيان واقعيان؟ هل هما مجرد علاقات بين الأشياء، لكنها علاقات من ذلك النوع الذي به لا تكف عن البقاء بين الأشياء حتى لو لم تعان؟ أو هما بحيث لا يتوقفان إلا على شكل العيان، وتبعاً لذلك على التركيب الذاتي لعقلنا، الذي بدون لا يمكن نسبة هذه الصفات إلى أي شيء؟.

للفحص عن ذلك، لنبحث في المكان:

١- إن المكان ليس تصوراً تجريبياً مستمداً من التجارب الخارجية، ذلك أنه لكي نغزو بعض الإحساسات إلى شيء خارجي عيني، ولكي يمثل الأشياء بوصفها في الخارج بعضها عن بعض وإلى جوار بعض أي ليس فقط بوصفها متميزة، بل وأيضاً بوصفها موضوعة في أماكن مختلفة، يجب أن نضع امتثال المكان على أنه أساس. وعلى هذا فإن امتثال المكان لا يمكن أن يستمد بالتجربة من العلاقات بين الظواهر الخارجية، بل إن التجربة الخارجية نفسها ليست ممكنة إلا بواسطة هذا الامتثال.

٢- المكان امتثال ضروري قبلي يقوم أساساً لكل العيانات الخارجية، فلا يمكن أبداً تصور عدم وجود مكان.

٣ وعلى هذه الضرورة القبلية يقوم اليقين الضروري لكل المبادئ الهندسية، وإمكان تركيبها القبلي.

٤) المكان ليس مدركاً تصورياً منطقياً، أعني تصورياً كلياً للعلاقة بين الأشياء بوجه عام، بل هو عيان محض.

٥) المكان يمثل على أنه مقدار لا متناه.

المثلث وهو أنه سطح مستو محاط بثلاثة مستقيمتين متقاطعة مثنى مثنى.

ورأى كنت أن مشكلة الميتافيزيقا هي مشكلة أي علم، أعني: كيف يمكن أن تكون مبادئها ضرورية وكلية من ناحية، ومن ناحية أخرى تتضمن علماً بالواقع، وتزود الباحث بإمكان المزيد من المعرفة أكثر مما يعلم؟ وتبين لكنت أن الجواب عن هذا السؤال يكمن في الأحكام التركيبية القبلية.

ومشكلة الأحكام التركيبية القبلية تظهر في ثلاثة ميادين: في الرياضيات، والفيزياء، والميتافيزيقا. ومن هنا انقسم القسم الأول من «نقد العقل المحض» بحسب هذه الميادين الثلاثة إلى:

أ- الحساسية المتعالية: وفيه يبين أن الرياضيات تتناول بالضرورة الزمان والمكان، وهما شكلان أوليان للحساسية الإنسانية بمقدان كل ما يدرك بالحواس.

ب- التحليلات المتعالية: وهي الجزء الأساسي في هذا الكتاب وأصعب أقسامه. يقول كنت في هذا القسم إن الفيزياء قبلية وتركيبية، لأنها في ترتيبها للتجربة تستخدم تصورات من نوع خاص. وهذه التصورات وسميها: «مقولات» لا تستخلص من التجربة، بل تتبين في التجربة، ولهذا فإنها قبلية أو محضة وليست تجريبية، ويمكن اكتشافها وتصنيفها بالفحص الدقيق عن الأشكال المنطقية للأحكام التي نطلقها على الموضوعات في العالم. إنها ترجع إلى إطارات المعرفة.

ج- الدلالات الكتيك المتعالي، وفيه يفحص عن الأحكام التركيبية القبلية في الميتافيزيقا. لقد رأى أن الوضع هنا هو على عكس ما هو في الرياضيات والفيزياء. ذلك أن الميتافيزيقا تقطع نفسها عن التجربة الحسية بمحاولتها تجاوزها، ولهذا السبب تعجز عن الوصول إلى حكم تركيب قبلي حقيقي.

وقد لحص كنت نقد المعرفة في هذه العبارة البليغة: «كل معرفة إنسانية تبدأ بعيانات (حسية)، وتسير من ثم إلى تصورات، وتنتهي بأفكاره». وهذه العناصر الثلاثة المتميزة تناظر ملكات النفس وهي: الحساسية، الذهن، العقل. وكل واحدة من هذه الملكات لا تزود بمادة المعرفة، فكلها أشكال خالية، ومجرد وظائف تركيبية. إنما المادة تأتي من المعطيات الحسية الغامضة المشتة المختلطة.

٣- والزمان هو الشرط الشكلي القبلي لكل الظواهر بعامه.

وفي نظرة كنت أن للزمان حقيقة تجريبية، لكن ليس له حقيقة مطلقة؛ انه ليس إلا شكل عيانا الباطن والزمان ليس تصوراً تجريبياً، لان التجربة نفسها تفترض مقدماً المعية أو التوالي.

والزمان والمكان معاً هما مصدران للمعرفة منها تمتنع قبلياً معارف مختلفة تركيبية.

(ب) التحليلات المتعالية

التحليلات هي تقسيم كل معرفتنا القبليّة إلى العناصر التي تتألف منها المعرفة المحضة للذهن . وفي هذا ينبغي الانتباه إلى النقط التالية:

١- أن تكون التصورات تصورات محضة وليست تجريبية؛

٢- أن تتسبب لا إلى العيان والحساسة، بل إلى الفكر والذهن؛

٣- أن تكون تصورات أولية متمايزة تماماً عن التصورات المشتقة أو من تلك المؤلفة منها؛

٤- أن تكون لوحاتها تامة، وأن تشمل على كل ميدان الذهن المحض.

والبحث في هذا ينقسم إلى باين:

١- تحليل التصورات

٢- تحليل المبادئ.

ويقصد من تحليل التصورات تقسيم قدرة الذهن لتعرف إمكان التصورات القبليّة، وذلك بعملية عمادها البحث عنها في الذهن وحده وكأنه موطن ميلادها، وتحليل الاستعمال المحض للذهن، بوجه عام.

ولرصرفنا النظر عن مضمون الحكم بوجه عام، ونظرنا فقط في شكل الذهن، فنستجد أن وظيفة الفكر في هذا الحكم يمكن أن ترجع إلى أربعة أقسام، وكل واحد منها يتألف من ثلاث لحظات، على النحو التالي:

٤	٣	٢	١
الجهة:	الإضافة:	الكيف:	الكم:
احتمالي	حلي	موجب	كلي
تقريري	شرطي متصل	سالب	جزئي
ضروري	شرطي منفصل	لا محدود	مفرد

وكنت يسمي ما ذكرناه حتى الآن العرض الميتافيزيقي لفكرة المكان. لكن إلى جانبه يوجد العرض المتعالي لتصور المكان. وأقصد هكذا يقول كنتد بالعرض المتعالي: تفسير أي تصور منظوراً إليه على أنه مبدأ قادر على تفسير امكان معارف أخرى تركيبية قبلية. ولهذا نتائج هي:

(أ) أولاً أن المكان لا يمثل خاصية للأشياء في ذاتها.

(ب) وثانياً أن المكان ليس إلا شكل كل ظواهر الحواس الخارجية، أعني الشرط الذاتي للحساسية الذي به يمكن وجود عيان خارجي. ولهذا نحن لا نستطيع التحدث عن المكان، والوجود الممتد الخ إلا من وجهة نظر الانسان.

وبالمثل ينقسم عرض فكرة الزمان إلى نوعين: ميتافيزيقي، ومتعال:

في العرض الميتافيزيقي يتبين لنا أن:

١) الزمان ليس تصوراً تجريبياً مستمداً من تجربة ما.
٢) والزمان امثال ضروري يقوم بدور الأساس لكل العيانات. والظواهر لا تُدرك بدون تصور زمان، لكن الزمان يتصور بدون ظواهر. ولهذا فإن الزمان مُعطى قبلي، وفيه وحده يكون ممكناً كل واقع للظواهر. ويمكن أن تزول الظواهر كلها، لكن الزمان نفسه (بوصفه شرطاً عاماً لإمكانها) لا يمكن أن يزول.

٣) وعلى هذه الضرورة القبليّة يقوم إمكان المبادئ الضرورية اليقينية الخاصة بعلاقات الزمان أو بعلاقات بديهيات الزمان بوجه عام. وليس للزمان غير بُعد واحد: فالأزمنة المختلفة ليست معاً، بل متوالية، بينما الأمكنة المختلفة ليست متوالية، بل معاً.

٤) الزمان ليس مدركاً تصورياً منطقياً، بل هو شكل محض من العيان الحسي.

٥) ولا نهائية الزمان لا تعني شيئاً أكثر من أن كل مقدار معين من الزمان لا يكون ممكناً إلا بتحديدات في الزمان الوحيد الذي يستخدم أساساً له.

ومن العرض المتعالي للزمان يتبين:

١- أن الزمان ليس شيئاً موجوداً في ذاته.

٢- أن الزمان ليس شيئاً آخر غير شكل الحس الباطن، أعني شكل عياننا لأنفسنا ولحالنا الباطنة.

أصل حسّي، فإن معرفتنا تبقى محصورة في عالم التجربة. فإذا زالت العيانات، لم تعد المقولات غير أشكال خاوية لا موضوع لها.

ولكي تنطبق المقولات على الظواهر لا بد من وسيط هو الخيال؛ ذلك أن الخيال حسّي، لأن الصور التي يزودنا بها هي دائماً في المكان والزمان. لكن الخيال، من ناحية أخرى، تلقائي، ومتّسع، أعني أنه يمكنه، قبلياً ووفقاً للمقولات، أن يخلق اسكيمات، هي بمثابة رموز يمكن أن ترتب تحتها العيانات الحسية. فمثلاً نحن لا نستطيع التفكير في دائرة دون أن نرسمها في ذهننا، أو أن نفكر في الزمان دون أن نرسم مستقيماً خيالياً، أو في الكم دون أن نتصوره عدداً. الخ.

وتم من الاسكيمات بقدر ما هنالك من المقولات:

١- فمقولات الكم اسكيمها هو العدد

٢- ومقولات الكيف اسكيمها هو الواقعية في الزمان،

الخ.

وتم فرعان من موضوعات المعرفة هما: الظواهر، والأشياء في ذاتها. أما الظواهر فهي «الظواهر من حيث يفكر فيها على أنها موضوعات تتفق مع وحدة المقولات». وكل مظهر هو مظهر للعيان الحسّي، فإذا افترضنا وجود أشياء ليست مظاهر للعيان الحسّي، بل هي مجرد موضوعات للذهن، أو بعبارة أخرى: مجرد مقولات. فإنها تسمى «نومينات» أو «مقولات» أو «أشياء في ذاتها». ونحن لا نملك أن نقرّ عنها شيئاً، فالنومينا شيء مجهول نفترض وجوده ولا يستطيع العقل النظري أن يحيط بحقيقته.

ج- علم الكون العقلي

أ) نفاض العقل المحض

يسمى العقل إلى بلوغ الوحدة المطلقة لسلسلة الظواهر. وهذه الوحدة هي الكون. والأفكار (الصور) التي يكوّنها العقل في هذا المجال هي أفكار كونية.

ولتحديد هذه الأفكار علينا الاستعانة بلوحة المقولات، لأن تصورات العقل ما هي إلا المقولات «وقد امتدّت حتى المطلق». هنالك نجد أن كل ظاهرة تتمتع وفقاً لأربع مقولات:

١) فمن حيث الكم، تكون الظاهرة مقداراً ممتداً أو

وقد لوحظ أن كنت قد أضاف في بابي الكم والكيف حالة ثالثة لا وجود لها في الواقع، وفُسّر البعض ذلك بأنه نشأ عن أسباب سيمترية، أي للتناظر بين الأبواب الأربعة. ولكن كنت رد على هذا الاعتراض بأن ميّز بين الحكم المفرد والحكم الكلي، كما ميّز بين الحكم الموجب والحكم اللاعنود وهو الحكم السالب ذو المحمول السالب مثل: النفس ليست ماثلة.

ووفقاً لأنواع الأحكام، وضع كنت لوحة مقولات، أي لوحة تصورات عضّة للذهن تنطبق قبلياً على موضوعات العيان بوجه عام. وهاك هذه اللوحة:

١	٢	٣	٤
في الكم:	في الكيف:	في الإضافة:	في الجهة:
الوحدة	الواقع	الجوهر والغرض	الإمكان
الكثرة	السلب	العلة والمعلول	الوجود
الشمول	التحديد	التبادل	الضرورة

وتلك هي قائمة كل التصورات المحضة للتركيب، والتي يحتوي عليها الذهن قبلياً، ويفضلها وحدها يكون الذهن محضاً، لأنه يفضلها وحدها يمكنه فهم شيء ما في مختلف العيان، أي أن يفكر في موضوع ما.

وميزة لوحة المقولات عند كنت أنها منظّمة بدقة وفقاً لبدأ: فالطرف الأول من كل ثلاث يعبر عن شرط، والثاني عن مشروط، والثالث عن التصور الناشئ من الجمع بين الشرط والمشروط. فمثلاً: الوحدة شرط الكثرة، والكثرة مشروطة بالوحدة، والشمول هو الجامع بين الوحدة والكثرة.

وإذا قارنا بين لوحة الأحكام ولوحة المقولات لوجدنا فوراً الرابطة الوثيقة جدائيهما. واستنباط المقولات إما أن يكون ميتافيزيقياً، وإما أن يكون متعالياً:

١- فالاستنباط الميتافيزيقي للمقولات يقرر أن هذه التصورات ليست مستمدة من التجربة، ولا من الذهن المنطقي، بل مصدرها القبلي هو في قوانين ذهن خاص، وظيفته الخاصة هي إصدار أحكام وجود.

٢- أما الاستنباط المتعالي للمقولات فيجب عليه أن يبين مشروعية هذه التصورات، كما أن العرض المتعالي في الحساسية قد برّر القيمة الموضوعية لشكلي الزمان والمكان القبليين.

ولما كانت العيانات الوحيدة المفورة للذهن هي من

السلسلة الكاملة للموجودات المستقلة، أعني فكرة الموجود الواجب الوجود.

ذلك هو نظام الأفكار الكونية. وطالما نظر العقل إليها على أنها مجرد أفكار مجردة لشمول الشروط، فإن «النقد» لا اعتراض له على ذلك. لكن يأتي الوهم الديالكتيكي من اعتبار هذه الأفكار موضوعات قابلة للمعرفة، ومن التحدث عن مقدار العالم أو قابليته للقسمة، وعن العلوية الحرة أو الموجود الواجب الوجود كما لو كانت ظواهر مُدْرَكَة بالعيان. والحق أن العقل - إذ ادعى تجاوز حدود التجربة والذهاب وراء سلسلة شروط هذه التجربة فإنه يتورط في تناقضات لا مخرج له منها؛ ويولد نقائص Antinomial تلك حلها، فيقع بالضرورة في الشك، إذا لم يبادر «النقد» فيوضح معنى حذري النقيضة وقيمتها.

وقد ساق كنت أربماً من هذه النقائص، هاك خلاصتها:

النقيضة الأولى

نقيض الموضوع

ليس للعالم بداية في الزمان ولا حد في المكان؛ إنه لا متناه في الزمان وفي المكان على السواء.

لأننا لو سلمنا بأنه كان للعالم بداية، فلا بد من التسليم بزمان خاوي قبل ظهوره؛ لكن في الزمان الخاوي لا يمكن أن يولد شيء، لأنه لا جزء من هذا الزمان يحتوي - أولى من غيرم - على سبب يعين وجوده. وفي العالم أشياء تبدأ، لكن العالم نفسه لا يمكن أن تكون له بداية.

وبالمثل، فإن عالماً متناهياً في المكان سيكون محدوداً بمكان خاوي، أعني بعدم محض، لأن المكان خارج الظواهر ليس بشيء. إن في المكان حدوداً، لكن المكان نفسه لا محدود.

مركباً في الزمان والمكان. لكن كل زمان وكل مكان محدودان: الأول بالزمان السابق، والثاني بالمكان المحيط. وتبعاً لذلك فإن العقل وهو يبحث عن السلسلة الكاملة لشروط مقدار معلوم، يرتفع إلى فكرة الشمول المطلق لمجموع كل الظواهر المعطاة، أعني إلى فكرة مقدار العالم في الزمان والمكان.

(٢) ومن حيث الكيف، كل ظاهرة هي حالة لمادة معينة تشغل حيزاً من المكان، وهي، بالتالي، قابلة للانقسام. والعقل، وهو يبحث عن السلسلة الكاملة للشروط، يرتفع، من وجهة النظر هذه، إلى فكرة الانتهاء المطلق من قسمة كل ظاهرة معطاة، أعني إلى فكرة العنصر البسيط.

(٣) ومن حيث الإضافة فإن كل ظاهرة معلومة. والعقل يرتفع، من وجهة النظر هذه، إلى فكرة السلسلة الكاملة للعلل، وبالتالي، إلى فكرة علّة أولى.

(٤) ومن حيث الجهة، فإن كل ظاهرة تتجلى في رابطة اعتماد متبادل مع سائر الظواهر. والعقل يتصور فكرة

الموضوع

للعالم بداية في الزمان وحد في المكان.

لأنه لو لم يكن للعالم بداية في الزمان فلا بد من الإقرار بأن اللحظة الحاضرة قد سبقتها سلسلة لا متناهية من الظواهر قد غمت الآن. لكن من التناقض أن تنتهي سلسلة لا متناهية في لحظة معلومة..

وكذلك، إذا كان المكان لا متناهياً، فإنه لما كان المكان ليس إلا التركيب التالي لأجزائه، فلا بد من زمان لا متناه لانجاز هذا التركيب، وحينئذ تقع من جديد في نفس الصعوبة التي لقيناها بالنسبة إلى الزمان اللامتناهي.

النقيضة الثانية

كل جوهر يوجد بالضرورة في المكان، وكذلك كل جزء من أجزائه؛ وهذه الأجزاء قابلة للقسم بالضرورة مثل المكان الذي هي تشغله؛ فهي إذن ليست بسيطة. أما أن نميز مع لبيتس- بين النقطة الفزيائية والنقطة الرياضية التي ليست إلا حدّ المكان- فهذا تخاليل يبين النقد عدم جدواه. لأن النقطة الفزيائية إذا كانت واقعية حقيقية، فيجب أن تخضع- شأنها شأن كل حقيقة قابلة للإدراك للشرط المشترك بين كلّ الظواهر وهو أن تُدرك في عيان المكان.

ذلك أن التركيب معناه علاقة غرضية وغرض يطرا على الجواهر التي يمكنها أن تبقى إذا فصلناها. ولهذا يمكننا إذن أن نقضي- في الذهن- على كل تركيب. فلنفترض الآن أن الجواهر المركبة ليست مؤلفة من أجزاء بسيطة، وذلك بأن نقضي- في الذهن- على كل تركيب؛ فهناك لن يبقى شيء فالجوهر المركب يزول إذن إذا لم نسلّم بأن للتركيب الموجود فيه حداً، وأنه مؤلف من أجزاء بسيطة. ولما كان كل ما ليس بسيطاً فهو مركب، فيجب التسليم بأن كل شيء في الطبيعة إما بسيط وإما مركب من بسائط.

النتيضة الثالثة

نقيض الموضوع

لا حرّية، وكل ما يحدث في العالم يحدث فقط وفقاً لقوانين طبيعية.

لنفرض أن ثمّ علّة حرة قادرة على أن تبدأ بنفسها سلسلة من الأفعال المشتقة؛ إننا بهذا نُدخل عدم الإحكام في الطبيعة، ونحطّم وحدة التجربة التي تقتضي أن تترايط كل الظواهر فيما بينها، دون أية ثغرة، بعلاقة المقدمات والتوالي. فيجب إذن الاقتصاد على الضرورة الطبيعية واستبعاد الحرية، التي تدخل الاضطراب في العالم وفي المعرفة.

الموضوع

العلّة المطابقة لقوانين الطبيعة ليست الوحيدة التي يمكن أن تشتق منها كل ظواهر العالم. ولا بد من التسليم بعلّة حرة من أجل تفسيرها.

لنفرض أن كل ما في العالم يحدث وفقاً لقوانين ضرورية، فإنه ينتج عن هذا أن الظاهرة لا يمكن أن تعدّ معيّنة تعيناً تاماً، لأن شرطها السابق يفترض شرطاً أسبق، وهكذا إلى غير نهاية. فلا نصل إذن إلى تعين تام يقتضيه القانون الطبيعي. ولا بد إذن، من أجل انطباق هذا القانون، أن تكون سلسلة العلل ثامّة، منتهية، وأن يُبدأ بعلة ليست في حاجة إلى أيّ تعين سابق، أيّ علّة حرة.

النتيضة الرابعة

نقيض الموضوع

لا يوجد موجود واجب الوجود لا في العالم، ولا خارج العالم، يكون علة لهذا العالم.

لو كان في العالم موجود واجب الوجود هو جزء منه، فإنه سيكسر سلسلة الظواهر المحكمة التعين؛ ولو كانت السلسلة كلها هي الموجود الواجب الوجود، فلا يمكن أن نتصور أن مجموعاً من الأجزاء الممكنة هو واجب (ضروري)؛ ولو كان الواجب الوجود خارج العالم، فإنه متى بدأ هذا الموجود في الفعل، فإنه يقبل في ذاته بداية، فهو إذن في الزمان، في العالم، وهذا يصاد الفرض.

الموضوع

يوجد في العالم موجود واجب الوجود، هو إما جزء منه أو علة له.

لو لم يكن في العالم شيء ضروريّ أبداً، لما أمكن تفسير التغير نفسه، لأن كل تغير هو الناتج الضروري لبعض الشروط ويفترض إذن سلسلة كاملة من الشروط حتى اللامشروط المطلق الذي هو وحده الضروري (الواجب). وهذا الموجود الضروري (الواجب الوجود) يجب إذن أن يكون في العالم، وإلا لم يستطع أن يعين الممكن الذي لا معنى له إلا بالنسبة إليه.

ملاحظات على هذه النقاظ:

١- الموضوعات تبحث عن حد أولي لا مشروط: تتوقف عليه سلسلة تامة من الشروط؛ أما نقاظ الموضوعات فتعتبر أن سلسلة الشروط هي التي تكون شمولاً لا مشروطاً؛ وفي الحالة الأولى يكون العالم متناهياً، وفي الثانية لا متناهياً.

٢- وفي النقيضتين الأولى والثانية وتسميان رياضيتين- الموضوعات ونقاظها باطلة كليهما؛ لكن القضييتين المتناقضتين لا يمكن أن تكونا باطلتين معاً، إلا إذا كان التصور الذي تقومان عليه هو نفسه متناقضاً. وغلطهما المشترك هو في اعتبار العالم والمادة أشياء في ذاتها، بينما هما ليسا موضوعين للمعرفة إلا بقدر ما نؤلفهما تبعاً لعيننا. فهما من عمل الفكر الذي يحسب نفسه هو المعرفة، ومن عمل العقل الذي يتكلم فيها لا حق للكلام فيه إلا للذهن. والوهم الديالكتيكي هنا يقوم في اعتبار مقتضيات العقل تحديدات موضوعية للحقيقة الواقعية في ذاتها.

وفي النقيضتين الثالثة والرابعة، الموضوعات ونقاظها صحيحة كليهما. فالموضوعات صحيحة من وجهة نظر العقل، في ميدان المعقول، ونقاظ الموضوعات صحيحة من وجهة نظر الذهن، في ميدان التجربة.

ذلك أنه في عالم الظواهر كل علة تقتضي علة إلى غير نهاية. لكننا إذا نظرنا إليها على أنها أشياء في ذاتها، فليس ثم تناقض في الإقرار بعلة حرة وموجود واجب الوجود. وهذا التمييز بالغ الأهمية بالنسبة إلى تصور كنت للحرية^(١).

فمثلاً في النقيضة الثالثة نجد تصورين للعالم أحدهما يقرر أن كل شيء معين بدقة، والآخر يقول بوجود علل حرة. والتصور الأول هو تصور الذهن: ففي الطبيعة كل علة هي معلول. والتصور الثاني هو تصور العقل، إذ العقل يقتضي أن الإنسان على الأقل- حر، لأنه يعامل على أنه مسؤول عن أفعاله. فنحن هنا بإزاء مستويين: مستوى الظواهر (ميدان الطبيعة) حيث يترابط كل شيء وفقاً لجبرية محكمة، ومستوى الأشياء في ذاتها (ميدان الحرية) الذي يمكن أن نتصور فيه حرية.

فحل هذه النقيضة يقوم في القول بأن الموضوع صحيح بالنسبة إلى العقل، وبأن نقيض الموضوع صحيح بالنسبة إلى الذهن. فأفعالنا، من حيث تتجلى في عالم الظواهر، تتعين وفقاً لقوانين هذا العالم؛ لكنها حرة بالقدر الذي به تصدر عن أنها خارج نطاق عالم الظواهر. وبهذا الحل نوفق بين الجبرية الفزيائية وبين الحرية الإنسانية. وهو يقوم إذن على التمييز الجوهرى بين الظواهر وبين الأشياء في ذاتها.

وبهذا يميز كنت في الإنسان بين طابع تجريبي وطابع معقول. فبطابعنا التجريبي نحن نتسبب إلى الطبيعة، وأفعالنا خاضعة لقانون الجبرية الكلية، وبطابعنا المعقول، نحن نفلت من عالم الظواهر ونكون أحراراً. وينبغي علينا أن نحكم على أفعالنا لا بالنسبة إلى الضرورة، بل بالنسبة إلى الحرية. وهكذا نجد أن الحرية الإنسانية لا تتعارض مع الجبرية الطبيعية، إذا أقرنا بالمثالية المتعالية، أي بالتمييز بين الظواهر وبين الأشياء في ذاتها. «ولو كانت الظواهر أشياء في ذاتها، لفضاعت الحرية إلى غير رجعة» (نقد العقل المحض)، ترجمة فرنسية ص ٣٩٦.

لكن سيكون هناك تناقض بين الطبيعة والحرية إذا استسلمنا للظاهر الديالكتيكي لعلم الكون العقلي واعتبرنا أفكار العقل تعينات واقعية للأشياء في ذاتها.

٣- البراهين على الموضوعات ونقاظها كلها غير مباشرة، أي أنها لا تفرض نفسها إلا بفضل استحالة نقاظها. فإننا إذا سلمنا بأن الموضوع ونقيضه يؤلفان انفصالاً محكماً، أي قضية شرطية مانعة جمع وخلو معاً، فإن استحالة أحد الحدين يفرض ضرورة الحد الآخر. ولما كان هذا المسلك يفلح في كلا الجانبين على التبادل، فإن من يتكلم أخيراً هو الذي يكون على حق- كما لاحظ كارل يسبرز^(٢).

٤- والنقاظ تظهر حينها يتجاوز فكرنا المُعْطَى الحسي ويتناول ما ليس مُعْطَى، وما ليس موضوعاً إلا بطريق غير مباشر على أنه شرط للمعطى؛ أو حينها نجيء بعد ذلك ونضع سلسلة هذه الشروط غير المعطاة على أنها تؤلف كلاً تاماً، كما لو كانت سلسلة الشروط قد وجدت نهايتها في اللامشروط، وكذلك حينها نجعل من هذا الكل (شمول

(١) G. Pascal: Pour Connaître la Pensée de Kant, pp. 96 - 97. Paris, Bordas, 1971.

(٢) Karl Jaspers: Les grands Philosophes, III, tr. fr., p. 76. Paris, 1967.

فسر الطبيعة، وأن النظام الكلي للأشياء التي تؤلف العالم مستمد من موجود أول يستمد منه كل شيء وحدته وإرتباطه من أجل غايات، تلك أركان أساسية للأخلاق والدين. أما نقائض الموضوعات فتنتزع أو في القليل يلوح أنها تنتزع منا كل هذه الأسانيد.

وفي المقام الثاني، ثم أيضاً فائدة نظرية للعقل. ذلك أننا بالاقترار بالأفكار المتعالية وباستخدامها على هذا النحو، فإننا نستطيع أن نحيط، إحاطة تامة وقبلية، بالسلسلة التامة للشروط، وأن ندرك اشتقاق الشروط، لأننا نبدأ من اللامشروط؛ وهذا أمر لا تسمح به نقائض الموضوعات، ومن مساوئها أنها لا تستطيع الإجابة عن السؤال الخاص بشروط تركيباتها، الإجابة التي تعفينا من الإستمرار في التساؤل إلى غير نهاية. فإنه بحسب النقيضة antithèse يجب أن نصعد من بداية معلومة إلى أخرى أعلى منها، وكل جزء يقود إلى جزء أصغر منه، وكل حادث له علة هي حادث آخر فوقه، وشروط الوجود بوجه عام تستند دائماً ومن جديد على شروط أخرى، دون أن نجد أبداً في شيء موجود بذاته، بوصفه الموجود الأول، سنداً لا مشروطاً.

وفي المقام الثالث، ثم ميزة هي الشعبية وهي ليست أقل مزاياه. ذلك أن الإدراك العام لا يجد أي صعوبة في فكرة بداية غير مشروطة لكل تركيب، لأنه أكثر اعتياداً على النزول إلى النتائج منه على الصعود إلى المبادئ، وتصورات الموجود الأول (وهو لا يتم بإمكان وجوده) تبدو له ميسورة وتزوده في نفس الوقت بنقطة ثابتة يربط فيها الخيط الذي يقود خطواته، بينما على العكس لو أنه تصاعد دائماً من المشروط إلى الشرط فستكون إحدى قدميه في الهواء، ولن يستطيع أبداً أن يشعر بالارتياح.

وبالنسبة إلى أصحاب النزعة التجريبية في تحديد الأفكار الكوسمولوجية، أو من جانب نقيضة الموضوع فإنه.

أولاً لن نجد أية فائدة عملية ناتجة عن مبادئ محضة للعقل، مثل تلك التي تنطوي عليها الأخلاق والدين. والتجريبية يبدو على العكس - أنها تلبس الأخلاق والدين كل قوة وكل تأثير. ذلك أنه إذا لم يوجد موجود أول متميز من العالم، وإذا لم تكن للعالم بداية، وبالتالي إذا لم يكن له خالق، وإذا كانت ارادتنا غير حرة وإذا كانت النفس قابلة للانقسام وفاسدة مثل المادة، فإن الأفكار الأخلاقية ومبادئها تفقد كل

السلسلة، اللامشروط) موضوعاً للذهن مزوداً بحقيقة موضوعية. وهذا التجاوز كما يقول كنت من جانب الذهن نحو العقل هو الأصل في وجود هذه النقائض وكنت يميز الذهن، الذي يمكن من المعرفة التجريبية بإعطاء تصورات معينة مضمونا مستمداً من العيان الحسي - يميزه من العقل الذي يتجاوز كل مضمون عياني، ويمضي إلى نتائج تتعلق بشمول السلاسل، وبكل الكون. إن الذهن لا يقدم أبداً إلا مضمونات تجريبية جزئية، أما العقل فيريغ إلى الشمول والاستقصاء، والذهن هو القدرة التي للمقولات للانطباق على موضوعات معينة، والعقل هو القدرة التي للأفكار على وضع شمول لا موضوعي، غير معين. سوا العقل يضع - وله الحق - فكرة السلسلة التامة تماماً لشروط ما يكون في الواقع تجربتنا العيانية. لكن ما يقدم لنا على هذا التحول ليس إلا فكرة (صورة)، لا موضوعاً. وهو يخطئ حينما يجعل من العالم موضوعاً. إن العالم ليس موضوعاً، وكل الموضوعات توجد فيه. أما العالم فصورة (فكرة) حقيقية^(١).

وبعبارة أبسط: لا يمكن إدراك تمام السلسلة في التجربة، لا في الواقع ولا في الخيال. ولا يمكن إدراك تمام السلسلة إلا بواسطة العقل، ولكن ذلك لا يعني أن ثم موضوعاً يقابل تمام السلسلة. ومن هنا يثبت إخفاق العقل في إثبات الوجود الموضوعي لتمام السلسلة.

٥- الموضوعات لها فائدة عملية، وقد قال بها في الغالب الميتافيزيقيون الدوجماتيقيون، إذ هي تتصل بأرائهم في النفس، والحرية، وإثبات الله. أما نقائض الموضوعات فلها فائدة نظرية خصوصاً، وميزتها أنها تبقي العقل في ميدان التجربة، ومن هنا قال بها التجريبيون، لكن ليست لها فائدة عملية.

يقول كنت عن مزايا الموضوعات thèses بالنسبة إلى أصحاب النزعة الدوجماتية:

«في المقام الأول هناك فائدة عملية، يسمى إليها طوعية كل إنسان عاقل يفهم مصلحته الحقيقية. فإن للعالم بداية، وأن ذاتي المفكرة ذات طبيعة بسيطة وبالتالي غير فاسدة (خالدة)، وأنها في الوقت نفسه حرة في أفعالها الإرادية وفوق

موجود أعلى كافٍ لكل شيء، وهو عقل أعلى - نقرها دون تناقض، فسيكون أمراً بالغ الأهمية جداً أن نحدد هذا التصور بدقة، من جانبه المتعالي، على أنه تصور لموجود واجب الوجود حقيقي كل الحق، وأن نستبعد منه ما هو مضاد للحقيقة العليا وما ينتسب إلى الظاهرة فقط (إلى التشبيه بالإنسان بالمعنى الأوسع لهذا التعبير، وفي نفس الوقت نتخلص من كل التقريرات المضادة، سواء كانت ملحدة أو مؤلفة أو مشبهة بالإنسان: وهذا أمر من السهل القيام به في بحث نقدي من هذا النوع). (نقد العقل المحض) ط ١ ص ٦٤٠-٦٤١، ط ٢ ص ٦٦٩-٦٦٠.

وتلك ستكون النتيجة التي سيتهي إليها «نقد العقل العملي»: إذ سيقر أن قانون الواجب وهو ضروري مطلقاً في ميدان العمل، يقتضي بالضرورة القول بهذا الفرض المؤكد لموجود أعلى. وأمام ما يقتضيه العقل العملي يجب على العقل النظري أن يمثل ويخضع.

الأخلاق

وهذا يقودنا إلى الحديث عن الأخلاق عند كنت.

ولكن في الأخلاق ثلاثة كتب هي:

- ١- «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، سنة ١٧٨٥
- ٢- «نقد العقل العملي»، سنة ١٧٨٨
- ٣- «ميتافيزيقا الأخلاق»، سنة ١٧٩٧

ولنبداً بشرح معنى ميتافيزيقا الأخلاق. إنه يقصد من الميتافيزيقا هنا: المعرفة العقلية بموضوع ما، عن طريق التصورات المحضة. تتميز ميتافيزيقا الأخلاق من ميتافيزيقا الطبيعة بكون الأولى تتناول قوانين ما يجب أن يكون، بينما الثانية تتناول قوانين ما هو كائن. وميتافيزيقا الأخلاق لن تستمد إذن قوانين الأخلاق من الطبيعة الإنسانية؛ ولا من عادات الناس وآيهم، بل من العقل ذاته مباشرة، ولهذا فإنها لن تستعين بعلم النفس ولا بعلم الإنسان. ذلك أن معطيات علم النفس هي من الغموض والتشعب والتشتت بحيث لا يمكن أن نستخلص منها قواعد كلية مطلقة وفيها خلط بين المبادئ وبين الأحوال الجزئية، بحيث تتوقف النتائج المستخلصة على الأحوال الفردية والميول والمواقف الخاصة. وآفة المذاهب التي تريخ إلى تفسير الأخلاق بتركييب النفس الإنسانية أو الطبيعة الإنسانية، أو بالظروف التي يعيش فيها

قيمة وتنتار مع الأفكار المتعالية التي تؤلف أسنادها النظري. وفي مقابل ذلك فإن التجربة تقدم للإهتمام النظري للعقل مزايا شديدة الإغراء، تتجاوز كثيراً تلك المزايا التي يمكن أن يُعَد بها العالم الدوجماتيقي من الأفكار العقلية. وعنده أن الذهن يحول دائماً في ميدانه الخاص، أعني في ميدان التجارب الممكنة، ويمكن أن يبحث عن قوانينها ويوسع بفضلها معارفه الوثيقة البينة إلى غير نهاية.

د. اللاهوت النظري

وفي باب اللاهوت النظري ينفذ كنت البراهين الثلاثة الممكنة لإثبات وجود الله بطريقة عقلية وهي:

البرهان الفيزيائي اللاهوتي، والبرهان الكوسمولوجي (الكوني)، والبرهان الوجودي. ويتوسع في هذا النقد، وينتهي إلى أن من المستحيل على العقل النظري البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية نظرية، لأن العقل الإنساني لا يستطيع أن يتقبل من تصور موجود واجب الوجود إلى الوجود الفعلي له، كما أنه لا يستطيع الانتقال من الوجود الفعلي إلى الموجود الواجب الوجود. وعلة ذلك أننا: إما أن نتصور الله على أنه امتداد للظواهر. وفي هذه الحالة يكون مشروطاً ومادياً، ولن يكون الله حقاً؛ وإما أن نتصوره خارج الظواهر، وفي هذه الحالة لا نستطيع أن نحكم هل هو موجود، ويظل بالنسبة إلينا مجرد مثل أعلى.

لكنه إذا كان من المستحيل على العقل النظري البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية نظرية، فإن هذا لا يثبت إمكان البرهان على عدم وجوده: فالاستحالة قائمة بالنسبة إلى كلتا القضيتين المتناقضتين: إثبات وجود الله عن طريق العقل النظري، وإثبات عدم وجود الله بالعقل النظري.

وهكذا ينتهي «النقد» الكنتي إلى رفض موقف المنكرين لوجود الله، وكذلك رفض موقف الدوجماتيين المبتئين لوجود الله بطريق العقل النظري المحض.

ومع ذلك فإن هذا النقد ليس سلبياً كله، ذلك أن له فائدة سلبية مهمة: إنه مراقبة مستمرة لعقلنا، حين يعنى بأفكار محضة، هي من أجل هذا لا تسمح بأي مقياس آخر غير القاعدة المثالية. فإذا استطعنا من وجهة نظر ما، ربما من وجهة النظر العملية، أن نقرر قيمة للفرض القائل بوجود

الذاتي. وكل ما في الطبيعة يعمل وفقاً لقوانين. والكائن العاقل (= الإنسان) هو وحده الذي لديه القدرة على الفعل وفقاً لفكرة عن القوانين، أي وفقاً لمبادئ «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، مجموع مؤلفات كنت جده (ص ٤١٢). والواجب هو ضرورة انجاز الفعل احتراماً للقانون. لكن ما هو هذا القانون الذي يجب علينا احترامه؟ إن الصفة المميزة للجوهرية لأي قانون هي أنه كلي، أي صادق بالنسبة إلى جميع الأحوال بدون استثناء. والقانون الأخلاقي، هو القانون الذي يقول إن الفاعل الأخلاقي يتصرف أخلاقياً إذا سيطر العقل على كل ميوله.

والتجربة لا تفيد في وضع مبادئ الأخلاق، لأنه من المستحيل أن نعر في الواقع العملي التجريبي على فعل أخلاقي صادق. يقول كنت: «من المستحيل تماماً أن نقرر، بالتجربة وبيقين كامل، حالة واحدة قام فيها الفعل، المطابق مع ذلك للواجب، على مبادئ أخلاقية فقط وعلى امتثال الواجب» (مجموع مؤلفات كنت طبعة هارتشتين جده من ٢٥٤-٢٥٥). ومن هنا فإن ميتافيزيقا الأخلاق تضع قوانين الكائنات العاقلة بعامه، لا قوانين الطبيعة الانسانية.

وينبغي أن يكون القانون الأخلاقي صادقاً ليس فقط بالنسبة إلى الناس، بل وأيضاً بالنسبة إلى الكائنات العاقلة بعامه. «ومثل هذه الميتافيزيقا الأخلاقية، المعزولة تماماً، غير المزوجة بعلم الإنسان، ولا باللاهوت، ولا بالفيزياء، ولا بما فوق الفيزياء، ولا بالصفات المسترسة (التي يمكن أن تسمى تحت فزيائية) ليست فقط أساساً لا غنى عنه لكل معرفة نظرية بالواجبات معرفة يقين، بل هي أيضاً أمر مرغوب فيه ذو أهمية قصوى فيها يتعلق بالإنجاز الفعلي لأوامرها. لأن امتثال الواجب والقانون الأخلاقي بعامه، حين يكون هذا الامتثال عضواً غير مزوج بأية إضافة غريبة لدوافع جسدية، له تأثير على القلب الإنساني عن طريق العقل وحده (الذي يتبين له آنذاك أنه يمكن أن يكون عملياً بنفسه) أقوى جداً من تأثير الدوافع الأخرى كلها التي يمكن أن تثار في مجال التجربة».

«إن كل التصورات الأخلاقية، محلها وأصولها قبلية تماماً في العقل، العقل الإنساني المشترك وفي العقل الإنساني النظري إلى أقصى درجة».

والواجب أمر مطلق، بمعنى أنه لا يرتبط بأية وسيلة، ولا بأية غاية، وإنما يربط بين الإرادة وبين القانون الكلي

الإنسان هي أنها لا تملك أن تقدم غير قواعد متفاوتة العموم، ذاتية، بدلاً من أن تقدم قوانين كلية موضوعية للإرادة.

وليس معنى هذا أن كنت لم يحسب حساب التجربة والواقع، بل بالعكس تماماً: إنه لما شاهد حال الواقع والتجربة، انتهى إلى أن من المستحيل تأسيس الأخلاق على الواقع: إذ الواقع مشتمل، والأخلاق تريد قوانين ومبادئ موحدة؛ والواقع متغير، والأخلاق تريغ إلى ثابت؛ والواقع نسبي، والأخلاق تهدف إلى ما هو مطلق.

ومن هنا يضع كنت فكرة الإنسان بوجه عام، محل فكرة ملاحظة الأفراد من الناس، ويضع تصور الإنسان العاقل محل ملاحظة الطبيعة الانسانية.

ويبدأ كنت القسم الأول من كتاب «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» بهذه العبارة الرائعة: «من كل ما يمكن تصوره في العالم، بل وخارج العالم بعامه، ليس ثم ما يمكن أن يعدّ خيراً بدون حدود أو قيود، اللهم إلا الإرادة الحثيرة».

ويقصد من هذه العبارة أن الإرادة الحثيرة هي وحدها التي يمكن أن تعدّ خيراً في ذاته، أو خيراً مطلقاً أو خيراً غير مشروط. وبعبارة أوضح نقول إن الإرادة الحثيرة يجب أن تكون خيرة في كل الظروف، ومهما كانت الأحوال، فلا تكون خيرة في ظرف، غير خيرة في ظرف آخر، أو خيرة كوسيلة لغاية، وشريفة كوسيلة لغاية أخرى.

لكن حذار أن نخلط بين الإرادة الحثيرة، وبين مجرد الرغبة في الخير دون اتخاذ الوسائل المتاحة لتحقيقه.

ولتوضيح طبيعة هذه الإرادة الحثيرة يستعين كنت بفكرة الواجب. ذلك لأن الإرادة التي تعمل وفقاً للواجب هي إرادة خيرة. لكنه لا يقصد من ذلك أن الإرادة الحثيرة هي بالضرورة تلك التي تعمل وفقاً للواجب، بل بالعكس، لأن الإرادة الحثيرة الكاملة لا تعمل ابتغاء أداء الواجب، لأن في فكرة الواجب فكرة ما ينبغي التغلب عليه من الميول والرغبات. إن الإرادة الحثيرة الكاملة تعمل من تلقاء نفسها ولنفسها، وتتجلى في الأفعال الحثيرة، دون أن تكون في حاجة إلى قدح الميول الطبيعية.

لكن ما هو الواجب؟ وكيف نتعرفه في الأفعال؟ وأي الأفعال خليلق بأن ينبعث بهذا الوصف؟

الواجب هو ما يقرر وفقاً لقاعدة، والقاعدة هي المبدأ

قانوناً كلياً للطبيعة؟ كلا، فالتناقض فيها واضح. ولأن كلية القانون، التي وفقاً لها كل إنسان شاعر بالحاجة إلى المال يمكنه أن يتعهد بأي شيء مع العزم المصمم على عدم رده، ستجعل الوعود (التعهدات) نفسها مستحيلة، هي والغرض الذي يريد المرء تحقيقه بها لأنه لن يعتقد إنساناً فيا يوعده به، وسيسخر كل الناس من مثل هذه الاقراوات بوصفها إيهامات لا جلودى وراءها (وتأسيس... جء ص ٢٧٠).

المثال الثالث: شخص أوتي قريحة لو أنها هُذبت وثفت لأصبح رجلاً مفيداً من عدة نواح. لكنه في حال مسورة، ويفضل أن يستسلم للذات بدلاً من أن يجهد نفسه في تنمية مواهبه واستعداداته الطبيعية، وهي قاعدة تتمشى مع ميله إلى الاستمتاع، تتفق مع ما يسمى باسم الواجب. وسيتبين له أن طبيعة تسلك وفقاً لهذا القانون الكلي يمكنها دائماً أن تعيش وتبقى، بينما يدع المرء قريحته تصدأ، ولا يفكر إلا في توجيه حياته نحو البطالة، واللذّة، وتكثير النوع، وبالجملة: نحو الاستمتاع، لكنه لا يمكن مطلقاً أن يريد أن يكون هذا قانوناً كلياً للطبيعة، أو أن يفرس فيها هذا بغريزة طبيعية. ذلك لأنه، بوصفه كائنًا عاقلًا، يريد لا عمالة أن تتسبب كل المكائات الموجودة فيه لأنها مفيدة له ولأنه يُحبها لأنواع عديدة من الغايات.

المثال الرابع: إنسان تسير أموره على ما يرام، لكنه يشاهد بعض الآخرين في أزمة، ويمكنه أن يعينهم، لكنه يقول لنفسه: ماذا يعني من هذا؟ ليكن كل إنسان سعيداً بقدر ما ترضى الساء، أو بقدر ما يستطيع هو بمجهوداته الخاص، وأنا لن أسلبه شيئاً مما يملك، بل ولن أحسده، لكنني لا أشعر برغبة في الإسهام بأي شيء في تحسين حاله أو السعي لموئته عند الحاجة. فإن صارت وجهة النظر هذه قانوناً كلياً للطبيعة، فلربما بقي النوع الإنساني في قيد الحياة، وفي أحوال أفضل مما لو كان على لسان كل إنسان كلمات المعطف والإحسان، وأظهر الحرص على ممارسة هذه الفضائل في المناسبات، لكنه يتخذ كلياً استطاع إلى الخداع سيلاً، ويتاجر بحقوق الناس أو يتسككها من نواح أخرى. «لكن، على الرغم من أن من الممكن تماماً أن يبقى قانون كلي طبيعي موافق لهذه القاعدة، فإن من المستحيل مع ذلك أن يريد أن يكون مثل هذا المبدأ صادقاً صدقاً كلياً بوصفه قانون الطبيعة، لأن الإرادة التي تتخذ هذا الموقف تناقض نفسها بنفسها، إذ يمكن أن يحدث أن توجد أحوال كثيرة يكون فيها هذا الإنسان

مباشرة، لا بأفعال جزئية تؤديها الإرادة، وإنما بالقاعدة Maxime الصالحة لأن تكون مبدأ للعقل.

والصفة الجوهرية المحددة للأمر المطلق هي أنه كلي. ويجدد كنت ثلاث قواعد للأخلاق في صورة أوامر مطلقة هي:

القاعدة الأولى: «افعل كما لو كانت قاعدة فعلك يجب أن تقيمها إرادتك قانوناً كلياً للطبيعة» (وتأسيس ميتافيزيقا الأخلاق) في مجموع مؤلفاته جء ص ٢٦٩).

ويبرهن كنت على صحة هذه القاعدة بأن يسوق أربعة أمثلة مرتبة وفقاً لقسمه الواجبات إلى: (١) واجبات نحو الذات؛ (٢) واجبات نحو الغير؛ (٣) واجبات كاملة؛ (٤) واجبات ناقصة.

المثال الأول: إنسان تحالفت عليه المحن والألام فكره الحياة. فهل يحق له أن يتحرق؟ إن القاعدة التي سيبتنها ستكون هذه: حباً لذاتي، فإني أنتحر، لأنني لو استمرت في الحياة للقيت من المصائب أكثر من النعم. فهل يمكن حب الذات، مفهومها على هذا النحو، أن يصير قانوناً كلياً للطبيعة؟ كلا ولأن الطبيعة التي سيكون قانونها هو تدمير الحياة نفسها، بواسطة نفس الشعور الذي وظيفته الخاصة هي الحث على تنمية الحياة، مثل هذه الطبيعة ستكون متناقضة مع نفسها، ولن تبقى إذن بوصفها طبيعة. وإذن فهذه القاعدة لا يمكن مطلقاً أن تشكل مكانة قانون كلي للطبيعة، وهي بالتالي مضادة للمبدأ الأعلى للواجب. وبعبارة أبسط: من المستحيل أن تنصير أن الطبيعة، التي قانونها هو المحافظة على الحياة وتنميتها، تقرر القضاء على الحياة بسبب ظروف عارضة وانفعالات ذاتية. إذا كان حب الذات يقتضي البقاء في قيد الحياة، فكيف يقتضي بعد ذلك، لظروف عارضة، القضاء على الحياة؟

المثال الثاني: إنسان في ضائقة مالية تدعوه إلى الاقتراض. ولكنه يعلم جيداً أنه لن يستطيع رد المبلغ الذي هو في حاجة إليه، لو أن إنساناً آخر اقترضه إياه: لكنه يعلم أيضاً أنه إن لم يتعهد برد المبلغ فإن أحداً لن يقرضه. فإن قرر التصرف وفقاً للقاعدة التالية: حين أفقر إلى المال، أفترض، وأنعهد برده مع علمي بأنني لن أردم فهل يمكن أن نصير هذه القاعدة، التي أملاها حب الذات أو المنفعة الشخصية،

غايات الآخرين.

لكن القانون الأخلاقي ليس شيئاً مفروضاً على الإرادة من خارجها، بل القانون الأخلاقي منبثق من الإرادة نفسها، وهذا هو ما يبرر ضرورة إطاعته. وهذه الإطاعة هي إذن حرية، وليست قسراً.

وهذا المبدأ يسميه كنت باسم مبدأ التشريع الذاتي للإرادة Autonomie.

وهذا يقود إلى الكلام عن الحرية. إن الحرية يمكن أن نعرف سلبياً بأنها خاصية الإرادة في الكائنات العاقلة لأن تفعل مستقلة عن العلل الأجنبية، أو بعبارة أوجز: الحرية هي الصفة التي تنصف بها الإرادة العاقلة في قدرتها على الفعل دون تأثير من الأسباب الأجنبية عنها. فبينما الضرورة الطبيعية ترغم الكائن غير العاقل على الخضوع لفعل الأسباب الخارجية، نجد أن حرية الكائن العاقل تمكنه من أن يفعل مستقلاً عن هذه الأسباب الخارجية.

ويمكن تعريف الحرية إيجابياً على النحو التالي: الحرية هي تشريع الإرادة لنفسها بنفسها.

فإذا انتقلنا من «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» إلى «نقد العقل العملي» وجدنا أن الأفكار الأساسية في الكتابين واحدة، ولكن طريقة تناوله لهذه الأفكار تختلف بين الكتاب الواحد والآخر ذلك أن كنت قصد بنقد العقل العملي أن يكون نظيراً لنقد العقل المحض: هذا في ميدان المعرفة النظرية، وذلك في ميدان المعرفة العملية.

ولهذا استعزى هاهنا بذكر باب رئيسي في «نقد العقل العملي» وليس له مناظر دقيق في «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، ألا وهو مصادرات العقل العملي.

هذه المصادرات اثنتان، وقد تضاف إليها ثالثة غير محددة بالدقة.

أما المصادرة الأولى فهي خلود النفس.

المصادرة الأولى

والمصادرة الأولى من مصادرات العقل العملي هي: خلود النفس.

والداعي إلى وضعها هو أن «تحقيق الخير الأسمى في

بحاجة إلى الحب والمطف عليه من الآخرين، لكنه سيحرم نفسه بنفسه من كل أمل في الظفر بالمساعدة التي يريجوها، بواسطة هذا القانون للطبيعة الصادر عن إرادته هو» (الكتاب نفسه).

المبدأ الثاني: افعل بحيث تعامل الإنسانية، في شخصك وفي شخص سواك، دائماً وفي نفس الوقت، على أنها غاية، وليس أبداً على أنها مجرد وسيلة.

ويطبق كنت هذا المبدأ أو الأمر العملي المطلق على نفس الأمثلة الأربعة التي سبق أن ذكرها وأوردناها منذ قليل- فيما يتعلق بالمبدأ الأول، على النحو التالي:

المثال الأول: الانتحار: فبالنسبة إلى من يفكر في الانتحار، فإنه يتساءل: هل فعله هذا يمكن أن يتفق مع فكرة الإنسانية بوصفها غاية في ذاتها؟ وهنا يجد أنه، كَمَا يتخلص مما يلقاه في الحياة من آلام وعذاب، سيستخدم نفسه الإنسانية وسيلة للتخلص من الآلام. وهذا يخالف المبدأ المذكور، لأنه يقول إنه لا يجوز للمرء أن يعامل الإنسانية في شخصه أو في شخص سواه على أنها وسيلة. ولهذا لا يجوز له أن يتنحر.

المثال الثاني: التمهيد بسداد الدين: إننا حين نأخذ المال من الآخرين متمهدين كذباً بسداده، فمن الواضح أننا نستخدمهم وسائل، لا غايات. وهذا الإهدار لمبدأ الإنسانية لدى الآخرين يتضح أكثر حين نفحص الأمثلة على الاعتداء على حرية الآخرين أو أملاكهم.

المثال الثالث: تنقيف المواهب الذاتية: ولا يكفي فقط أن يناقض الفعل الإنسانية في شخصنا بوصفها غاية في ذاتها، بل يجب أيضاً أن يكون على وفاقٍ مع الإنسانية في شخصنا. وفي الإنسانية استعدادات لمزيد من الكمال تؤلف جزءاً من غاية الطبيعة تجاه الإنسانية في الشخص الذي هو نحن. وإهمال هذه الاستعدادات ربما يتفق مع المحافظة على الإنسانية بما هي غاية في ذاتها، لكنه لا يتفق مع إكمال هذه الغاية.

المثال الرابع: الواجبات نحو الغير: إن الغاية الطبيعية عند كل الناس هي سعادتهم. صحيح أن الإنسانية يمكن أن تبقى إذا لم يُسهم أحدٌ في سعادة الآخرين، في الوقت الذي يتمتع فيه من إيدائهم عن قصد وإصرار، لكن هذا ليس إلا وفاقاً سلبياً، لا إيجابياً، مع الإنسانية بما هي غاية في ذاتها، إن لم يحاول المرء أيضاً أن يساعد، قدر ما يستطيع، في تحقيق

المصادرة الثانية

وهذه المصادرة الأولى، خلود النفس، يجب أن تحرر أيضاً إلى مصادرة ثانية هي وجود الله . الذي به يتحقق الاتفاق بين الفضيلة والسعادة.

ذلك أن السعادة هي حالٌ لكائن عاقل تجري له كل أموره كما يشتهي ويريد؛ فهي إذن تقوم على الاتفاق بين الطبيعة وبين الغاية التي يسمى إليها، وأيضاً الاتفاق بينها وبين المبدأ الجوهري لتعيين الإرادة. والقانون الأخلاقي، بوصفه قانوناً للحرية، يأمر بواسطته مبادئ معينة ينبغي أن تكون مستقلة تماماً عن الطبيعة وعن اتفاق الطبيعة مع رغباتنا. ولكن الكائن العاقل، الذي يفعل في العالم، ليس مع ذلك في نفس الوقت علة العالم والطبيعة. وإذن فلا يوجد في القانون الأخلاقي- أي مبدأً للارتباط الضروري بين الأخلاقية والسعادة المناسبة لها، لدى كائن يؤلف جزءاً من العالم، وبالتالي يعتمد على العالم، ومن أجل هذا لا يمكنه بإرادته أن يكون علة لتلك الطبيعة. ولا يمكن- بالنسبة إلى سعادته- أن يجعل الطبيعة على اتفاق تام مع مبادئه العملية. ومع ذلك تبقى المشكلة العملية للعقل المحض، أي في السعي الضروري نحو الخير الأسمى، ناصراً على مثل هذا الارتباط بوصفه ضرورياً: إذ علينا أن نسمى لتحقيق الخير الأسمى (الذي يجب أن يكون ممكناً). وهكذا نحن نصادر على وجود علة لكل الطبيعة، متميزة من الطبيعة وشاملة لمبدأ هذا الارتباط، أي للانسجام الدقيق بين السعادة وبين الأخلاقية. لكن هذه العلة العليا يجب أن تحتوي على مبدأ اتفاق الطبيعة ليس فقط مع قانون إرادة الكائنات العاقلة، بل وأيضاً مع امتثال هذا القانون من حيث أن الكائنات العاقلة تجعل منه المبدأ الأعلى لتعيين إرادتهم؛ وبالتالي ليس فقط مع الأخلاق من حيث الشكل، بل وأيضاً مع أخلاقيتهم بوصفها مبدأً معيناً، أي مع نيتهم الأخلاقية. وإذن فالخير الأسمى ليس ممكناً في العالم إلا من حيث إقرارنا بعلة عليا للطبيعة لها عِلَّةٌ متفقة مع نية الأخلاقية. ولكن الموجود القادر على الفعل وفقاً لامتثال القوانين هو عقل (كائن عاقل)، وعِلَّةٌ مثل هذا الكائن- وفقاً لهذا الامتثال للقوانين- هي إرادته. وإذن فالعلة العليا للطبيعة، من حيث أنها يجب أن تفرض بالنسبة إلى الخير الأسمى، هي موجود هو العقل والارادة علة، وتبعاً لذلك هو صانع الطبيعة، أي الله . وإذن فإن المصادرة على إمكان الخير الأسمى المستمدة (من أحسن عالم) هي في

العالم هو الموضوع الضروري للإرادة التي يمكن أن تتعين بالقانون الأخلاقي. لكن في هذه الإرادة التوافق التام بين النوايا وبين القانون الأخلاقي هو الشرط الأعلى للخير الأسمى. فيجب أن يكون ممكناً هو وموضوعه، لأنه متضمن في نظام تحقيق هذا الموضوع. لكن التوافق التام للإرادة مع القانون الأخلاقي هو القداسة، وهي كمال لا يقدر على بلوغه أي كائن عاقل في العالم المحسوس، في أية لحظة من لحظات وجوده. بيد أنه لما كان أمراً ضرورياً من الناحية العملية، فإنه لا يمكن بلوغه إلا في تقدم يستمر إلى غير نهاية نحو هذا التوافق التام، ووفقاً لمبادئ العقل المحض العملي، ولهذا من الضروري أن نفر بوجود تقدم عملي مثل هذا بوصفه موضوعاً حقيقياً لإرادتنا.

ومثل هذا التقدم للامتساخي لا يكون ممكناً إلا بافتراض وجود وشخصية للكائن العاقل باقيين أبداً إلى غير نهاية (وهذا ما يسمى: خلود النفس). وإذن فإن الخير الأسمى ليس ممكناً عملياً إلا بافتراض خلود النفس؛ وتبعاً لذلك فإن خلود النفس بوصفه لا يتفصل عن القانون الأخلاقي، هو مصادرة للعقل المحض العملي^(١).

وهذه المصادرة، ومفادها أننا لا نستطيع بلوغ التوافق الكامل مع القانون الأخلاقي إلا بتقدم يستمر إلى غير نهاية- ذات فائدة جلي، ليس فقط من أجل تلافي عجز العقل النظري، بل وأيضاً بالنسبة إلى الدين. وبدون هذه المصادرة، فإننا سنكون بين إحدى خصلتين: فإما أن يكون القانون الأخلاقي خلواً من قداسه، وإما أن نكون مبالغين حين نغالي في دوره وفي الأمل في الوصول إلى مصير غير ممكن الوصول إليه، أي الامتلاك المرجو والكامل لقداسة الإرادة. وبالنسبة إلى الكائن العاقل، ولكنه فان، لا شيء يمكن غير التقدم إلى غير نهاية من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا في سلم الكمال الأخلاقي.

لهذا لا أمل للكائن العاقل الغاي في بلوغ الكمال الأخلاقي في هذه الدنيا، وإنما يمكن أن يتحقق ذلك في لا نهاية وجوده، وهي أمر لا يحيط به إلا الله .

(١) وقد العقل العملي، ط ٢١٩- ٢٢٠- من ١٣١- ١٣٢ من الترجمة الفرنسية.

متطعنين في سلوكهم حين نزلوا بمستوى خيرهم الأسمى إلى مستوى انحطاط مبدئهم وحين لم يتوقعوا سعادة أكبر من تلك التي تحققها الفطنة الإنسانية (بما في ذلك العفة والاعتدال في الشهوات)، وهي سعادة حقيرة وتتفاوت بحسب الظروف، فضلاً عما تنطوي عليه قاعدتهم من استثناءات عديدة عليهم أن يقرّوا بها. أما الرواقيون فقد أحسنوا اختيار مبدئهم العملي الأعلى، وهو الفضيلة، شرطاً للخير الأسمى. لكنهم لما تصوّروا درجة الفضيلة المطلوبة بحسب قانونهم على أنها يمكن بلوغها في هذه الحياة، فإنهم بذلك ليس فقط رفعوا السلطة الأخلاقية للإنسان، الذي سمّوه: الحكيم، فوق كل حدود طبيعته وأقروا بشيء يتناقض مع كل المعرفة الإنسانية، بل وأيضاً وخصوصاً لم يشاءوا أن يقرّوا بالعنصر الثاني للخير الأسمى، وهو السعادة، كموضوع خاص بملكة الرغبة الإنسانية. لقد جعلوا من حكمهم نوعاً من الإله، دون أي اعتبار للطبيعة فارضين إياه ممرضاً، لا خاضعاً، لمصائب الحياة وشروها، ومتصورينه في نفس الوقت متحرراً من الشر. وهكذا طرحوا ظهيراً العنصر الثاني في الخير الأسمى، وهو السعادة الشخصية، واضعين إياها في الفعل وفي الرضا عن النفس، وهذا حصروها في الشعور بالطريقة الأخلاقية للتفكير؛ وهو أمر يفنده صوت الطبيعة فيهم.

وهنا يؤل كنت المسيحية تأويلاً خاصاً يتفق مع مذهبه هو فيقول إن المسيحية، حتى لو لم تنظر إليها بعد على أنها مذهب ديني، ترضي تماماً مطالب العقل العملي. ذلك أنها تأمر بطهارة الأخلاق، وتعلن في الوقت نفسه أن الإنسان لا يمكن أن يصل إلا إلى الفضيلة، أي إلى التصميم على الفعل وفقاً للقانون اختراعاً له، وتنبه إلى الدوافع النجسة التي يمكن أن تفسد نواياه في كل لحظة. فهي إذن ترى من الضرورية التقدم اللانهائي نحو القداسة، وبهذا تبث فينا الأمل في استمرار حياتنا الأخلاقية. وإذا كانت تعلن أن هذا التقدم يمكن أن يبدأ في حياتنا الدنيا هذه، فإنها بذلك تقرّ بأن السعادة المناظرة لذلك ليست في مقدورنا، ولا يمكن أن نظفر بها إلا في حياة أخرى، نحن نرجوها.

لكن ليس في هذا عوداً إلى الأخلاق اللاهوتية، أي التي تتلقى أوامرها من سلطة خارجية؟ أين إذن التشريع الذاتي الذي جعله كنت جوهر الإرادة الأخلاقية؟

ويجيب كنت على هذا الاعتراض بأن «المبدأ المسيحي للأخلاق ليس لاهوتياً: (وبالتالي: تشريعاً خارجياً)، بل هو

الوقت نفسه المصادرة على الحقيقة الفعلية لخير أسمى أول، هو وجود الله. ولقد كان واجباً علينا أن نحقق الخير الأسمى، وبالتالي ليس فقط حقاً Befugnis، بل وأيضاً ضرورة مرتبطة كحاجة بالواجب: أن نفترض إمكان هذا الخير الأسمى الذي من حيث أنه ليس ممكناً إلا بشرط وجود الله. يربط ربطاً لا انفصام له بين افتراض هذا الوجود وبين الواجب، أعني أنه من الضروري أخلاقياً أن نقرّ بوجود الله»^(١).

ويبادر كنت فيؤكد أن هذه الضرورة الأخلاقية ذاتية، أي أنها حاجة، وأنها ليست موضوعية، أي ليست هي نفسها واجباً، إذ الاقرار بوجود شيء ما ليس واجباً، بل هذا أمر يتعلق بالعقل النظري، فلا يدخل في باب الواجب، إذ الواجب إنما يدخل في ميدان العقل العملي، لأنه من مجال الأخلاق.

كذلك نبّه إلى أنه ينبغي ألا نستنتج من هذا أنه من الضروري الاقرار بوجود الله كأساس لكل الزام بوجه عام، لأن هذا الأساس يقوم على التشريع الذاتي للعقل نفسه. وإنما ما يتعلق هنا بالواجب هو فقط العمل من أجل تحقيق الخير الأسمى، وهو أمر لا يمكن افتراضه إلا بافتراض وجود عقل أعلى. «فالإقرار بوجود هذا العقل الأعلى هو إذن أمر مرتبط بالشعور بواجبنا، وإن كان أمر الاقرار به ينتسب إلى العقل النظري»^(٢).

وهذا هو السرّ هكذا يشرح كنته في أن المدارس الفلسفية اليونانية لم تصل إلى حل مشكلة الإمكان العملي للخير الأسمى: ذلك أنهم اتخذوا من استعمال المرء لحرية إرادته المبدأ الكافي والوحيد لهذا الإمكان، دون حاجة إلى وجود الله. وقد كانوا على حق في تقرير مبدأ الأخلاق مستقلاً عن هذه المصادرة، استناداً إلى علاقة العقل بالإرادة، وجعل ذلك الشرط العملي الأعلى للخير الأسمى. لكن ذلك ليس كل شرط إمكان الخير الأسمى. صحيح أن الأبيقوريين قد اتخذوا مبدأً باطلاً، هو مبدأ السعادة، واستبدلوا بالقانون قاعدة اختيار اعتباطي وفقاً ليل كل فرد؛ لكنهم كانوا مع ذلك

(١) «نقد العقل العملي» ط ١ ص ٢٢٥ - ٢٢٦ من ١٣٤ - ١٣٥ من الترجمة الفرنسية.

(٢) «نقد العقل العملي» ط ١ ص ٢٢٧ من ١٣٥ من الترجمة الفرنسية.

نكون غير جديرين بها^(١) ومن هذا يتجلى دور الدين في الأخلاق، إذ إن «الآمل في تحصيل السعادة لا يبدأ إلا مع الدين»^(٢).

Weil die Hoffnung dazu nur mit der Religion allererst anhebt

كذلك يتضح أننا لو تساءلنا ما هي غاية الله من خلق العالم فليس لنا أن نجيب بأنها سعادة الكائنات العاقلة في هذه الدنيا، بل الخير الأسمى، أي أخلاقية هذه الكائنات، تلك الأخلاقية التي تحتوي وحدها على المقياس الذي وفقاً له يمكنهم أن يأملوا في المشاركة في السعادة، بفضل خالق حكيم. ولهذا فإن الذين جعلوا غاية الخليفة تمجيد الله (على ألا نفهم من ذلك معنى تشبيهاً بالإنسان، أي الرغبة في أن يُمدح) قد وجدوا التعبير الأصديق، لأنه لا شيء يمدح الله غير ما هو الأجدر بالتقدير في العالم، أعني احترام أوامره، ومراعاة الواجب المقدس الذي تفرضه علينا شريعته، إذا انضاف إلى ذلك توزيع هذه الأوامر الجميلة بسعادة تتناسب وإياها.

إما أن الإنسان، في ميدان الغايات، هو غاية في ذاته، أي لا ينبغي أبداً أن يستعمله أحد (حتى ولا الله) كوسيلة فقط دون أن يكون غاية في ذاته في الوقت نفسه، وإما أن الإنسانية في شخصنا يجب أن تكون مقدسة عندنا، فهذا كله أمر يقيني بنفسه لا مشاحة فيه، لأن الإنسان هو موضوع القانون الأخلاقي، أي موضوع كل ما هو مقدس بذاته، وهذا القانون الأخلاقي يقوم على أساس استقلال الإرادة بذاتها، بوصفها إرادة حرة ينبغي، وفقاً لقوانينها العامة، أن تكون بالضرورة قادرة على الاتفاق على ما يجب عليها أن تخضع له.

يقول دلبوس: «وليس ثم إذن فساد في روح النزاهة التي يجب أن يتحلل بها الإنسان وهو يطيع القانون الأخلاقي؛ وليس ثم في هذا لجوء إلى دوافع أجنبية، مثل الخوف والرجاء، اللذين لو تحولوا إلى قاعدتين لقضيا على كل قيمة أخلاقية للأفعال. كل ما هنالك هو الثقة العادلة المقدسة في مجيء ملكوت الله، مجيء وفقاً للقانون الأخلاقي وبفضل ما يقتضيه القانون الأخلاقي. وفي هذه الأمور أقل خلط يمكن أن يؤدي إلى تشويه طهارة الأفكار. فإنا إذا استطعنا أن

التشريع الذاتي للعقل المحض العملي بذاته، لأن هذه الأخلاق تجعل من معرفة الله ومن إرادته الأساس، لا لهذه القوانين، بل للآمل في بلوغ الخير الأسمى بشروط مراعاة هذه القوانين، لأنها تضع الدافع الحقيقي، الخلق بأن يجعلنا نراعيها، لا في النتائج المشتاقة، بل فقط في تصور الواجب، بوصفه الأمر الوحيد الذي تجعلنا مراعاته الأمينة جديرين بالحصول على هذه النتائج»^(٣).

وهكذا يؤدي القانون الأخلاقي إلى الدين، وذلك بفضل فكرة الخير الأسمى بوصفه غاية العقل المحض العملي. «أي يؤدي إلى الإقرار بأن كل الواجبات أوامر إلهية، لا كجزاءات، أي أوامر اعتبارية عَرَضِيَّة صادرة عن إرادة أجنبية، بل كقوانين جوهرية لكل إرادة حرة في ذاتها، ولو أنها يجب أن تعتبر أوامر لكائن أعلى، لأننا لا نستطيع أن نأمل في الخير الأسمى - الذي يجعله القانون الأخلاقي واجباً علينا كغاية لجهودنا - إلا من إرادة كاملة (مقدسة وخيرة) أخلاقياً وفي نفس الوقت قادرة قدرة مطلقة وتبعاً لذلك لا يمكننا أن نأمل في بلوغ ذلك إلا بالاتفاق مع هذه الإرادة. وهكذا يبقى كل شيء ما هنا نزاهة ومؤسساً فقط على الواجب، دون أن يستطيع الخوف أو الرجاء، كدافعين، أن يؤخذا كمبادئ، لأنها إذا صارا مبدئين، فمراً كل القيمة الأخلاقية للأفعال، إن القانون الأخلاقي يأمر بفعل الخير الأسمى الممكن في العالم الغاية النهائية لكل سلوكي. لكنني لا أستطيع الأمل في تحقيقه إلا باتفاق إرادتي مع إرادة صانع للعالم قُدوس وخير، وعلى الرغم من أن سعادتي الخاصة متضمنة في تصور الخير الأسمى، تضمن الجزء في الكل حيث السعادة الكبرى تتمثل مرتبطة بنسبة دقيقة مع أعلى درجة للكمال الأخلاقي (الممكن للمخلوقات)، فإنه ليست سعادتي، بل القانون الأخلاقي (الذي نعد بشروط قاسية من رغبتنا اللامحدودة في السعادة) هو المبدأ المعين للإرادة والمخصص للعمل من أجل تحقيق الخير الأسمى. فبالأخلاق ليست في حقيقة الأمر إذن المذهب الذي تعلمنا كيف يجب علينا أن نجعل أنفسنا سعداء، بل هي التي تعلمنا كيف يجب علينا أن نجعل أنفسنا جديرين بالسعادة. و فقط حين ينضاف إليها الدين، يدخل فينا الأمل في أن نشارك ذات يوم في السعادة بالقدر الذي سعيها به ألا

(١) «نقد العقل العملي» ط ١ - ٢٣٣ - ٢٣٤ - ١٣٨ - ١٣٩ من الترجمة الفرنسية.

(٢) «نقد العقل العملي» ط ١ - ٢٣٤ - ١٤٠ من الترجمة الفرنسية.

(٣) «نقد العقل العملي» ط ١ - ٢٣٢ - ١٣٨ من الترجمة الفرنسية.

نقول، بمعنى ما إن الخير الأسمى هو المبدأ المحدد للإرادة، فينبغي ألا نفعل أبداً عن أنه كذلك بواسطة القانون الأخلاقي المتضمن فيه بوصفه عنصره الأول الذي لا يقبل الرد. كذلك فإن الأخلاق ليست أبداً في ذاتها مذهباً في السعادة، لأنها تفرض واجبات ولا تقدم قواعد للميلور النفعية، ثم إنها تكبح جماح تلك الحاجة للامحودة إلى السعادة التي تدفعنا؛ لكنها حين تجعل القانون الخاص بها مطلقاً، فإنها تثير فينا الرغبة في العمل تحت هذا القانون من أجل انتصار الخير الأسمى؛ وحينئذ، لكن حينئذ فقط، ومع التحفظات المشار إليها، تصبح مذهباً في السعادة مذهباً لا يقدم علماً يقينياً برهانياً، لكنه يبرر أملاً مشروعاً.

ولكن العالم المعقول أو ملكوت الله^(١)، وإما الخير الأسمى الذي علينا أن نحققه^(٢)، وإما الحرية^(٣).
لكن العالم المعقول أو ملكوت الله، كما يلاحظ دلبوس (ص ٤٩٤) لا يعبر إلا عن إمكان الخير الأسمى، مع التأكيد فقط على ضرورة وفعالية تدخل الله لتأمين ذلك لنا. أما إمكان الخير الأسمى فإنه فضلاً عن ارتباطه مباشرة بالقانون الأخلاقي بوصفه موضوعاً للإرادة تقوم هذه بتعيينه، فهو لا يستحق أن يعد مصادرة قائمة برأسها.

أما الحرية فأمرها أجدر بالعناية. فإن كنت تقول صراحة: «هذه المصادرات هي مصادرة الخلود، والحرية منظوراً إليها إيجابياً (بوصفها على الكائن من حيث هو ينتسب إلى العالم المعقول) ووجود الله... والمصادرة الثانية (= الحرية) تصدر عن الافتراض الضروري للاستقلال عن العالم المحسوس وعن ملكة تعين الإرادة تبعاً لقانون عالم معقول، أعني الحرية»^(٤).

لكن اعتبار كنت للحرية أنها مصادرة يتعارض مع ما ذكره في قسم التحليلات من «نقد العقل العملي» من أن الحرية هي القانون، وهي يقينية مثل القانون^(٥).

فهل نقول إن كنت بإضافته الحرية مصادرة ثالثة إنما جرى وراء عاداته في تصوير الله والحرية والخلود على أنها الموضوعات العليا للميتافيزيقا^(٦)؟

لكن هذا لا يكفي لتفسير تراجع كنت بعد أن عدّ الحرية أمراً يقينياً صار يعدها مجرد مصادرة من مصادرات العقل العملي.

لهذا يقترح دلبوس (ص ٤٩٦-٤٩٧) حلاً لهذه المشكلة أن نفهم الحرية بمعنيين:

- (١) الحرية بمعنى أنها والقانون شيء واحد،
- (٢) والحرية كما يصادر عليها القانون.

المصادرة الثالثة

انتهى كنت إذن إلى القول بمصادرتين للعقل العملي هما: خلود النفس، ووجود الله.

فهل هناك مصادرة ثالثة للعقل العملي؟ هنا إشكال عسير الحل:

فهو في بعض المواضع^(٧) يقصر مصادرات العقل على هاتين. لكنه في مواضع أخرى يضيف مصادرة ثالثة تكون:

(١) فكتور دلبوس: «فلسفة كنت العملية» ص ٤٨٤-٤٨٥، ط ٢ باريس سنة ١٩٢٦.
(٢) «نقد العقل العملي» ط ١ ص ٤، ص ٥، ص ٢٢٣-٢٢٥، ص ٤، ص ٣، ص ١٣٣-١٣٤ من الترجمة الفرنسية.

(١) الكتاب نفسه ط ١ ص ٢٤٩ = ١٤٦ ترجمة فرنسية.

(٢) الكتاب نفسه ط ١ ص ٢٢٥ = ١٣٤ ترجمة فرنسية.

(٣) الكتاب نفسه ط ١ ص ٢٣٨ = ١٤٢ ترجمة فرنسية.

(٤) «نقد العقل العملي» ط ١ ص ٢٣٨ = ١٤٢ من الترجمة العربية.

(٥) الكتاب نفسه ط ١ ص ٤ = ٢ من الترجمة العربية.

(٦) راجع خصوصاً: «نقد العقل المحض» ج ٣ من مجموع مؤلفات كنت نشرة هارنشتين

١- أنها تبدأ جميعاً من المبدأ الأساسي للأخلاقية، وهو ليس مصادرة، بل قانون به يعين العقل الإرادة مباشرة.

٢- هذه المصادرات ليست عقائد نظرية، بل فروض من وجهة نظر عملية لا محالة، ولهذا فإنها لا توسع المعرفة النظرية، وإنما تهب أفكار العقل النظري بوجه عام حقيقة موضوعية، وتبررها بوصفها تصورات ما كانت، لولا ذلك، لتجرؤ على افتراض إمكاناتها.

٣- المصادرة إيمان محض عملي للعقل. ولهذا تختلف عن الايمان القلبي، لأن فيها عنصراً عقلياً، إذ هي صادرة عن حاجة العقل، ومربطة بمصلحة مباشرة للأخلاق. وهذا الايمان يتخذ طابعاً شخصياً: «فالإنسان الشريف يستطيع أن يقول: أريد أن يوجد الله، وأريد أن يكون وجودي في هذا العالم - خارج تسلسل العلل الطبيعية - وجوداً في عالم معقول محض، وأريد أخيراً أن يكون بقائي إلى غير نهاية. وأنا أتمسك بهذا بشدة، وتلك معتقدات لا أسمح بانتزاعها مني، لأن هذه هي الحالة الوحيدة التي فيها مصلحة - التي ليس سموحاً لي بالتخلي عنها - تمين حكمي حتياً»^(١).

السياسة

أبرز ما لكتت في باب السياسة هو مشروعه للسلام الدائم، الذي عرضه في كتاب صغير ظهر سنة ١٧٩٥ بعنوان: «نحو سلام دائم، محاولة فلسفية».

وقد صاغ كتت مشروعه هذا على هيئة المعاهدات الدبلوماسية. ويتألف من الأقسام التالية:

أ- ست مواد تمهيدية تصوغ الشروط السلبية للسلام:

١- لا يجوز أن تتضمن معاهدة السلام أي بند سري للاحتفاظ بحق استئناف الحرب؛

٢- لا يمكن امتلاك دولة مستقلة عن طريق الميراث، أو التبادل، أو الشراء، أو الهبة؛

٣- الجيوش الدائمة يجب أن تزول نهائياً مع الزمن؛

٤- لا يجوز اقتراض ديون وطنية من أجل مصالح خارجية للدولة؛

٥- لا يجوز لاية دولة أن تتدخل في نظام أو حكم دولة

أخرى؛

والحرية بهذا المعنى الثاني ليست الملكية التي بها تكون الإرادة المحضة مستقلة بذاتها وتشرع تشريعاً كلياً، بل هي حرية الشخص في أن ينجز مهمته الأخلاقية تحت سلطان هذا التشريع، انجازها ضد العقبات التي يمكن أن تعيقه من الطبيعة.

وتبعاً لهذا التفسير هناك إذن حريتان عند كتت: «حرية يبرهن عليها القانون»^(٢). وهي التي يتحدث عنها في قسم «التحليلات»، وحرية «بصادر عليها القانون»^(٣)، ولا يتحدث عنها كتت إلا في قسم «الديالكتيك» من «نقد العقل العملي». الأولى هي «شرط القانون الأخلاقي»^(٤)، والثانية «هي أحد شروط إمكان الخير الأسمى»^(٥)، أي أحد الشروط التي تمكن من انجاز الموضوع الضروري الذي يأمر به القانون الأخلاقي.

وهذان المعنيان ليسا في نفس المستوى: فإن الأولى واقعة من وقائع العقل العملي، أما الثانية فهي مصادرة من مصادرات العقل العملي. الأولى سلطة مشرعة لإرادة تؤسس القانون الأخلاقي، والثانية سلطة عملية لإرادة قادرة على اتباع هذا القانون.

لكننا لا نرى في هذا التمييز نوعين من الحرية، بل حرية واحدة لها وظيفتان: أن تشرع لذاتها قانونها الأخلاقي، وأن تطبق هذا التشريع في سلوكها. ولهذا لا نرى عد الواحدة مصادرة، والأخرى واقعة، بل ثم حرية واحدة بصادر عليها العقل العملي لأنه لا يستطيع أن يسلك سلوكاً أخلاقياً إلا بافتراض وجود هذه الحرية. فالفاعل الأخلاقي لا بد له أن يفترض بأنه حر في أفعاله، بمعنى أن إرادته هي مصدر مباديء فعله، وأنه قادر على أن يفعل وفقاً لهذه المبادئ. إن الفاعل الأخلاقي يجب أن يعمل تحت فكرة الحرية. ومن هنا قال كتت بصراحة: «إن إرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادته هو إلا تحت فكرة الحرية»^(٦).

الخصائص المشتركة لهذه المصادرات

وتشترك هذه المصادرات الثلاث في الخصائص التالية:

(١) «نقد العقل العملي» ط ١ ص ٨٢ - ص ٩٧ من الترجمة الفرنسية.

(٢) الكتاب نفسه ط ١ ص ٢٤١ - ص ١٤٣ من الترجمة الفرنسية.

(٣) الكتاب نفسه ط ١ ص ٤ - ص ٢ ترجمة فرنسية.

(٤) الكتاب نفسه ط ١ ص ٢٥٩، ٢٥٧ - ص ١٤٨، ١٥٢ ترجمة فرنسية.

(٥) «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» طعة أكاديمية برلين ص ٤٨ ص ٤٨.

(٦) «نقد العقل العملي» ط ١ ص ٢٥٨ - ٢٥٩ - ١٥٣ من الترجمة الفرنسية.

مثل أمل، أي غاية بعيدة قد لا تتحقق أبداً، لكن يجب على الأمم أن تجعلها دائماً هدفاً نهائياً لها: إنه أمل، وليس مجرد سراب، لأن الحرب ليست ضرورة حتمية لا مفر منها.

٣- أن مشروعه في السلام الدائم يتسق مع مذهبه كله: سواء في نظرية المعرفة، وفي الأخلاق. ولا يمكن فهمه أبداً بمعزل عن المبادئ التي قررها «نقد العقل المحض»، و«نقد العقل العملي»، و«تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، و«فكرة التاريخ العالمي من وجهة نظر كونية».

المراجع

أوسع وأعمق دراسة عن كنت بأية لغة هي كتابنا: «امانويل كنت»، في أربعة أجزاء:

١- «امانويل كنت» ج١: حياته ومؤلفاته ومذهبه النقدي. ٣٧٢ ص. الكويت، سنة ١٩٧٧

٢- «امانويل كنت» ج٢: «الأخلاق عند كنت»، ويتضمن: مشكلة الميتافيزيقا- الأخلاق- ويقع في ٢٣٥ ص. الكويت، سنة ١٩٧٩.

٣- «امانويل كنت» ج٣: فلسفة القانون والسياسة- ويشمل: فلسفة القانون - فلسفة السياسة- النزاع بين الكليات الجامعية - فلسفة التاريخ - علم الجمال - ويقع في ٤٤٥ ص. الكويت، سنة ١٩٧٩.

٤- «امانويل كنت» ج٤: «فلسفة الدين والتربية». ويقع في ١٧٤ ص. بيروت سنة ١٩٨٠.

أثبات ومؤلفاته

- Warda, Arthur: Die Druckschriften Immanuel Kants (bis zum Jahre 1838). Wiesbaden 1919. 62 S.

- (Kant- Bibliographie.) In: Friedrich Ueberwegs Grundris der Geschichte der Philosophie. Teil 3 Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts. 12. Aufl. Völlig neubearb. von Max Frischeisen- Köhler und Willy Moog. Berlin 1924. S. 709-749.

- Lehmann, K. H., und Horst Hermann: Dissertationen zur Kantischen Philosophie (Deutsche Dissertationen 1885- 1953) In: Kant- Studien 51 (1959/60), S. 228- 257.

٦- لا يجوز لدولة، في حرب مع دولة أخرى، أن تقوم بأعمال عدوانية من شأنها أن تجعل من المستحيل عودة الثقة المتبادلة بينهما لدى عودة السلام: مثل الاغتيال، دس السم، خرق امتياز ممنوح، التحريض على الخيانة.

وقد أتبع كل مادة من هذه المواد التمهيدية، وكذلك الأساسية، بتعليق.

ب- ثلاث مواد نهائية تصوغ الشروط الإيجابية العامة، الداخلية والخارجية الدولية، لفائدة السلام، هي:

١- يجب أن يكون النظام السياسي لكل دولة هو النظام الجمهوري؛

٢- القانون الدولي يجب أن يؤسس على اتحاد (فدرالي) بين الدول الحرة؛

٣- القانون (الحق) العالمي يجب أن يقتصر على شروط الضيافة العالمية.

ج- ملحق أول: يبحث فيه كنت، من الناحية الفزيائية والمادية الخالصة في الطبيعة بوصفها ضمان السلام.

د- ملحق ثان: يدعو فيه إلى إعطاء الفلاسفة الحق في تنوير الدولة والحاكمين فيما يتعلق بالأمور السياسية. وهذا الملحق أضيف إلى الطبعة الثانية التي ظهرت في سنة ١٧٩٦.

هـ- ضميعة تتناول: (١) الخلاف بين الأخلاق والسياسة؛ (٢) الاتفاق بين السياسة والأخلاق. وفي كلا الفصلين تأملات عامة في الفلسفة السياسية هي الأساس في هذا الكتاب.

وكان لكت أسلاف في وضع مشروعات للسلام الدائم، لكن كنت يتميز منهم بالخصائص التالية:

١- أنه لم يلجأ إلى العبارات المثيرة للإشفاق على الناس من ويلات الحرب، كما فعل كرومر وبن Penn والأب دي سان بيير، بل كان كلامه دائماً عقلانياً وريزياً.

٢- أنه لم يتعجل تحقيق السلام العالمي، بل رأى أننا أمام مرحلتين: الأولى هي تنظيم الأمم في هيئة دولية تتولى المحافظة على السلام- وهذا أمر ميسور التحقيق، وقد تحقق فعلاً للمرة الأولى في سنة ١٩١٩ بإنشاء عصبة الأمم، وللمرة الثانية في سنة ١٩٤٥ بإنشاء هيئة الأمم المتحدة التي لا تزال قائمة حتى اليوم. والمرحلة الثانية هي: السلام الدائم، وهو

von Leibniz und andere Mechanik in dieser Steitsache bedienet haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen. Königsberg 1746.

- Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt. Königsberg, Leipzig 1755.

- Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. Königsberg 1755.

- Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755 sten Jahres einen grossen Teil der Erde erschüttert hat. Königsberg 1756.

- Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam. Königsberg 1756.

- Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Königsberg 1763.

- Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. Königsberg 1763.

- Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Königsberg 1764.

- Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. Zur Beantwortung der Frage, welche die Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin auf des Jahr 1763 aufgegeben hat. Königsberg 1764

- Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. Königsberg 1766.

- De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Königsberg 1770.

- Kritik der reinen Vernunft. Riga 1781- 2. verb. Aufl. 1787.

- Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Riga 1783.

- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Riga 1785- 2. (verb.) Aufl. 1786

- Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Riga 1786.

- Kritik der praktischen Vernunft. Riga 1788.

- Kritik der Urteilskraft, Berlin, Libau 1790.

- Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der

مؤلفاته

نشرات كاملة

- Sämtliche Werke. Hg. von Karl Rosenkranz und Friedrich Wilhelm Schubert. 12 Bde. Leipzig (Voss) 1838- 1842

(Bd. 11, I: Briefe; Bd. 11 II: Immanuel Kant's Biographie, von Friedrich Wilhelm Schubert; Bd. 12: Geschichte der Kant'schen Philosophie, von Karl Rosenkranz).

- Gesammelte Schriften. Hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, (später:) von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 23 Bde. Berlin (Reimer), (später:) Berlin, Leipzig (de Gruyter) 1900- 1955.

(I. Abth. (Bd. 1- 9): Werke; 2. Abth. (Bd. 10- 13): Briefwechsel; 3. Abth. (Bd. 14- 23): Handschriftlicher Nachlass).

Vgl. Gerhard Lehmann, Zur Geschichte der Kant- Ausgabe 1896- 1955. In: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1946- 1956. Berlin 1956. S. 422- 434.

- Sämtliche Werke. Hg. von Karl Vorländer (u. a.). 10 Bde. Leipzig (Meiner) 1911- 1926 (Philosophische Bibliothek. 37- 52. 113. 126)

(Bd. 9, I u. II: Briefwechsel hg. von Otto Schöndörffer; Bd. 10, I: Vorländers Kantbiographie; Bd. 10 II: Kuhens Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft).

- Werke. In Gemeinschaft mit Hermann Cohen, Artur Buchenau, Otto Buek, Albert Görland, Ben Zion Kellermann, Otto Schöndörffer hg. von Ernst Cassirer. 11 Bde. Berlin (Cassirer) 1912- 1922.

(Bd. 9- 10: Briefe von und an Kant; Bd. 11 (Ergänzungsband): Kants Leben und Lehre, von Ernst Cassirer).

- Werke in sechs Bänden. Hg. von Wilhelm Weischedel. 6 Bde. Wiesbaden, (später:) Frankfurt a. M. (Insel- Verlag) 1956- 1964.

- Vorlesungen. Hg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin (Akademie- Verlag) 1961 ff.

المؤلفات والمحاضرات المفردة الرئيسية

- Gedanken von der wahren Schätzung der Lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, deren sich Herr

Nach handschriftlichen Vorlesungen. Hg. von Fr. Ch. Starke. Leipzig 1831.

- Vorlesungen über Metaphysik aus drei Semestern. Hg. von Max Heinze. Leipzig 1894 (Abhandlungen der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Phil.-hist. Classe. 14, 6).

- Eine Vorlesung über Ethik. Im Auftrage der Kantgesellschaft hg. von Paul Menzer. Berlin 1924.

- Die philosophischen Hauptvorlesungen. Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen zu Dohna-Wundlacken. Hg. von Arnold Kowalewski. München, Leipzig 1924.

- Opus postumum. Hg. von Artur Buchenau. 2 Bde. Berlin, Leipzig 1936-1938 (Als Einzelausg. und im Rahmen der Akademieausg. (Gesammelte Schriften. Bd. 21-22)

معاجم

- Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlass. Bearb. von Rudolf Eisler. Berlin 1930. VIII, 642 S. - Nachdruck. Hildesheim 1961 - Erneuter Nachdruck. 1964 (Olms Paperback. 2).

- Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Von Heinrich Ratke. Leipzig 1929. VI, 329 S. (Philosophische Bibliothek. 37 b).

مجلة جمعية کنت

- Kantstudien (später: Kant-Studien). Philosophische Zeitschrift. Hg. von Hans Vaihinger; (ab Bd. 7 (1902):) von Hans Vaihinger und Max Scheler; (ab Bd. 10 (1905):) von Hans Vaihinger und Bruno Bauch; (ab Bd. 22 (1918):) von Hans Vaihinger, Max Frickeisen-Köhler und Arthur Liebert; (ab Bd. 29 (1924):) von Paul Menzer und Arthur Liebert; (Bd. 39 (1934):) von Paul Menzer, Eduard Spranger und Martin Löpelmann; (ab Bd. 40 (1935):) von Hans Heyse; (ab Bd. 42 (1942/43):) von August Faust, Hans Heyse, Ferdinand Weinhandl, Gunther Lutz; (ab Bd. 45 (1953/54):) von Paul Menzer und Gottfried Martin

reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. Königsberg 1790.

- Über das radikale Böse in der menschlichen Natur. In: Berlinische Monatsschrift 1792- Einzelausg. 1792.

- Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Königsberg 1793 - 2. verm. Aufl. 1794.

- Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: Berlinische Monatsschrift 1793.

- Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Königsberg 1795- 2. verm. Aufl. 1796.

- Die Metaphysik der Sitten in zwei Teilen. (Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.) Königsberg 1797- 2. verm. Aufl. 1798.

- Von der Macht des Gemüts, durch den blossen Voratz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. Jena 1798

- Der Streit der Fakultäten. Königsberg 1798.

- Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst. Königsberg 1798- 2. verb. Aufl. 1800.

- Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. (Hg. von Gottlob Benjamin Jäsche) Königsberg 1800.

- Physische Geographie. (Hg. von Gottfried Vollmer.) 4 Bde. Mainz, Hamburg 1801- 1805 Andere Ausg. Hg. von Friedrich Theodor Rink. 2 Bde. Königsberg 1802.

- Über Pädagogik. Hg. von Friedrich Theodor Rink. Königsberg 1803.

- Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat. Hg. von Friedrich Theodor Rink. Königsberg 1804.

- Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. (Hg. von Karl Heinrich Ludwig Pölit.) Leipzig 1817.

- Vorlesungen über die Metaphysik. (Hg. von Karl Heinrich Ludwig Pölit.) Erfurt 1821.

- Anweisung zur Menschen- und Weltkenntnis. Nach Vorlesungen im Winterhalbjahre von 1790- 1791. Hg. von Fr. Ch. Starke. Leipzig 1831.

- Menschenkunde oder philosophische Anthropologie.

Persönlichkeit als Einführung in das Werk. München 1905. XI, 786 S.- 5. Aufl. 1938. XI 805 S.

- Külpe, Oswald: Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung. Leipzig 1907 VI, 153 S. (Aus Natur und Geisteswelt. 146)

- Bauch, Bruno: Immanuel Kant. Leipzig 1911. 207 S. (Sammlung Götschen 536. Geschichte der Philosophie. 5)- 4. verb. Aufl. Berlin 1933.

- Bauch, Bruno: Immanuel Kant. Berlin, Leipzig 1917. XIII, 475 S. - 3. Verm. Aufl. 1923. XII, 482 S. (Geschichte der Philosophie. 7).

- Cassirer, Ernst: Kants Leben und Lehre. Berlin 1918 XI, 449 S. (Immanuel Kants Werke. Bd. 11)

- Reininger, Robert: Kant. Seine Anhänger und seine Gegner. München 1923. 313 S. (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. 27/28).

- Messer, August: Immanuel Kants Leben und Philosophie. Stuttgart 1924 VIII, 335 S.

- Vorländer, Karl: Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. 2 Bde. Leipzig 1924. XII, 430; VI, 404 S.

- Kayser, Rudolf: Kant. Wien 1935. 289 S.

- Jaspers, Karl: Kant. In: Jaspers, Die großen Philosophen. Bd. 1. München 1957. S. 397- 616- Wiederabdruck in: Jaspers, Plato- Augustin- Kant. Drei Gründer des Philosophierens. München 1961. S. 179- 398.

دراسات فلسفه

- Fischer, Kuno: Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie. 2 Bde. Mannheim 1860. XXXIII, 595; XXXI, 680 S. (Fischer, Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 3. 4)- 4. neubearb. Aufl.: Immanuel Kant und seine Lehre. Teil 1: Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie. Teil 2: Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik. Heidelberg 1898- 1899. XX, 620; XVI, 640 S. (Fischer, Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 4. 5)- 6. Aufl. 1928- 1957. XX, 669; XVIII, 645 S.

Vgl. zu den ersten Aufl.: Adolf Trendelenburg, Kuno Fischer und sein Kant. Eine Entgegnung. Leipzig 1869. 40 S.

- Simmel, Georg: Kant Sechzehn Vorlesungen. Leipzig

(ab Bd. 53 (1961/62):) von Gottfried Martin. Bd. 1 ff. Berlin, (ab Bd. 42 (1942/43):) Leipzig, (ab Bd. 45 (1953/54):) Köln 1897 - ffd.

Neudrucke verschiedener älterer Bände. Würzburg 1958 ff.

مؤلفات عن حياته

- Kant- Bildnisse. Mit Unterstützung der Stadt Königsberg hg. von der Königsberger Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft. Bearb. von Karl Heinz Clasen. Königsberg 1924. 30 S., 20 Taf.

- Vorländer, Karl: Die ältesten Kant- Biographien. Eine kritische Studie. Berlin 1918. 48 S. (Kantstudien. Ergänzungshefte. 41).

- Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen Jachmann, Borowski, Wasianski. (1804.) Hg. von Alfons Hoffmann. Halle 1902. XIV, 442 S.- 2. Aufl. 1907. XXVIII, 407 S.

- Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und A. Ch. Wasianski. (1804.) Hg. von Felix Gross. Berlin 1912 VIII, 306 S. (Deutsche Bibliothek).

- Vorländer, Karl: Immanuel Kants Leben. Leipzig 1911. XI, 223 S. (Philosophische Bibliothek. 126).

- Röhrdanz, Günther: Die Stellung Kants in Und zu der Press seiner Zeit. München 1936. 144 S. (Zeitung und Leben 29).

- Stavenhagen, Kurt: Kant und Königsberg. Göttingen 1949. 104 S., 10 Taf.

- Immanuel Kants Letzte Ehrung. Aktenmässige Darstellung von Arthur Warda. Königsberg 1924. 38 S.

عروض عامة لمذهب كنت

- Kronenberg, Moritz: Kant. Sein Leben und seine Lehre. München 1897. 312 S.- 6 Aufl. 1922. X, 331 S.

- Paulsen, Friedrich: Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1899. XVI, 407 S. (Frommanns Klassiker der Philosophie. 7) - 8. Aufl 1924. XXIV, 412 S.

- Chamberlain, Houston Stewart: Immanuel Kant. Die

tische Interpretation der Hauptschriften. Heidelberg 1963. 388 S.

مجموع مقالات

- Zur Erinnerung an Immanuel Kant. Abhandlungen aus Anlass der hundertsten Wiederkehr des Tages seines Todes. Hg. von der Universität Königsberg. Halle 1904. 374 S.
- Jubiläums-Heft zur Feier der Wiederkehr des 200. Geburtstages von Immanuel Kant. Mit Unterstützung der Kant-Gesellschaft hg. von Max Frischeisen-Köhler und Arthur Liebert. Berlin 1924. XX, 349 S. (Kant-Studien. 29, 1/2).
- Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages. Hg. von der Albertus-Universität in Königsberg i. Pr. Redaktion: Albert Goedeckemeyer. Leipzig 1924. 270 S.
- Immanuel Kant zum Gedächtnis. Hg. von Paul Feldkeller. Darmstadt 1924. 480 S. (Reichs Philosophischer Almanach auf das Jahr 1924)
- Kant-Festschrift. Zu Kants 200. Geburtstag. Im Auftrag der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie hg. von Friedrich Ehrh. von Wieser, Leopold Wenger, Peter Klein. Berlin-Grunewald 1924 S. 161-461 (Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophien. 17, 3)
- The heritage of Kant. Ed. by George Tapley Whitney and David F. Bowers. Princeton 1939. X, 426 S. - Nachdruck. New York 1962.
- A. symposium on Kant. New Orleans 1945. 165 S. (Tulane studies in philosophy. 3)

شرح علی بعض مؤلفات

- Vaihinger, Hans: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 2 Bde. Stuttgart 1881-1892. XVI, 507; VIII, 563 S.-2. Aufl. Hg. von Raymund Schmidt. 1922.
- Cohen, Hermann: Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1907. IX, 233 S. (Philosophische Bibliothek. 113).
- Smith, Norman Kemp: A commentary to Kant's «Critique of pure reason». London 1918. LXI, 615 S.-2. erw. Aufl. 1923. LXI, 651 S. - Nachdruck. New York 1962.

1905. 181 S.-4. erw. Aufl. München, Leipzig 1918. 212 S.

- Riehl, Alois: Die kritische Philosophie Kants. In: Riehl, Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System. Bd. 1-2- Aufl. Leipzig 1908. S. 249-584.
- Cassirer, Ernst: Die kritische Philosophie. In: Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. 2. 2. Aufl. Berlin 1911. S. 583-762.
- Kroner, Richard: Kants Weltanschauung. Tübingen 1914. 91 S.
- Döring, Woldemar Oskar: Das Lebenswerk Immanuel Kants. Vorlesungen. Lübeck 1916. VII, 197 S.-Neue Ausg. Hamburg 1947. 205 S.
- Marcus, Ernst: Kants Weltgebäude. Eine gemeinverständliche Darstellung in Vorträgen. München 1917. 264 S.-2. verb. und verm. Aufl. 1920 270 S.
- Kroner, Richard: Von Kant bis Hegel. Bd. 1. Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie. Tübingen 1921. XIX, 612 S.
- Dühnemann, Eugen: Kant. 2 Bde München 1923-1924. XI, 558; VII 719 S.
- Rickert, Heinrich: Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch. Tübingen 1924. XI, 214 S.
- Boutroux, Emile: La philosophie de Kant. Cours. Paris 1926. 376 S. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- Kynast, Reinhard: Kant. Sein System als Theorie des Kulturbewußtseins. München 1928. XI, 229 S.
- Litt, Theodor: Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt. Leipzig 1930. VIII, 291 S.-2. verb. Aufl. 1949. 270 S.
- Knittermeyer, Hinrich: Immanuel Kant. Vorlesungen zur Einführung in die kritische Philosophie. Bremen 1939. 160 S. (Abhandlungen und Vorträge hg. von der Bremer Wissenschaftlichen Gesellschaft. 12, 4)
- Goldmann, Lucien: Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants. Studien zur Geschichte der Dialektik. Zürich 1945. 247 S.
- Zocher, Rudolf: Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität. Erlangen 1959. 163 S. (Erlanger Forschungen. A, 11).
- Delekat, Friedrich: Immanuel Kant. Historisch-Kri-

مراجع

- B. Erdmann: Martin Knutzen and seine Zeit, 1876
- M. von Biéma: Martin Knutzen. Paris, 1908.

كوزان

Victor Cousin

فيلسوف اصطفاثي فرنسي، ومحقق نصوص يونانية فلسفية.

ولد في باريس في ٢٨ نوفمبر سنة ١٧٩٢. وتعلم في ليسيه شارلمان، ودخل مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨١١، حيث تأثر ببيير لاروميجير Laromiguière الذي وجهه إلى فلسفة لوك وكوندياك. لكنه ما لبث أن انصرف عنها إلى راويه-كولار P.P. Royer - Collard ، الذي كان متحمساً للفلسفة الاسكتلندية؛ ثم إلى مين دي بيران.

وقام بالتدريس في مدرسة المعلمين العليا، ثم صار مساعداً لراويه كولار في كلية الآداب بجامعة باريس في عام ١٨١٥-١٨١٦.

وسافر إلى ألمانيا لدراسة الفلسفة الألمانية المعاصرة، والتقى بهيجل وانعقدت بينهما صلة وثيقة، كما تعرّف إلى شلنجر وياكوب، وذلك في عامي ١٨١٧-١٨١٨.

ولما اغتيل دوق دل بري Duc de Berry وحدث رد فعل في فرنسا ضد النزعة الليبرالية، وكان كوزان من أنصارها، فصل من وظيفته مساعداً في كلية الآداب، في سنة ١٨٢٠؛ كذلك أغلقت مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨٢٢.

ولما زار ألمانيا للمرة الثانية في عامي ١٨٢٤-١٨٢٥ قضى عليه في درسدن بتهمة سياسية وسجن لمدة ستة أشهر تقريباً.

وفي هذه الفترة التي حرم فيها من مناصبه، أتم نشر مؤلفات برقلس (١٨٢٠-١٨٢٣) ومؤلفات ديكار (١٨٢٤-١٨٢٦)، وبدأ ترجمة لمحاورات أفلاطون (١٨٢٢-١٨٤٠).

وفي سنة ١٨٢٨ أعيد له منصبه في جامعة باريس، وألقى محاضرات في الفلسفة حظيت بنجاح شعبي هائل،

- Cornelius, Hans: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Erlangen 1926. VIII, 152 S.

كنوتسن

Martin Knutzen

فيلسوف ألماني، كان أستاذاً لكتب.

ولد في كينجسبرج في ١٤ ديسمبر سنة ١٧١٣، وتوفي في كينجسبرج في ٢٩ يناير سنة ١٧٥١.

وحاصر أستاذاً للمنطق وما بعد الطبيعة في جامعة كينجسبرج سنة ١٧٣٤، ثم أستاذاً لفلسفة الطبيعة والرياضيات في نفس الجامعة. ومؤلفاته تتسم بالتنوع والاصطفاء. وكان من بين تلاميذه كتب، الذي كان يقدره كثيراً كأستاذ. وكان رياضياً وفلكياً كما كان فيلسوفاً، وتأثر خصوصاً بـيونتن وفولف. وهو الذي أثار في كتب الاهتمام بالمعلم كما وضعه نيوتن.

وفي الفلسفة تأثر بليبتس وفولف، لكنه كان مع ذلك مفكراً مستقل الرأي. فقد اطرح نظرية الانسجام الأزلي التي قال بها ليبنتس، وأخذ بنظرية العلية الفاعلية. وتأثيره في كتب إنما كان في الفترة قبل النقدية من تطور فكر كتب.

أما في الدين فكان كنوتسن يميل إلى نزعة التقوى Pietismus. لكن بتأثير فولف عدل كثيراً في رفض اللاهوت الفلسفي أو الطبيعي، الذي كان، أعني هذا الرفض، من الخصائص المميزة لحركة التقوى. وبالجملية فقد حاول المزج بين الروحية التقوية وبين النزعة العقلية عند فولف. وهذا يتجلى في كتابه «برهان فلسفي على حقيقة الدين المسيحي» (سنة ١٧٤٠).

مؤلفاته

- Philosophischer Beweis von der Wahrheit der Christlichen Religion, 1740.

«برهان فلسفي على حقيقة الدين المسيحي».

- Elementa philosophiae rationalis. 1747

«عناصر الفلسفة العقلية»

- Systema cousarum efficientium. 1749.

لبلاغته ووضوح عبارته.

والجميل، والخبره (سنة ١٨٥٣) قال إن هذه المشاكل تتوحد في كلّ يشمل ما هو صحيح في الاحساس (لوك)، وفي العقل (أفلاطون)، وفي القلب (لكنه لم يذكر فيلسوفاً للقلب). وأجزاء النفس الثلاثة هذه ليست مستقلة بعضها عن بعض: إذ العقل يحتاج إلى الاحساس والقلب؛ والاحساس يحتاج إلى العقل والقلب؛ والقلب يحتاج إلى العقل والاحساس.

أما نزعتة الاصطفائية فتجلى في قوله إن المذاهب الفلسفية المختلفة: الحسّية، والثالية، والشك، والتصوف ما هي إلاّ أوجه متعددة لحقيقة واحدة.

وفي علم الجمال كان كوزان يعتقد في الجمال المطلق. وكان مثله الأعلى في الأعمال الفنية هو تمثال أبولون الموجود في جناح التقدير (في القاتيكان). ومن رايه أن الفن ليس محاكاة للطبيعة، ولا دعوة أخلاقية، بل هو «رؤية للامتزاج». وعلى الرغم من أن كل الفنون تستخدم المادة، فإنها تشيع فيها «طابعاً مسترسراً يخاطب الخيال والروح، ويحررها من الواقع، ويسمو بهما - طوعاً أو كرهاً - إلى مناطق مجهولة». وهذه المناطق المجهولة هي عالم الله، عالم المثل الأعلى. وقد تأثر، في نظراته الجمالية، بفنكلمن Winckelmann الذي كان هو الآخر يعتقد أن أبولون بلقيدير هو ذروة الجمال المثالي كله.

لكنه مع ذلك دعا إلى غدم المبالغة في مثالية الأثر الفني، لأن أعمال الفن تخاطب الحواس كما تخاطب القلوب. والمثل الأعلى ينبغي أن يقدم لنا في شكل محسوس، وأن يَسر مشاعرنا. ومن ثم انتهى إلى القول بأن الشعر هو أعلى الفنون كلها، لأن قوة الكلمات من شأنها أن تنعش الصور والمشاعر والأفكار في نفس الوقت. ولهذا كان الشعر مزيجاً من الملكات الانسانية كلها.

مؤلفاته الرئيسية

- De la Métaphysique d'Aristote, 1835.
- Cours de philosophie professé... pendant l'année 1818... sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien, 1836.
- Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIII^e siècle, 4 vols. 1839- 42.
- Des Pensées de Pascal, 1843.
- Leçon sur la philosophie de Kant, 1844.

وقامت ثورة يوليو في سنة ١٨٣٠ وجاءت ملكية لوي فيليب، وكانت مبادئها تتلام مع اتجاهه السياسي، فلفي الخطوة والنجاح. وأصبح عضواً في مجلس التعليم في سنة ١٨٣٠، وفي الأكاديمية الفرنسية في سنة ١٨٣١، وفي أكاديمية العلوم الأخلاقية (الانسانية) والسياسية في سنة ١٨٣٢، وعضواً في مجلس الشيوخ الفرنسي (١٨٣٢) ومديراً لمدرسة المعلمين العليا (١٨٣٤)، ثم صار وزيراً للمعارف في حكومة أدولف تيير Thiers في سنة ١٨٤٠. ولما قام جيزو Guizot بإصلاح كبير في التعليم الابتدائي (سنة ١٨٣٣) استلهم أفكار كوزان، وهو الذي وضع المذكرة التي قدمها جيزو.

ولما سقطت حكومة لوي فيليب في سنة ١٨٤٨ اعتزل كوزان الحياة العامة، وتفرغ للدراسات الفلسفية، ونشر محاضراته، وتحقيق مؤلفات أبيلاز (سنة ١٨٤٩ - ١٨٥٩) وكان قد نشر مؤلفات مين دي بيران (سنة ١٨٤١) ومؤلفات أبيلاز غير المنشورة (سنة ١٨٣٦)؛ وتنايع دراساته عن الشهيرات في القرن السابع عشر: «جاكولين بسكال» (سنة ١٨٤٥)؛ «مدام دي لونجفيل» (سنة ١٨٥٣)؛ «مدام دي سابليه Sablé» (١٨٥٤) و«مدام دي شفريرز و«مدام دي هوتفور» (سنة ١٨٥٦).

وتوفي في مدينة كان Cannes (الكوت دازور) في ١٣ يناير سنة ١٨٩٧.

فلسفته

انجبه كوزان إلى نزعة اصطفاية eclectisme بين المذاهب والآراء الفلسفية: إذ أراد الجمع بين التجريبية الحسّية في نظرية المعرفة، وبين الروحية في الدين، لأن الحسّية وحدها تؤدّي إلى الاتحاد والمادية، وكلاهما لا يستطيع أن يعطي الإنسان المبادئ الثابتة التي يمكن أن ترشده في حياته.

وتأثر كوزان بمنهج الاستبطان عند مين دي بيران.

وفي تحليله لوقائع الشعور انتهى كوزان إلى القول بأن الشعور يتضمن عنصرين ضروريين أو لا شخصيين هما: الاحساس والعقل، وعنصرهما ممكناً عارضاً أو شخصياً وفردياً هو: الإرادة. ووفقاً لهذا التقسيم الثلاثي للملكات النفس، قسم المشاكل الفلسفية إلى ثلاثة أنواع: مشاكل الحق، مشاكل الجميل، مشاكل الخير. وفي كتابه: «في الحق،

ولا نعرف تاريخ ميلاده، ولا تاريخ وفاته على وجه التحديد. ولهذا اختلف الباحثون في تقدير تاريخ وفاته: فجعله نلينو حوالي سنة ٢٦٠هـ (٨٧٣م)، وماسينيون بحده سنة ٢٤٦هـ (٨٦٠م)، والشيوخ مصطفى عبد الرازق بنهاية سنة ٢٥٢هـ (٨٦٤م) على أساس أن الجاحظ التوفي سنة ٢٥٥هـ يتكلم عن الكندي على أنه متوفى، لكننا لا نعرف متى توفي الجاحظ على وجه التدقيق. وربما كان أرجح الآراء ما ذكره نلينو وأبيد بروكلمن وهو سنة ٢٦٠هـ (٨٧٣م).

وحظي الكندي بالشهرة في عهد خلافة المأمون (١٩٨-٢١٨هـ = ٨١٣-٨٣٣م)، حتى إن المعتصم اتخذه معلماً لابنه أحمد، وسهلي الكندي إلى أحد هذا عدة رسائل. ومن ثم يمكن أن نفترض أن الكندي ولد حوالي سنة ١٨٠هـ (٧٩٦م) في البصرة، حيث كان لوالده ضياع، كما يقول ابن جلدج (ص ٧٣)، أو في الكوفة بحسب ما يقول ابن نباتة (دسرح الميرون في شرح رسالة ابن زيدون، ص ١٢٣). وهذا أرجح لأن أباه كان والياً على الكوفة.

ثم ذهب إلى بغداد لإتمام دراسته الفلسفية والعلمية. ويفترض أنه غشي أوساط الترجمين من اليونانية والسريانية إلى العربية، خصوصاً يحيى بن البطريق وابن ناعمة الحمصي.

ولما صار معلماً لأحمد، ابن الخليفة المعتصم بالله (تولى الخلافة من سنة ٢١٨هـ حتى سنة ٢٢٧هـ) صار مرموق المكانة، مما جعله هدفاً للحاسدين. وتآمر ضده محمود وأحمد ابنا موسى بن شاذل، لدى الخليفة المتوكل (٢٣٢-٢٤٧هـ)، فأمر المتوكل بضرب الكندي وسمح لابني شاذل بالاستيلاء على مكتبة الكندي. لكن ظروفًا غير عادية مكنت الكندي من استردادها.

مؤلفاته

ألف الكندي عدداً هائلاً من الرسائل في مختلف فروع علوم الأوائل: الفلسفة، علم النفس، الطب، الهندسة، الفلك، الموسيقى، التنجيم، الجدول الديني، السياسة. وقد أورد كل من ابن النديم والقفطي وابن أبي أصيبعة ثبوتاً بأسباب مؤلفاته. وأقدمها هو ما أورده ابن النديم في «الفهرست» (ص ٢٥٥-٢٦١، نشرة فلوجل، ليطسك سنة ١٨٧١)، ويشتمل على ٢٤١ عنواناً، مصنفة كما يلي:

- Abélard: Ouvrages inédits, 1836;
- Abélard: Opera, 2 vols. 1849- 59
- Jacqueline Pascal, 1845.
- Madame de Longueville, 1853.
- Madame de Sablé, 1854.
- Madame de Chevreuse et Madame de Hautefort, 1856.

مراجع

- J. Barthélemy - Saint- Hilaire: M. Victor Cousin, sa vie et sa Correspondance, 3 vols., 1895.
- Paul Janet: Victor Cousin et son œuvre, 1885.
- H. J. Ody: Victor Cousin: ein Lebensbild, 1953.

الكندي فيلسوف العرب

أول ثمرة من ثمار انتقال الفلسفة وعلوم الأوائل اليونانية إلى العالم العربي هي: أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، الملقب بفيلسوف العرب، وهو لقب قديم، يذكره ابن النديم في «الفهرست» (ألفه ابن النديم في سنة ٣٧٧هـ = ٩٨٧م)، فيقول: «يسمى فيلسوف العرب» (ص ٢٥٠-٢٢٢، نشرة فلوجل). ويلد لأصحاب السير أن يذكروا نسبة الطويل حتى يصل إلى يعرب بن قحطان، وربما كان ذلك ليؤكدوا أنه من أصل عربي صريح لا شك فيه^(١). وكان أبوه أميراً على الكوفة، ولده عليها الخليفة المهدي (خلافته ١٥٨-١٦٩هـ) ثم هارون الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ).

(١) راجع عن حياته: (أ) ابن النديم: «الفهرست» ص ٢٥٥-٢٦١. نشرة فلوجل، ليطسك، سنة ١٨٧٢.

(ب) صاعد الاندلسي: «طبقات الأمم» ص ٥١-٥٢، طبعة شينوا، بيروت، ١٩١٢.

(ج) القفطي: «آثار العلماء بأخبار الحكماء» ص ٣٦٦-٣٧٨، نشرة بيروت سنة ١٩٠٣.

(د) ابن أبي أصيبعة: «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» ج ١ ص ٢٠٩-٢١٤، القاهرة سنة ١٨٨٢.

(هـ) ابن جلدج: «طبقات الأخاء والحكماء» ص ٧٣-٧٤، القاهرة سنة ١٩٥٥.

(و) البهقي: «هتمة صوان الحكمة» ص ٤١، دمشق سنة ١٩٤٦.

(ز) أبو سليمان التليفي السجستاني: «صوان الحكمة»، تحقيق عبد الرحمن بنوي، طهران سنة ١٩٧٤.

الذي هو بالمجاز. مخطوط أياصوفيا رقم ٤٨٣٢ ورقة ٥٥ب.

(٨) رسالة في القول في النفس، المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة. مخطوط في المتحف البريطاني برقم ٦٠٦٩ شرقي ورقة ٩ ب - ١١٢؛ والتبوية بدار الكتب المصرية رقم ٥٥٥ ص ٦٣ - ٧٦.

(٩) كتاب الحسوف، مخطوط ليدن رقم ٢٠٧٤
(١٠) رسالة في أنه (توجد) جواهر، لا أجسام، مخطوط أياصوفيا ٤٨٣٢ ورقة ٣٤
(١١) رسالة في مائة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له، وما الذي يقال لا نهاية له. مخطوط أياصوفيا رقم ٤٨٣٢ ورقة ٥٥ - ٥٥ب

(١٢) كلام في النفس، مختصر وجيز، المخطوط نفسه ورقة ٣٤

(١٣) رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، المخطوط نفسه ورقة ٢٤ - ٢٧ب.

(١٤) كتاب في الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، المخطوط نفسه ورقة ٣٥ - ٣٩

(١٥) رسالة في ماهية النوم والرؤيا، المخطوط نفسه ورقة ٩ - ١١

(١٦) رسالة إلى أحمد بن محمد الخراساني في ايضاح تناهي جزم العالم، المخطوط نفسه ورقة ١٣ - ١٤.

وقد نشر هذه الرسائل البيهقي، وم جويدي، وترتر، وفورلاني، وعبد الهادي أبو ريده، وقمنا نحن بنشر رقمي ٤، ١٣ في كتابنا «رسائل فلسفية»، وستقوم بنشر سائر الرسائل لأن النشرات السابقة بمعزل كلها عن التحقيق النقدي، وستقوم بالتصحيح فيما نوره عنها دون حاجة إلى التنبيه على ذلك في كل موضع.

فلسفته

-١-

تمهيدات

أثبتنا^(١) بالأدلة القاطعة أن الكندي لم يكن يعرف

(١) راجع كتابنا: «دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي» ص ١٦٨ - ١٨٨. ط ٢، القاهرة، سنة ١٩٦٧. وكتابنا بالفرنسية La Transmission de la philosophie gréco-... pp. 26 - 32

(أ) في الفلسفة ٢٢ عنواناً؛

(ب) في المنطق ٢٠ عنواناً؛

(ج) في الكريات ٨ عنوانات؛

(د) في الموسيقى ٧؛

(هـ) في علم النجوم ١٩؛

(و) في الهندسة ٢٣؛

(ز) في الفلك ١٦؛

(ح) في الطب ٢٢؛

(ط) في أحكام النجوم ١٠؛

(ي) في الجدل ١٧؛

(يا) في علم النفس ٥؛

(يب) في السياسة ١٢؛

(يج) الاحداثيات (العلل) ١٤؛

(يد) الإبعاديات (الأبعاد) ٨؛

(يه) التقديمات ٥؛

بن الأنواعيات (أنواع الأشياء الخ) ومتنوعات متفرقة ٣٣.

فالمجموع عند ابن التديم ٢٤١ عنواناً؛ وعند القفطي ٢٢٨؛ وعند ابن أبي أصيبعة ٢٨١.

ولنكتف بذكر ما لا يزال موجوداً منها حتى اليوم، ونقتصر على ما يدخل في ميدان الفلسفة بالمعنى المحدود:

(١) كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، مخطوط أياصوفيا رقم ٤٨٣٢ (ورقة ٤٤٣ - ٥٣).

(٢) رسالة إلى أحمد بن المعتصم في الابانة عن مسجود الجرم الأقصى وطاعته لله. المخطوط نفسه ورقة ١٣٢ - ٣٤ب.

(٣) رسالة في حدود الأشياء ورسومها، المخطوط نفسه ورقة ٥٣ب - ٥٤ب.

(٤) رسالة في العقل، المخطوط نفسه ورقة ٢٢ب - ٢٣

(٥) رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة، المخطوط نفسه ورقة ٢٨ - ٣١.

(٦) رسالة إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جزم العالم، المخطوط نفسه ورقة ٥ - ٦ أ، ٦ - ٦ب، ومخطوط تهران، مجلس، ج ٢، ٦٣٤.

(٧) رسالة في الفعل الحق الأول التام والفاعل الناقص

كانت أجساماً ولا أجساماً؛ وما لا أجسام <هي>: إما جواهر، وإما أعراض؛ وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض، وكانت النفس جوهرًا لاجسماً، فإنه إذا عرف ذاته، عرف الجسم بأعراضه، والعرض الأول والجوهر الذي هو لا جسم، فإذا علم ذلك جميعاً، فقد علم الكل؛ ولهذا العلة سمي الحكماء الإنسان: العالم الأصغر.

وهذا التعريف يقوم على القول المشهور: «أعرف نفسك بنفسك»، مأخوذاً بمعنى غنوصي مما يجعله يرجع إلى القرون الثاني والثالث والرابع بعد الميلاد. والكندي في موضع آخر («الرسائل» ج ١ ص ٢٦٠ ص ٧-٨) يورد هذه النظرية بالتفصيل، وهي التي تقول إن الإنسان في نظر الفلاسفة القدماء، عالم صغير، لأن فيه توجد كل القوى الموجودة في الكل.

٦) والتعريف الأخير للفلسفة هو بحسب جوهرها الخاص: «الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية: آلياتها ومبادئها وعلمها، بقدر طاقة الإنسان».

وهذا التعريف شبيه بما ورد في المقدمات للشروح الاسكندرانية، وبما أورده أرسطو (في كتاب «ما بعد الطبيعة» م ألفا الكبرى، ص ٩٨٢ أ ص ٧-٢٢).

وقد أورد الكندي هذه التعريفات الستة دون أن يرجع أحدها^(١).

(١) يورد أبو الفرج بن الطيب في كتابه «تفسير كتاب إسحاق بن فرغوريوس» (طبع بيروت سنة ١٩٧٥ ص ١٧-١٨) الحدود الستة ويقول إن «ثلاثة منها (منقولة) عن ميثاغورس، وثان عن أفلاطون، واحد عن أرسطو، والحد الأول هو أن الفلسفة هي «علم جميع الأشياء الموجودة بما هي موجودة»، والثاني هو أن «الفلسفة هي علم الأمور الإلهية والانسانية»؛ وأخذ الثالث هو أن «الفلسفة هي إتيار الحكمة - وهذه الحدود الثلاثة هي لميثاغورس».

والحد الرابع هو أن «الفلسفة هي معادة الموت، أعني إتيار الموت». والحد الخامس هو أن الفلسفة هي «الشيء ما تعلّى بحسب الطاقة الإنسانية في علم الحق وفعل الخير». وهذه الحدود هما لأفلاطون.

وأخذ السادس هو أن الفلسفة هي «صناعة الصنائع وعلم العلوم». وهو الذي حدثنا به أرسطو في المقالة الأولى من كتابه «ما بعد الطبيعة».

وهكذا نجد أن الطيب يذكر هذه الحدود الستة للفلسفة بسوية إلى أصحابها، مما يدل على أنه عمل ذلك عن مصدر سرى مباشرة. أما الكندي فلم يسبها إلى أصحابها: ميثاغورس وأفلاطون وأرسطو، مما جعل البعض يتوهم أنها من عمله.

اليونانية. وإنما كان يعتمد على الترجمات التي تمت من السريانية أو اليونانية إلى العربية. ومن مراجعة هذه الترجمات، التي نشرنا معظمها، يتبين لنا أن مصطلحاته قد أخذها كلها من هذه الترجمات نفسها. أما عن إصلاحه لبعض الترجمات (مثل ترجمة «أولوجيا» التي قام بها ابن ناعمة الحمصي) فدوره لا يتعدى إصلاح الأسلوب العربي.

١- تعريفه للفلسفة

في رسالته في «حدود الأشياء ورسومها»، أورد الكندي ستة تعريفات للفلسفة، هي:

١- تعريف بحسب الاشتقاق: الفلسفة هي «حب الحكمة، لأن «فيلسوف» هو مرب من «فيلاء» وهي «محب» ومن «سوفيا» وهي الحكمة».

٢- تعريف بحسب تأثيرها: «إن الفلسفة هي الشبهة بأفعال الله تعالى، بقدر طاقة الإنسان أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة».

وهو تعريف يرجع إلى أفلاطون («ثيثاتوس» ص ١٧٦ ب) ويرد في المقدمات الفلسفية إلى بعض شروح الشراح الاسكندرانيين في القرنين الخامس والسادس، مثل شرح أمونيوس على «مدخل» فرغوريوس (Comms. in Aristot., IV,3).

٣) تعريف للفلسفة «من جهة غايتها»: الفلسفة هي «العناية بالموت؛ والموت عندهم موتان: طبيعي، وهو ترك النفس استعمال البدن؛ والثاني: إماتة الشهوات. وهذا هو الموت الذي قصدوا إليه، لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء: اللذة شر. فباضطرار أنه إذا كان للنفس استعمالان: أحدهما جسدي والآخر عقلي، كان مما سعى الناس لذّة ما يعرض في الاحساس، لأن التشاغل بالذات الجسدية تركّ لاستعمال العقل».

وهذا التعريف مأخوذ هو الآخر عن أفلاطون (فيدون ٦٤ أ).

٤) تعريف من جهة العلة: «صناعة الصناعات، وحكمة الحكم».

٥) تعريف آخر: «الفلسفة معرفة الإنسان نفسه؛ وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور. مثلاً أقول: إن الأشياء إذا

ب- معرفته بتاريخ الفلسفة

أشرف موضوع.

وبعد أن يحدد دور ومكانة الفلسفة الأولى على نحو ما قال أرسطو (وما بعد الطبيعة؛ مقالة ألفا الكبرى ف ٢ ص ٩٨٢ أ س ١٩-٨؛ ألفا الصغرى ١ ص ٩٩٣ ب ١٩-٢٣) يتوّه الكندي بما علينا من دين نحو الأقدمين، الذين كانوا يتكلمون لغة غير لغتنا؛ وعلى الرغم من أنهم لم يبلغوا من الحقيقة إلّا مقداراً جزئياً، فإن ما حصلوه، مضافاً إلى ما حصله غيرهم، يكون قدراً لا بأس به من الحقيقة. وعلينا أن نشكرهم أنهم مكّنونا من المشاركة في ثمار تأملاتهم، وسهلوا لنا الفحص عن المشاكل. ويشيرها هنا إلى ما قاله أرسطو، وإن كان يتجاوز في فهمه نص ما أورده أرسطو. على كل حال، يريد الكندي أن يعبر عن عرفانه لأولئك الذين نطقوا بالحق، إلى أية ملة أو جنس انتسبوا. ذلك لأن من يطلب الحقيقة فعليه أن يتشدها أين وجدها. وهذه المناسبة يهاجم رجال الدين الذين يتجرون في الدين وهم من الدين براء، ولا يظهرون غيرة على الدين إلّا للدفاع عن مناصبهم الزائفة التي لم يشغلوها عن استحقاق (والرسائل ج ١، ص ١٠٤). لأنه، كما لاحظ، لا دين لمن يقاوم العلم بالأشياء كما هي. ذلك أن العلم بحقائق الأشياء كما هي تشمل العلم الإلهي، وعلم التوحيد، وعلم الفضائل، وبالجملّة: علم كل ما هو نافع. والعلم بهذه الأمور يوصي به الرسل الصادقون الذين بعث الله بهم، لأن هؤلاء يقررون الوهية الله وحده، والسعي نحو الفضائل وتجنب الرذائل. وإلحاحه في توكيد هذا الأمر يدل على أنه إنما يتوجه إلى أعداء للفلسفة اليونانية من بين رجال الدين أو المتكلمين المعاصرين له. وربما كانوا أهل السنة والحنابلة الذين انتصروا في خلافة المتوكل (٢٣٢-٢٤٧هـ = ٨٤٧-٨٦١م).

ويقرر الكندي ألا يحفل باعتراضاتهم، لأن ما يهيمه هو أن يقتاد الجنس البشري إلى الكمال (والرسائل ج ١ ص ١٠٣). يقول: ينبغي ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المتأبينة.

وبعد أن بين ضرورة الاشتغال بالفلسفة الأولى، راح يتناول مسائلها.

أ) موضوع الفلسفة الأولى ومنهجها

ولبيان موضوع الفلسفة الأولى يميز الكندي بين نوعين

كما ورد لنا من رسائل الكندي تبين لنا أن معرفته بالفلسفة اليونانية اقتصرته على أرسطو، وألّت إلماً ضئيلاً بفلسفة أفلاطون، وشملت فلسفة أفلوطين لكن بوصفها فلسفة لأرسطو. فقد كرّس رسالة صنف فيها مؤلفات أرسطو، وذكر موضوعاتها بطريقة موجزة جداً. ونراه يذكر أفلاطون في رسالته المختصرة عن النفس، كما أن له رسالة في إيضاح الأعداد المذكورة في محاوره «السياسة» (المعروفة خطأ باسم «الجمهورية») لكن يبدو أن معرفته بمحاورات أفلاطون كانت ضئيلة للغاية، رغم أن محاورات «طيمائوس» و«السياسة» و«النوميس» كانت قد ترجمت إلى العربية. أما معرفته بأفلوطين فمن خلال كتاب «أثولوجيا أرسطوطاليس» الذي هو خلاصة موسعة للتساعات الثلاثة الأخيرة (٤-٦) من «تساعات» أفلوطين، لكنها لم تعرف في العالم العربي إلّا منحوالة لأرسطو.

الكندي متأثر إذن بأرسطو، دون غيره من الفلاسفة اليونانيين، كل التأثر، إلى حد أننا نستطيع أن نرد جماع آرائه وعروضه المذهبية إلى أصولها المباشرة في مؤلفات أرسطو، أحياناً بحرفها، وأحياناً على سبيل التلخيص، أو الشرح، أو التبسيط.

٢

ما بعد الطبيعة

ونأخذ الآن في بيان أجزاء فلسفة الكندي، ونبدأ بما بعد الطبيعة، أو الفلسفة الأولى:

يقول الكندي إن الفلسفة الأولى هي أثبل أجزاء الفلسفة. ذلك أنها علم بالحق الأول، الذي هو علّة كل حق. ولهذا فإن الفيلسوف الكامل هو من يتعمق في هذا العلم النبيل الشريف. ذلك أن هذا العلم هو العلم بالعلّة، والعلم بالعلّة أشرف من العلم بالملول، لأننا لا نكتسب علماً كاملاً بالشئ إلّا إذا عرفنا علته معرفة كاملة.

وعلم العلة الأولى يسمى عن حق: «الفلسفة الأولى»، لأن باقي الفلسفة مندرج في هذا العلم، إذ هو العلم الأول سواء من حيث المرتبة، ومن حيث اليقين، ومن حيث الزمان. وإذا كان شرف العلم بشرف موضوعه كما يقول أرسطو، فإن علم العلة الأولى هو أشرف العلوم إذ موضوعه

ب) والأجسام التي تكون المسافات بين نهاياتها متساوية، هي متساوية بالفعل والقوة معاً؛

ج) المتناهي لا يكون غير متناه؛

د) إذا أضفنا إلى أحد الأجسام المتساوية جسماً، لكان أكبرها، وسيكون أكبر مما كان قبل إضافة هذا الجسم إليه؛

هـ) إذا اجتمع جسمان متناهيان في المقدار، فإن الجسم الناتج عنها سيكون متناهياً هو الآخر في المقدار. وهذا صادق على كل جسم، وعلى كل ما له مقدار؛

و) الأصغر بين شيئين متجانسين يُعدُّ الأكبر منهما، أو جزءاً من هذا.

فإن كان ما هنا جسم لا متناه، فإنه لو فصل عنه جسم متناه في المقدار، فإن الباقي إما أن يكون متناهياً في المقدار، أو غير متناه في المقدار. فإن كان متناهياً، فإنه إذا أضيف إليه ما فصل منه (وهو متناه في المقدار)، فإن الجسم المؤلف من كليهما سيكون متناهياً. لكنه كان قبل هذا الفصل لا متناهياً. إذن سيكون متناهياً ولا متناهياً في وقت واحد، وهذا متناقض ومحال. أما أن كان الباقي لا متناهياً، فإنه إذا أضيف إليه ما انتزع منه، فإنه إما أن يصير أكبر مما كان قبل هذه الإضافة، أو مساوياً. فإن كان أكبر مما كان، فإن اللامتناهي سيكون أكبر من اللامتناهي. وهذا محال.

وبهذا يثبت أنه لا يوجد جسم لا متناه، وبالتالي لا يوجد مقدار لا متناه بالفعل.

ثم إن الزمان كمية. إذن لا يمكن أن يوجد زمان لا متناه بالفعل. إذن للزمان بداية وسيكون له نهاية.

ومن ناحية أخرى فإن ما يوجد في متناه يجب أن يكون متناهياً أيضاً. مثال ذلك: الحركة، والكمية، والزمان، والمكان، توجد في جسم. فهي متناهية إذن، لأن الجسم متناه.

وإذن فجرم الكل (أي جسم العالم) متناه هو وكل ما يوجد فيه.

ذلك هو البرهان على تنامي جرم العالم، الذي ساقه الكندي في كتابه «إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى».

من الموجود: المحسوس، والمعمول. والأشياء إما كلية، وإما جزئية. فالكلية هي الأجناس بالنسبة إلى الأنواع، وهي الأنواع بالنسبة إلى الأفراد. والأفراد تقع تحت الخواص؛ أما الأجناس والأنواع فلا تقع تحت الحس، وليس لها وجود محسوس، بل تقع تحت العقل.

ولما كانت الموجودات محسوسة ومعقولة، كان البحث عن الحق سهلاً من جهة، عسيراً من جهة أخرى. ومن يرد تصور المعمول على غرار المحسوس، لا يدركه، كما أن الحفايش لا تترك الموضوعات الواضحة في ضوء الشمس.

ونتيجة هذا أن نقرر أن للموجودات المحسوسة علماً ينفصها هو العلم الطبيعي، وللموجودات المعقولة علماً يخصها هو الفلسفة الأولى.

أما المنهج الواجب اتباعه في البحث في الفلسفة الأولى فهو البرهان بالمعنى الدقيق، إذ لا يصلح لها المنهج المستخدم في العلم الطبيعي لأنه غير يقيني.

ب) اللامتناهي

ثم يتناول الكندي بعض الموضوعات الأساسية في علم ما بعد الطبيعة. ومنها: اللامتناهي.

ومعهد لبحثه فيه يعرض موجز عن طبيعة الأزلي. يقول في رسالته «في حدود الأشياء ورسومها» إن «الأزلي (هو) الذي لم يكن ليس، وليس يحتاج في قوامه إلى غيره. والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له. وما لا علة له فدائم أبداً» («الرسائل» جـ ١ ص ١٦٩ س ١٠-١١). والأزلي لا جنس له (جـ ١ ص ١١٣) وهو لا يفسد، ولا يستحيل، ولا ينتقل إلى التمام (جـ ١ ص ١١٤) لأنه تام أبداً اضطراباً (الموضع نفسه). والجسم له جنس وأنواع. لكن الأزلي لا جنس له. إذن الأزلي ليس جسماً. وبعبارة أخرى: الجسم لا يمكن أن يكون أزلياً.

وبعد أن أكد الكندي هذه المعاني، ساق برهانه على نحو منطقي منظم، ليبين أن الجسم لا يمكن أن يكون لا متناهياً بالفعل، وإن كان كذلك بالقوة أي بالإمكان.

ومن أجل هذا البرهان يسوق المقدمات التالية التي يرى الكندي أنها قضايا بيّنة بنفسها:

أ) كل الأجسام، التي ليس واحد منها أكبر من غيره، متساوية؛

(١) راجع وكتب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ضمن رسائل الكندي الفلسفية جـ ١ ص ١١٣-١١٦.

أما الطبيعة، «السماع الطبيعي» لأرسطو، فإن قسطاً بن لوقا قد ترجم نصفه الأول، بينما ترجم ابن ناهمة الحمصي نصفه الثاني، فضلاً عن ترجمة اسحق بن حنين التي نشرناها مع شروح لابن السَّمْع وابن الطيب ويحيى بن عدي ومي (القاهرة في جزئين سنة ١٩٦٤-١٩٦٥).

لكن الكندي- على العكس من أرسطو وبرقلس- استخدم برهانه لإبطال اللامتناهي في إبطال الزمان اللامتناهي، والحركة الأزلية الأبدية.

وهناك برهانه: إذا كان قبل كل فترة من الزمان فترة سابقة، وهكذا إلى غير نهاية، فسيكون هناك زمان لا متناه بين الأزلية واليوم الذي نحن فيه. لكن من المستحيل قطع اللامتناهي. إذن لا يمكن أن يوجد بين الأزلية ويومنا الحاضر لا نهاية. فسيكون ثمّ زمان لا متناه ومتناه معاً، وهذا خلف وإحالة. كذلك إذا نظرنا إلى المستقبل فإنه سيكون بين يومنا الحاضر وبين الأبدية ما لا نهاية، وإذن سيكون هناك لا متناه متناه، وهذا خلف وتناقض وإذن الزمان ليس لا متناهياً. ومدة العالم إذن ليست لا متناهية.

يقول الكندي: «ولا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل في ماضيه ولا آتیه. فنقول: إن قبل كل فصل من الزمان فصلاً، إلى أن ينتهي إلى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله، أعني إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة. لا يمكن غير ذلك. فإن أمكن ذلك، فإن خلف كل فصل من الزمان فصلاً بلا نهاية. فإذا لا ينتهي إلى زمان مفروض أبداً، لأن من لا نهاية في القدم إلى هذا الزمان المفروض فصاعداً في الأزمنة إلى ما لا نهاية، ما يساوي المدة إلى هذا الزمن المفروض. فإن كان من لا نهاية إلى زمن محدود معلوماً، فإن من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية من الزمان معلوماً، فيكون إذن لا متناهياً وهذا خلف لا يمكن. سوايضا إن كان لا ينتهي إلى الزمان المحدود حتى ينتهي إلى زمن قبله، ولا إلى الذي قبله حتى ينتهي إلى زمن قبله، وكذلك بلا نهاية وما لا نهاية له لا تقطع مسافته، ولا يؤق على آخرها، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان حتى ينتهي إلى زمان محدود بتد والانتهاه إلى زمن محدود موجود به؛ فليس الزمان فصلاً من لا نهاية، بل من نهاية إضطراباً» (الرسائل، ج١ ص ١٢١-١٢٢).

والزمان كمية متصلة» (الكتاب نفسه ج١ من ١١٩).

ويعالج نفس الموضوع في رسالة «إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جزم العالم» (الرسائل، ج١ ص ١٨٦-١٩٢) ولكنه يسوق البرهان بطريقة رياضية. كذلك عالج الموضوع نفسه وساق برهاناً مشابهاً في رسالتين أخريين هما: (١) «رسالة في مائة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له» (الرسائل، ص ١٩٤-١٩٦)؛ (٢) «رسالة إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جزم العالم» (الرسائل، ج١ ص ٢٠٢-٢٠٣).

وبين هذه الرسائل الأربع تكرر أحياناً بحروفه، مما يثير الدهشة، لكن ربما كان السبب في ذلك هو اختلاف من وجهت الرسائل إليهم، مما لم يجد معه حرجاً في التكرار. وإذا تساءلنا الآن عن المصادر اليونانية لكلام الكندي، لوجدناها لدى اثنين:

- ١- أرسطو في المقالة الثالثة، الفصل الخامس، من كتاب «الطبيعة».
- ٢- برقلس الأفلاطوني المحدث، الذي أورد ثلاث حجج ضد اللامتناهي بالفعل:

(أ) الحجة الأولى أوردها في القضية الأولى من «عناصر الثائولوجيا»؛ وخلصتها: استحالة تصوّر مجموع من لامتناهيات عديدة، سيكون بالضرورة أكبر في العدد من اللانهاية. وقد نعى هذه الحجة بالتفصيل في «اللاهوت الأفلاطوني» (المقالة الثانية، الفصل الأول).

(ب) والحجة الثانية وردت في «اللاهوت الأفلاطوني» (٢م ف١)؛ وخلصتها أن الكثرة المحضة ستكون لا متناهية، وبالتالي لا يمكن معرفتها.

(ج) والحجة الثالثة وردت في «اللاهوت الأفلاطوني» أيضاً (٢م، ف١) وخلصتها: أن الكون المؤلف من كثرة محضة سيتحطم فيه أساس المعرفة، لأنه يستبعد بفرض- كل وحدة بين العقل وموضوعاته.

كذلك تطرّق برقلس إلى نفس الموضوع في شرحه على محاورة «برمنيدس» (In Parmenide (1100, 24ff)

وكتاب «اللاهوت الأفلاطوني» هذا ذكره ابن النديم ضمن مؤلفات برقلس (الفهرست، ص ٢٥٢، ص ١٦، نشرة فلوجل)، ولكنه لم يذكر له ترجمة إلى العربية ولا إلى السريانية.

وهذه التقسيمات هي بعينها التي ذكرها أرسطو في كتاب «ما بعد الطبيعة» (مقالة الدلتا، فـ٦ ص ١٠١٦ ب ٣٢-١٠١٧).

وبعد أن ساق هذه الأقسام، ناقش كل قسم منها بحثاً عما هو «الواحد» بحق:

(أ) الواحد بحق ليس ذلك الذي يطلق على الألفاظ المشتركة أو المترادفة، لأنه في هاتين الحالتين يدل على أشياء كثيرة؛

(ب) وليس هو المقول بحسب العنصر (الاسطقس)، لأنه يدل أيضاً على عدة أشياء مثل: الباب والسرير من حيث العنصر الذي هو الخشب؛

(ج) وليس هو غير القابل للقسمة، لأن ما لا ينقسم يقال على ما لا ينقسم بالفعل، وما لا ينقسم بالقوة: فالأول هو الذي يصعب جداً تقسيمه، مثل الماس، لكن للماس أجزاء، فهو كثير وليس واحداً.

وبعد اسقاط هذه الأحوال قرر أن الواحد بحق ليس عنصراً، ولا جنساً، ولا نوعاً، ولا فرداً، ولا فصلاً نوعياً، ولا خاصة، ولا عرضاً عاماً، ولا حركة، ولا نفساً، ولا عقلاً، ولا كلاً، ولا جزءاً، بل هو الواحد على الإطلاق، وهذا لا يسمح بأية كثرة، ولا تركيب. والواحد الحق ليس مادة، ولا صورة، ولا كلاً، ولا نبت، ولا يتصف بأية مقولة. ولا يتحرك. إنه وحدة محضة. لا يتكرر أبداً، ولا ينقسم مطلقاً. وهو ليس زماناً، ولا مكاناً، ولا موضوعاً، ولا عمولاً، ولا كلاً، ولا جزءاً، ولا جوهرأ، ولا عرضاً.

وهو لا يستمد وحدته من غيره، بل هو الذي يبب الوحدة لكل ما هو واحد. ولا يمكن أن تمتد سلسلة واهمي الوحدة إلى غير نهاية، بل لا بد من التوقف عند واهب أعلى، هو الواحد الحق، الواحد الأول. وكل ما يقبل الوحدة فإنما يستمد منها. وعن الواحد تصدر كل وحدة، وكل ماهية. إنه الخالق، والمبدأ لكل حركة^(١).

وإذن فالواحد الحق هو الأول، والخالق، والحافظ لكل ما خلق. وهو وحده الجدير بوصف الواحد، وما عداه فلا يقال

وذلك لأن الآن يشمل الماضي والمستقبل، وما بينهما من آنٍ لا يبقى، إذ أنه لا يبقى أمام تفكيرنا فيه.

والزمان عنده واحد، لا يختلف باختلاف الأشياء. والزمان ليس الحركة، بل هو عددُ يُعدُّ الحركة^(٢)، وهذا هو نص تعريف أرسطو للزمان، إذ قال: «الزمان هو عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر».

جـ) الواحد

الله واحد. لكن ينبغي أن نحدد بأي معنى نصفه بهذه الصفة. ومن أجل ذلك بدخل الكندي في مناقشة طويلة حول معنى «الواحد» في كتابه «في الفلسفة الأولى» («الرسائل» جـ١ ص ١٥٤-١٦٢).

فيقرر أولاً أن «الواحد» يقال: إما بالقرص، وإما بالجوهر أو الماهية.

فهو يقال بالقرص في الألفاظ المشتركة والمترادفة، مثل المدينة والشفرة والسكين فهما واحد من حيث الموضوع الذي يدلان عليه وهو القطعة الحادة من الحديد التي تستعمل للقطع؛ وكذلك الألفاظ المشتركة مثل «العين» بالنسبة إلى كون اللفظ واحداً والمذلولات مختلفة.

ويقال الواحد بالجوهر أو الماهية عن الأشياء ذات الماهية الواحدة، وحينئذ يقال بحسب أربع أحوال:

(أ) بحسب الاتصال، وهذا يدخل في باب العنصر؛
(ب) أو بحسب الصورة، وهذا من باب النوع؛
(ج) أو بحسب الاسم، وهذا من باب العنصر والصورة معاً؛

(د) أو بحسب الجنس، وهذا من باب العنصر.

ولما كان «الكثير» يقال في مقابل «الواحد»، انقسم «الكثير» وفقاً لنفس الأحوال التي انقسم بحسبها «الواحد»، ولكن على نحو عكسي: فهناك كثرة بحسب الانفصال، أو الصورة، أو الجنس، أو النظر^(٣).

(١) راجع رسالة الكندي في الجواهر الحسة، وقد فقد أصلها العربي، وبغيت ترجمتها اللاتينية التي نشرها ألبير ناجي A. Nagy في مجموعة «إسهامات في تاريخ فلسفة العصور الوسطى» جـ٢، الكراسية، مونستر سنة ١٨٩٧.

(٢) رسائل الكندي جـ١ ص ١٥٩-١٦٠.

(١) الكتاب نفسه جـ١ ص ١٦٠-١٦١.

(٢) الكتاب نفسه جـ١ ص ١٦٢.

عليه «الواحد» إلا مجازاً.

ونجد في كلام الكندي ها هنا أصداً لما ورد في «أثولوجيا» المنسوب إلى أرسطوطاليس والذي ترجمه ابن ناعمة الحمصي وقام الكندي باصلاح هذه الترجمة لأحمد بن المعتصم بالله.

(١) فقد ورد فيه (ص ١١٢ من نشرتنا، القاهرة سنة ١٩٥٥): «الواحد الحق المحض البسوط المحيط بجميع الأشياء البسيطة والمركبة الذي هو قبل كل شيء كثير، وهو علة آنية الشيء وكثرته، وهو فاعل العدد؛ وليس العدد أول الأشياء كما ظن أناس، لأن الواحد قبل الاثنين، والاثنين بعد الواحد. وإنما كان الإثنين من الواحد، وكانا محدودين، وكان الواحد غير محدود لأن الاثنين من الواحد».

(٢) وورد في ص ١٣٤: «الواحد المحض هو علة الأشياء كلها؛ وليس كشيء من الأشياء بل هو بده الشيء؛ وليس هو الأشياء، بل الأشياء كلها فيه، وليس هو في شيء من الأشياء، وذلك أن الأشياء كلها إنما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها. فإن قال قائل: كيف يمكن أن تكون الأشياء في الواحد البسوط الذي ليس فيه ثبوت ولا كثرة بجهة من الجهات؟ قلنا: لأنه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الأشياء. فلما كان واحداً محضاً انبجست منه الأشياء كلها... إن الواحد المحض هو فوق التمام والكمال».

(د) الله

هو العلة الفاعلة للخلق

والكندي مُسلم، فكان طبعياً أن يصف الله بأنه خالق الكون، والعلة الفاعلة لإيجاد العالم. وليبان ذلك يميز بين عدة معانٍ للفعل^(١)، ويبرز منها معنيين:

أ) الأول هو الفعل الحق والأول وهو فعل الخلق من العدم. ومن الواضح أن هذا النوع من الفعل يختص به الله وحده، الذي هو العلة العليا. وفعله هذا يسمى: الخلق.

ب) والثاني هو أثر الفاعل فيما انفع.

والفاعل بالمعنى الأول يفعل دون أن ينفع. ولهذا فإن الفاعل الحق هو الذي يحدث محدثاته دون أن ينفع. ومن هنا كان الفاعل الحق هو الله، علة الكل. أما وصف سائر

الموجودات بالفاعلية فعل سبيل المجاز فقط، لأنهم يفعلون بما يفعلون: فأولهم يفعل بالخالق، وما بعده يفعل بعضهم عن بعض على التوالي: الثاني بالأول، والثالث بالثاني، والرابع بالثالث، الخ.

فالله هو إذن العلة الأولى لكل العلولات. وهو فعال دائماً، ولا ينفع أبداً.

وهذا الخلق بالعلة الأولى يتم وفقاً لسلسلة تنازلية تبدأ من الله وتنزل حتى العالم الذي تحت فلك القمر. لكن النص الذي بين فيه هذه العملية التنازلية مفقود، وهو الجزء الثاني من كتاب «الفلسفة الأولى»، الذي أعلن عنه في نهاية الجزء الأول («رسائل الكندي» ج ١ ص ١٦٢ س ١٥-١٦)، وإليه يشير في مواضع أخرى (مثل: «الرسائل» ج ١ ص ٢٥١، ص ٣).

ويمكن أن نفترض أنه تصور هذه العملية على غرار ما عرضت في «أثولوجيا» أرسطوطاليس (راجع خصوصاً المير العاشر).

لكن الفارق بين الكندي وبين أفلوطين (المؤلف الحقيقي «أثولوجيا» المنحول على أرسطوطاليس) هو أن الكندي، بوصفه مسلماً، تصور الخلق على أنه من العدم، وهو تصور يتناقض مع تصور أفلوطين وسائر الفلاسفة اليونانيين (أفلاطون، أرسطو، الرواقية، الخ) بلا استثناء. ومن هنا نجد الكندي يلجأ مراراً في تأكيد فكرة الخلق من العدم، ويسميه «الإيجاد»، كما يسميه التأسيس^(٢). فهو يقول: «إن الفعل الحق الأول تأسيس الأيسات عن ليس» («الرسائل» ج ١ ص ١٨٢). ويعرف الإبداع بأنه «إظهار الشيء عن ليس» («الرسائل» ج ١ ص ١٦٥). ويقول عن فعل الله للخلق: «فعله الإبداع هي الواحد الحق الأول» («الرسائل» ج ١ ص ١٦٢).

ولسنا ندري كيف استطاع الكندي أن يوفق بين فكرة الإبداع أو الخلق من العدم هذه، وبين قوله بصدور الأشياء بعضها عن بعض في تسلسل تنازلي!

(١) «أيس» هي ضد «ليس»، و«أيس» هو وجود الشيء، و«ليس» هو العدم. ومن هنا جاء الفعل: أيس = أوجد، والمصدر التأسيس = الإيجاد. الخلق. وترد هذه الاصطلاحات في ترجمات المترجمين الأوائل (مثل ترجمة دما بعد الطيعة التي قام بها أسطفت للكندي، ص ٢٠٤ ف ١٠٤٢ ص ٢٥).

للفساد، أعني من الأثير...

ويعقد أرسطو فصلاً رئيسياً في كتاب «السماء» (المقالة الثانية، الفصل ١٤) لإثبات كروية الأرض وحججه في هذا على نوعين: نوع يقوم على الرصد والملاحظة وبها يثبت أن الأرض كروية؛ والنوع الثاني يقوم على الاستنباط من مبادئ علم الفيزياء، ويُفسّر لنا هذه الكروية... ثم يمضي أرسطو إلى إثبات أن مركز الأرض هو مركز العالم... ويحاول أن يثبت أيضاً أن الأرض غير متحركة. وأرسطو يتحدث عن السماء بمعنى أنها الكل، أو العالم. وهو يبدأ بإثبات أن العالم متناه^(١).

وبهذه الآراء كلها قال الكندي؛ وكل ما فعله أنه ساق براهين رياضية مفصلة أخذها عن بطليموس لإثبات بعض هذه الآراء. فهو في رسالة «في أن العناصر والجرم الأقصى كروية الشكل» يثبت هذا الرأي ببرهان سائق إلى المحال، ينتهي منه إلى تقرير أن «الأرض صامتة» تكون كرية على وسط الكل» («الرسائل» ج٢ ص ٥٢)، ويتلوه ببرهان على أن سطح الماء كروي أيضاً.

وفي رسالة «في الابانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة» («الرسائل» ج٢ ص ٤٠-٤٦) يبين أن الفلك لا يتصف بأية صفة من صفات العناصر الأربعة سواء في الكيفية، والسرعة والإبطاء، والخفة، والثقّل؛ وأنه ليس بخفيف ولا ثقيل، ولا حار ولا بارد، ولا رطب ولا يابس. ولإثبات ذلك يبدأ بأن يحدد أن «الطبيعة هي الشيء الذي جعله الله علّة وسبباً لعلّة جميع التحركات والسكنات عن حركة». ولما كان الفلك بسيطاً، كانت حركته بسيطة. أما المركب من البساط، فلا بد أن تكون حركته مركبة من حركات ما رُكبت منه من الأجرام. «فاما الفلك فإن حركته في موضعه أبداً أيام مدته، لا تقف بته». والعناصر الأربعة وهي: الأرض، والماء، والهواء، والنار متضادة بالحركة، ولهذا فهي متضادة بالكيفيات: إذ النار أسبق الأشياء حركة من الوسط، ولهذا تضاد الأرض «التي هي أسبق الأشياء في الحركة إلى الوسط، بالكيفية الفاعلة الثقّل والخفة، إذ النار حارة يابسة، والأرض باردة يابسة... وكذلك ضادّ الهواء الماء بالقوة الفاعلة، إذ ضادّه بالخفة والثقّل، واتفقا في

على أننا لا نجد في كل ما تبقى لنا من رسائل الكندي براهين واضحة مفصلة لإثبات وجود الله، وإن أوماً إلى ذلك في ثانياً بعض الرسائل (راجع مثلاً «الرسائل» ج٢ ص ٦٢-٦٣).

أما صفات الله فيؤكد الكندي منها: الوحدة، وعدم الاضمحلال، وعدم قابلية النقص بجهة من الجهات وأنه «مُبدع الكل، ومُحكّم الكل، ومُحكّم الكل» («الرسائل» ج٢ ص ٦٣).

ولا يقدم الكندي برهاناً عقلياً منطقياً لإثبات وجود الله، بل يقتصر على عبارات خطافية عن تدبير العالم كما يظهر من رسالته في «الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد».

٣

العالم

أما رأي الكندي في طبيعة العالم، فقد بقي لنا من رسائله في هذا الموضوع ثلاث هي:

أ) «رسالة إلى أحمد بن المعتصم في الابانة عن سجد الجرم الأقصى وطاعته لله» («الرسائل» ج١ ص ٢٤٤-٢٦١)

ب) «رسالة إلى أحمد بن المعتصم في أن العناصر والجرم الأقصى كروية الشكل» («الرسائل» ج٢ ص ٤٨-٥٣).

ج) «رسالة في الابانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبيعة العناصر الأربعة» («الرسائل» ج٢ ص ٤٠-٤٦).

وتمهيداً لعرض رأي الكندي نوجز مذهب أرسطو في العالم. العالم عند أرسطو ينقسم قسمين متباينين يفصل بينهما فلك القمر: قسم تحت فلك القمر هو الأرض وما حولها، وهو يخضع للكون والفساد، وقسم فوق فلك القمر أوسع جداً من الأول، ولا يخضع لعوامل الكون والفساد، بل يخضع لنظام ثابت. على أن العالم كله متناه، فليس خارج السماء شيء، ولا يمكن أن يكون خارجها شيء. ولهذا ينكر الخلاء، لأن الخلاء هو المكان الذي ليس فيه جسم... والسماء عند أرسطو كروية... لأنه من بين الأشكال الفراغية تحتل الكرة (أو الفلك) المقام الأول والأسمى. والعالم مؤلف من كرة تطوي في داخلها كل الأجسام القريبة عن الجوهر السماوي... ومن سلسلة من الأكبر (جمع: كرة) الفلكية ذات المركز الواحد (أي أنها متداخلة) ويمس بعضها بعضاً، وهذه الأكبر (أو الأفلاك) تتألف كلها من الجوهر غير القابل

(١) من مقدمة نشرتنا لترجمة كتاب «أرسطوطاليس: في السماء والأثار العلوية» صفحة ط-بج.

الثرلثة الأولى منها، وبتتهى إلى الرابع الفائل بأن المكان «هو نهاية الجسم الحاوي، التي عندها يتصل بالجسم المحوي» (ويقصد بالجسم الحاوي ما يمكن أن يحرك حركة نقله (ص٢١٢أ ٥-٧). وبتتهى أخيراً إلى التعريف النهائي للمكان بأنه: «النهاية الأولى غير المتحركة للحاوي» (ص٢١٢أ ٢٠).

عل أن أرسطو يقول بعد ذلك قبيل نهاية هذا الفصل الرابع من المقالة الرابعة (من كتاب «الطبيعة») إنه «لهذا السبب أيضاً يتصور المكان عل أنه نوع من السطح أو أنه بمثابة وعاء، أعني حاوياً لشيء». وكذلك المكان يتطابق مع الشيء، لأن النهايات تتطابق مع الشيء ذي النهايات (أو بترجة أخرى: لأن الحدود تتطابق مع المحدود)^(١).

الجزم الأقصى أو الفلك

والفلك أو الجزم الأقصى كما يسميه الكندي حي وعافل («الرسائل» ج١ ص٢٤٧). وذلك لأن الفلك جسم، وكل جسم إما حي، أو غير حي. فالفلك إما حي، أو غير حي. وكل علة طبيعية هي إما عنصر، أو صورة، أو فاعل، أو غاية من أجلها يفعل الفاعل. والفلك ليس عنصراً للكائنات، لأن العنصر المكون يتحول من صورة إلى صورة؛ لكن الفلك لا يتحول ولا يتغير.

والفلك ليس أيضاً صورة، لأن الصورة لا تنفصل عن العنصر، أما الفلك فمفارق.

والفلك ليس غاية الكون، لأن غاية الكون أمر عارض للجسم.

فلم يبق إلّا أن نقرر أن الفلك علة فاعلة لكل ما يكون وهو علة فاعلة قريبة.

والكائن أو الحادث إما متنفس، أو غير متنفس. إذن الفلك هو العلة الفاعلة القريبة لكل ما هو حادث وفاسد داخل الفلك.

فالفلك علة فاعلية قريبة للموجود المتنفس القابل للفساد. إنه هو العلة القريبة للحياة في الجسم الحي المتنفس^(٢).

الثرلثة... وضاد الماء النار بالكيفيتين جميعاً: الفاعلة والمنفعله، فإن النار حارة وهو بارد، والنار يابسة وهو رطب... وكذلك ضاد الهواء الأرض بالكيفيتين جميعاً، الفاعلة والمنفعله، فإن الهواء حار رطب، والأرض باردة يابسة، لمصادته إياها بالخالين معاً: بالخفة والثقل والسرعة والابطاء» («الرسائل» ج٢ ص٤٤).

المكان

ويتناول الكندي مسألة «المكان» في كتابه «الجواهر الخمسة» (الباقى لنا في ترجمته اللاتينية التي نشرها أليينو ناجي). فأشار إلى اختلاف الفلاسفة في تحديدده ولأنه غامض لطيف: فقال البعض إنه ليس ها هنا مكان البيت، وقال البعض الآخر إنه جسم، كما قال أفلاطون؛ وقال بعض ثالث إنه موجود، غير أنه ليس بجسم. أما أرسطو فاليس فقال: إن المكان مشاهد وظاهر fore invientum et manifestum.

ويدلي الكندي برأيه فيثبت وجود المكان بالقول بأن زيادة الجسم أو نقصه أو حركته تقتضي وجود حاوٍ يجري فيه ذلك، وهذا الحاوي يبقى مع فساد المحويات؛ وإذن المكان موجود.

وبعد أن بين أن المكان موجود، بين أن المكان ليس جسماً، وإنما هو السطح الذي هو خارج الجسم الذي يحويه المكان. والمكان لا يتكون من الميولى ذات الطول والعرض والعمق، بل من الميولى ذات الطول والعرض دون العمق، والميولى ذات الطول والعرض دون العمق تسمى سطحاً.

لكننا نجد الكندي في رسالة «في حدود الأشياء ورسومها» يعرف المكان بأنه: «نهايات الجسم»، ويقال: هو التقاء أفقي المحيط والمحاط به.

وهكذا يقدم الكندي ثلاثة تعريفات للمكان: (١) «أنه سطح خارج الجسم»؛ (٢) «أنه «نهايات الجسم»»؛ (٣) «أنه التقاء أفقي المحيط والمحاط به».

وهو في هذا حائر بين ما أورده أرسطو من احتمالات لتعريف المكان، وذلك حين قال أرسطو إن المكان لا بد أن يكون واحداً من أربعة أشياء: الصورة، الميولى، المسافة بين النهايات، أو هو النهايات نفسها^(١). ويرفض أرسطو صراحة

(١) الكتاب نفسه م٤ ص٢١١ ب٢٩-٣٠.
(٢) رابع «رسائل الكندي» ج١ ص٢٤٧-٢٤٨.

(١) لرسطو: «الطبيعة» م٤ ف١ ص٢١١ ب٦-٩.

وهذه النفس حين تفارق البدن تعرف كل ما في العالم، ولن يخفى عليها شيء. والدليل على ذلك ما ذكره أفلاطون من أمر كثير من الحكماء الأقدمين الذين تخلصوا من عوارض الدنيا وعرفوا نفوسهم للبحث في الحقائق، فادركوا المستور، وعرضوا أسرار النفوس. فإن كان الأمر هكذا والنفس لا تزال مرتبطة بالبدن، فكيف بالأحرى تستطيع إذا غادرت البدن وعاشت في عالم الحق حيث نور الله؟ لقد صدق أفلاطون حين عقد هذا التشبيه. ويضيف أفلاطون إن من جعل منه في هذه الدنيا الاستمتاع بأطياب الطعام واللذات الجنسية، فإنه لن يستطيع بنفسه الناطقة أن يصل إلى معرفة هذه الأشياء النبيلة ولن يستطيع التشبه بالله. وأفلاطون هكذا يقول الكندي- يشبه القوة الشهوانية في الإنسان بالخنزير، والقوة الغضبية بالكلب، والقوة الناطقة (العاقلة) بالملك، ويرى أن من استولت عليه القوة الشهوانية فهو كالخنزير، ومن استولت عليه القوة الغضبية فهو كالكلب، ومن استولت عليه قوة النفس الناطقة، ويتجرد للتفكير والبحث عن حقائق الأشياء واكتناه الأسرار هو رجل فاضل قريب من التشبه بالله. ذلك أن صفات الله هي: الحكمة، والقدرة، والعدل، والخير، والجمال، والحق. وفي وسع الإنسان قدر الطاقة، أن يصبح حكيمًا، عادلاً، كريماً، خيراً، حريصاً على الحق والجمال، وبهذا يشارك في صفات الله^(١).

ويورد الكندي أقوالاً لمن سماه افسقورس، يقول فيها ان النفس إذا زهدت في الشهوات واستنكفت عن الأذناس، واهتمت بالبحث ومعرفة حقائق الأشياء فإنها تصير مصقولة، وتحد بها صورة نور الله، فينعكس فيها نور الله، وتبدو فيها صور جميع الأشياء، كما تتجلى صور المحسوسات في المرآة الصقيلة.

وهذه النفس لا تنام أبداً، لكنها لا تستعمل الحواس إبان النوم. ولو كانت النفس تنام، لما عرف الإنسان ما يراه في الحلم، ولا غيره مما يراه في اليقظة. وإذا بلغت النفس تمام الصفاء، شاهدت في النوم أحلاماً رائعة، وأوردت مع النفوس التي تركت أبدانها، ووهبها الله نوره ورحمته؛ هنالك تستشعر لذة دائمة تفوق كل لذائذ الطعام والشراب والفسق، والسمع والبصر واللمس.

ونحن في هذه الدنيا كما لو كنا على معبر يمر عليه

والفلك جسم يحدث الحياة في الكائنات التي تحته. ويجاهدها إما بالضرورة، أو بالمحبة، أو بالقوة.

والجرم الأقصى حيّ أبداً بالفعل، وهو الذي يجهد اضطراراً (أي بالضرورة) الحياة للكائنات الحادثة.

ولم يتولد الفلك من شيء آخر بل خلق من العدم. إن الفلك «غير مكوّن من غيره، بل مبدع إبداعاً عن ليس؛ وليس بفساد إلى غيره... (لأن) كل فاسد فإلى ضدّ فساده يفسد، وإنه لا ضد للفلك»^(٢).

والفلك لا يقتذي، ولا يتذوق، ولا يشم، ولا يلمس. لكن له الحاستين النيلتين وهما: السمع، والبصر، إذ بهاتين الحاستين تحصل الفضائل.

ولما كانت الأجرام السماوية حيّة، وما هو حيّ فله الإحساس، وليس للأجرام السماوية من الإحساس إلا السمع والبصر، وهما قادران على اقتناء الفضائل، فلا بد من سبب لوجود هذين الحسنيين، لأن الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً أو بدون سبب؛ فهما إذن في الأجرام السماوية كياناً يكونا علة للعقل والتميز. فالأجرام السماوية (أو الفلكية) لها ملكة التمييز. فهي بالضرورة عاقلة.

لكنها ليست في حاجة إلى قوة غضبيّة ولا إلى قوة شهوانية، لأنها لا تحتاج إلى الحفاظ على هيئتها بالكون، ولا التعويض عما يسيل منها، لأنها لا تتغير. فليس لها إذن إلا القوة العاقلة (الناطقة على حد تعبيره)^(٣).

وينتهي الكندي إلى القول بأن «الكل» على هيئة حيوان واحد^(٤).

-٤-

علم النفس

علم النفس عند الكندي متأثر بأرسطو وأفلاطون معاً.

وهو يرى أن النفس بسيطة، شريفة، تامة. وجوهرها من الجوهر الإلهي، كما يأتي الضوء من الشمس. والنفس متميزة من البدن، وهي جوهر روحي، إلهي، لأن طبيعتها تنافي كل ما يطرأ على البدن، مثل الشهوات والغضب.

(١) «رسائل الكندي» ج ١ ص ٢٥٣.

(٢) راجع «رسائل الكندي» ج ١ ص ٢٥٥.

(٣) راجع «رسائل الكندي» ج ١ ص ٢٦١.

(٤) راجع «رسائل» ج ١ ص ٢٧٤-٢٧٥.

والأول سمي بذلك لشبهه بالهيول (المادة)؛ وهو العقل بالقوة عند أرسطو؛ وهو خالٍ من كل تحديد. وليست له صورة، لكن يمكن أن يتخذ أية صورة. ويبقى طالما كان الإنسان حياً، ويفنى بفناؤه.

أما العقل بالملكة أو العقل المستفاد فلم يذكره أرسطو؛ وفيه توجد المبادئ التي هي المعقولات الأولى.

وأعلى هذه العقول الثلاثة العقل الفعال؛ إنه مثل النور الذي يضيء لنا المعقولات؛ وبواسطته ينتقل العقل الهولاني من القوة إلى الفعل.

أما الكندي فيقسم العقل إلى أربعة أنواع:

١ - عقل بالفعل دائماً - وهو العقل الفعال؛

٢ - عقل بالقوة؛

٣ - عقل ينتقل - في النفس من القوة إلى الفعل - وهو العقل بالملكة؛

٤ - عقل بياني (أو بائن).

ويمكن إدراك الفارق بين هذين النوعين الأخيرين بأن نقول إن العقل الثالث هو الذي اكتسب الملكة، والعقل الرابع هو الذي يمارس ما اكتسب: الثالث مثل الطبيب الذي تعلم الطب لكنه لا يمارسه بالفعل، والرابع مثل الطبيب الذي يمارس مهنة الطب بالفعل. والتفرقة - كما هو واضح - ضئيلة.

٥-

دفع الأحزان

وللكندي رسالة وفي الحيلة لدفع الأحزان^(١) تندرج في نوع فلسفي أدبي هو: التعزّي بالفلسفة، من أشهر نماذجها رسالة بالمتوان الأخير: «التعزّي بالفلسفة» *de Consolatione Philosophica*، ألفها بوتيتوس (حوالي سنة ٤٧٥ - ٥٢٤ بعد الميلاد) أثناء سجنه وقد كان سياسياً رومانياً وفيلسوفاً واهتم بالتأمر ضد ثيودوريك، ملك القوط الذي كان يحكم إيطاليا من روما؛ فجرد من منصبه قسلاً في سنة ٥١٠، وسجن في بافيا، ثم أعدم في سنة ٥٢٤ م. وفي هذا الكتاب يجري

المسافرون. ولن يبقى فيها طويلاً. إن مقامنا الحق هو في العالم العلوي الشريف الذي منتقل إليه النفوس بعد الموت، حيث نكون يقرب الخالق، ونوره؛ وهنالك تنعم بنوره ورحمته^(٢).

عمل النفس بعد الموت

وفي مسألة عمل النفس بعد الموت يعتمد الكندي على ما قاله أفلاطون من أن مقام النفس بعد الموت هو من وراء الفلك، في العالم الإلهي، حيث نور الخالق.

لكن لا تذهب كل نفس تترك بدنها فوراً إلى هذا المقام، لأن بعض النفوس تتأخر أبدانها وهي ملطخة بالأدناس. ولهذا فإن بعضها يذهب إلى فلك القمر حيث يقضي هناك فترة من الزمن، فإذا ما تطهرت وتهدئت، ترقّت إلى فلك عطارد حيث تمضي فترة من الزمن، فإذا ما تطهرت ترقّت إلى الفلك الأعلى، وصارت نقية من كل أدناس الخواص. وهنالك تصعد إلى عالم العقل، وتتجاوز الفلك الأقصى (السماء الأولى) وتقيم في أشرف محل. وهنالك تعرف كل الأشياء، صغيرها وكبيرها؛ ويكل الله إليها جزءاً من تدبير العالم. وقدرة هذه النفس تصير مشابهة بعض المشابهة لقدرة الله^(٣).

ويستهنز الكندي هذه المناسبة ليحث الناس على التطهر من الشهوات الدنيئة. يقول: «ولا وصلة إلى بلوغ النفس إلى هذا المقام والرتبة الشريفة في هذا العالم وفي ذلك العالم إلا بالتطهير من الأدناس»^(٤).

العقل

للالسكندر الأفروديسي رسالة صغيرة «في العقل»^(١) ترجمت إلى العربية وكان لها تأثير هائل في الفلاسفة المسلمين وفيها يقسم العقل إلى ثلاثة أنواع:

١ - العقل الهولاني؛

٢ - العقل المستفاد؛

٣ - العقل الفعال.

(١) راجع «الرسائل» ج ١ ص ٢٧٦ - ٢٧٧.

(٢) راجع «الرسائل» ج ١ ص ٢٧٨.

(٣) «الرسائل» ج ١ ص ٢٧٨.

(٤) نشرناها ضمن مجموعة بعنوان: «درشوح حل أرسطو مفقودة في اليونانية» ص ٣١ - ٤٢،

بيروت، الطبعة الكاثوليكية، سنة ١٩٧١.

(١) نشرها لأول مرة هلموت رتر ور. فلنشر تبعاً لمخطوط أبوسيفيا رقم ٤٨٣٢ ج ٢ ورقة ٤٣ - ٧٦ ب. ولكنها نشرها خاطئة بالأخطاء. لهذا قمنا بنشرها من جديد في كتابنا: «درشوح فلسفية، بنغازي، سنة ١٩٧٣، طعة ثانية، بيروت. سنة ١٩٨٠.

المؤلف حواراً مع الفلاسفة فتكشف هذه له عن سرعة تقلب الحظوظ في الدنيا، وعدم أمان أي شيء سوى الفضيلة.

والكندي في رسالته التي وجهها إلى صديق طلب منه أن يضع كتاباً في دفع الأحزان يبدأ بأن يبين أن كل ألم لا يعرف سببه لا يرجى شفاؤه. ولهذا ينبغي بيان سبب الحزن، ليتمكن وصف الدواء منه. ولهذا يعرف الحزن بأنه ألم نفسي ناتج عن فقد أشياء محبوبة أو عن عدم تحقق رغبات مقصودة. وعمل هذا فإن سبب الحزن هو إما فقد محبوب، أو عدم تحقق مطلوب. فلتتظر هل يمكن إنساناً من الناس التخلص من هذين السببين.

من الواضح أن الإنسان لا يستطيع أن يحصل على كل ما يرغب فيه، أو أن يكون بئمان من فقد محبوباته، لأنه لا دوام لشيء في هذا العالم، عالم الكون والفساد، الذي نعيش فيه. أما البقاء فيوجد بالضرورة في العالم المعقول الذي نستطيع أن نستشف بأبصارنا إليه. فإن أردنا ألا نفقد محبوباتنا وأن نحقق مطلوباتنا فعلياً أن نتطلع إلى العالم المعقول ونختار فيه محبوباتنا وقيمتنا. حيث أن تكون واقعين أنه لن يسلبنا قنيتنا أحد، ولن تستولي عليه يد أجنبية، ولن نفقد محبوباتنا؛ لأنه لن يطرأ عليها آفة، ولن ينالها الموت، ولن تضع مرغوباتنا، لأن المرغوبات الفعلية يورث بعضها بعضاً؛ أما القنيت الحسية فمقبولة لجميع الناس، ومعرضة للتضياع، وليست بئمان من الفساد والتغير.

وفي سبيل ذلك علينا ألا نرغب إلا فيها هو ميسور لنا، لأن من يطلب ما لا يمكنه أن يناله يطلب ما لا يوجد. وعلينا ألا نأسف على ما فُتلت منا. وعلينا أن نطلب إذن ما هو ممكن، إذا لم نجد ما نرغب فيه. ومن يجوز لافتقاره إلى ما هو هالك، لن ينفى حزنه أبداً، إذ سيجد دائماً أنه سيفقد صديقاً، أو محبوباً، وسيفوته مطلوب.

وبعد هذا الاستهلال البليغ، يأخذ الكندي في بيان العلاجات التي بفضلها يمكن دفع الأحزان:

١- أول الأدوية وأسهلها أن يعتبر المرء الحزن ويقسمه إلى نوعين: حزن ناشئ عن شيء يتوقف أمره على إرادتنا، وحزن ناشئ عن شيء يتوقف أمره على إرادة الغير. فإن كان الأمر راجعاً إلينا، فليس لنا أن نحزن، لأننا نستطيع أن نمتنع من السبب في هذا الحزن ونزهد فيه. وإن كان راجعاً إلى الغير، فإما أن نستطيع التوقي منه، أو لا نستطيع. فإن

استطعنا، فعلياً أن نحتمي منه ولا نحزن. وإن لم نستطع، فليس لنا أن نحزن قبل أن يقع، لأنه قد يحدث ألا يقع من فاعل سببه. أما إذا كان حزننا من أمر لم يصيبنا بعد، فنحن نجلب على أنفسنا حزننا لم يدع إليه داع. ومن يجوز يؤذ نفسه؛ ومن يؤذ نفسه يكن أحق ظالماً. ولهذا يجدر بنا أن نتتظر حتى يقع الدافع إلى الحزن والألا نستبقه.

وإذا ما وقع، فعلياً أن نقصر من مدة الحزن ما استطعنا، وإلا كان ذلك حقاً وظلماً.

٢- وثاني الأدوية أن نتذكر الأمور المحزنة التي تعزينا عنها منذ وقت طويل، والأمور المحزنة التي عاناها الآخرون وتعزوا عنها. ثم نعد حالة الحزن الماثلة الآن مشابهة لتلك الأحوال المحزنة الماضية والتي تعزينا عنها. وبهذا نستمد قوة وصبراً.

وبهذه المناسبة ينقل الكندي رسالة بعث بها الاسكندر الأكبر إلى أمه يعزينا وهو على فراش الموت.

٣- وعلينا أن نتذكر أيضاً أن الرغبة في ألا نصاب بشقاء هو كالرغبة في عدم الوجود، لأن المصائب تأتي من كوننا كائنات فانية هالكة. وإذا لم يكن هناك فساد، لم يكن هناك كون؛ فإن أردنا أن ننجو من المصائب، فإننا نريد بذلك ألا يكون هناك كون ولا فساد. وهذا محال.

٤- وعلينا أن نتذكر أيضاً أن ما بين أيدينا مشترك بين الناس جميعاً، وأنه في حوزتنا على سبيل العارية فقط؛ وليس لنا من الحق فيه أكثر مما لغيرنا؛ ومن يملكه إنما يملكه ظالماً كان في حوزته فقط. ما هو في حوزتنا دائماً هو الخيرات الروحية وحدها، وهي التي يحق للإنسان أن يحزن لفقدائها.

٥- وعلينا أن نتذكر أيضاً أن كل ما نملكه ما هو يملك مشترك هو لدينا بمثابة عارية ممن اعاره وهو الخالق. فله إذن أن يسترده كلما شاء ليعطيه لإنسان آخر. ولو لم يعطه لمن شاء، لما وصل إلينا أبداً.

وإذا لم يسترد المعير إلا أحسن ما أعارنا، فهو كريم معنا إلى أقصى درجة. وعلينا أن نسر بهذا غاية السرور لأنه ترك لنا أشرف ما أعارنا، وعلينا ألا نحزن لما استرد. وتلك علامة دالة على حبه لنا وإيثاره إيانا.

٦- وعلينا أن نفهم جيداً أنه إذا كان ينبغي الحزن على المفقودات وما لم نحصله، فينبغي أن نحزن أبداً، وفي الوقت

انصرف إلى جمع الأصداق والأحبار، وعادوا مثقلين بها، فلما عادوا إلى السفينة وجدوا من سبقهم قد احتلوا الأماكن المريحة، فاضطروا إلى شغل أماكن ضيقة، واهتموا بالمحافظة على الأحبار والأصداق التي جمعوها، مما أوقع لهم في نفوسهم. فوفريق رابع وأخير توغلوا في المروج والغابات، ناسين سفيتهم ووطنهم، واهتموا في جمع الأصداق والأصداق والأزهار، ونسوا وطنهم والمكان الضيق الذي ينتظرهم في السفينة؛ ونادى الملاح على المسافرين، فلم يستطع هذا الفريق الأخير سماع نداءه، ورفع المرساة تاركا إياهم معرضين للأخطار القائلة. فبعضهم التهمته الوحوش الكاسرة، والبعض غار في الهوي، وساخ بعضهم في الطين، وبعضهم عضته الأفاعي. وهكذا صاروا جيءاً منتفخ.

وهذا المثل ينطبق على حالتنا في هذه الدنيا؛ فعلى ألا نشغل بما يؤدي إلى الأحران من جمع القنيات والانعكاف على الشهوات، حتى نستطيع أن نجد مكاناً فسيحاً في السفينة التي ستقلنا إلى الوطن الحق، وهو العالم المعقول.

٩- وعلينا أيضاً أن نتذكر أنه ينبغي علينا ألا نكره ما ليس رديئاً، وأن نكره ما هو رديء. فهذا من شأنه أن يحمينا من كثير من الأشياء الحسية المحزنة.

فمثلاً نحن نعتقد أنه لا شيء أسوأ من الموت. لكن الموت ليس شراً، وإنما الشر هو الخوف من الموت، لأن الموت تمام لطبيعتنا. وبدون الموت، لن يوجد إنسان أبداً، لأن تعريف الإنسان هو أنه حيوان عاقل فان. فلو لم يكن موت، لم يكن إنسان؛ لأنه إن لم يموت، لم يكن إنساناً، ولخرج عن طبيعة الإنسان. والأمر السئ هو ألا نكون ما نحن إياه؛ وبالتالي الشيء السئ هو ألا نموت. وإذا فالموت ليس بشراً.

١٠- وأخيراً يجب أن نتذكر، إذا أحسنا بفقد شيء، ما بقي لنا من قنات مادية وعقلية، ناسين مفقوداتنا الماضية؛ لأن تذكر ما يبقى لنا يعزينا عما فقدناه.

ومن الحق أن نقول إن من لا يملك الأشياء الخارجة عنه يملك ما يستعبد الملوك، وتغلب على أقوى أعدائه الجائمين في داخل نفسه، وهي الشهوات.

تلك خلاصة رسالة الكندي وفي الحيلة لدفع الأحران. ونحن نجد لها نظائر بعد ذلك في العربية، نذكر منها ثلاثة :

نفسه ألا نحزن أبداً. وهذا تناقض فاضح، لأنه إذا كان سبب الحزن هو فقد القنيات الخارجة عنا، فإنه إذا لم تكن لنا قنيات خارجية لن نحزن لأننا لن نفقدها مادمتا لم نملكها. وإذا علينا ألا نملك شيئاً حتى لا نفقده فيكون فقدانه سبباً للحزن. لكن ألا نملك شيئاً هو مصدر دائم للحزن. ولهذا ينبغي أن نحزن دائماً، سواء اقتنينا أو لم نفتن. إذن يجب ألا نحزن أبداً، وأن نحزن أبداً وهذا محال.

لكن علينا أن نقلل من قناتنا، لنقلل من أحزاننا، مادام فقدنا يؤكّد الحزن.

وبهذه المناسبة يسوق الكندي حكاية تقول إن نيرون، امبراطور روما، أهدي قبة عجيبة من البلور؛ فسر بها كثيراً؛ ومدحها كثير من الحاضرين، وكان بينهم فيلسوف. فسأله نيرون رأيه في القبة فأجاب الفيلسوف قائلاً إنها تكشف عن فقر فيك، وتنتهي بمصيبة ستحدث لك. فقال نيرون: وكيف؟ فقال الفيلسوف: لأنك إن فقدتها، فلا أمل في أن تظهر بمثلها، وهذا يكشف عن حاجة فيك إلى مثلها؛ ولو حدثت لها حادثة أودت بها، لئالك من ذلك شقاء عظيم. ويقال إن هذا ما حدث فعلاً. فقد ذهب نيرون للزعة ذات يوم إلى جزيرة قريبة، وأمر بوضع القبة بين المتاع لكي توضع في حديثه. ففرقت السفينة التي تحملها؛ فكان ذلك سبباً لحزن نيرون.

٧- إن الله لم يخلق مخلوقاً دون أن يزوده بما يحتاج إليه، إلا الإنسان، لأنه وقد زود بالقوة التي بها يسيطر على الحيوان ويحكمه ويوجهه، فإنه يجهل أن يحكم نفسه، وهذا دليل على نقص العقل. وحاجة الإنسان لا تنقضي، مما ينشأ عنه الحزن والحلم. ولهذا فإن من يتمم باقتناء ما لا يملك من الأشياء الخارجة عنه لا تنقضي غمومه وأحزانه.

٨- وحال الناس في عبورهم في هذا العالم الفاني حال خداعة، تشبه حال أشخاص أبحروا في سفينة إلى مكان هو مقامهم. فافتادهم الملاح إلى مرفأ ألقى فيه مرساته للترؤد بالمؤونة. وخرج الركاب للترؤد ببعض الحاجات. فبعضهم اشترى ما يحتاج إليه وعاد إلى السفينة، وشغل مكاناً مريحاً فيها. والبعض الآخر بقوا لمشاهدة المروج ذات الأزهار الياينة والروائح الطيبة، ووقفوا يستمعون إلى الأظيار، ثم لم يجاوزوا مكاناً قريباً من السفينة، ثم عادوا إليها بعد أن أشبعوا حاجاتهم، فوجدوا أيضاً أماكن مريحة فيها. وفريق ثالث

ودخل مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٩٠٨، وحصل على الاجريجاسيون في الفلسفة، وقام بعدها بالتدريس في ليسيات مونلوسن Montluçon، وبورج، واستراسبورج، ولان Laon وأخيراً في ليسيه لوي لوجران في باريس. وكلف بإلقاء محاضرات في علم الاجتماع في السوربون من سنة ١٩٤٥ حتى سنة ١٩٥٣.

وقد اشتهر خصوصاً بمبحث الفلسفة Manuel de Philosophie ويتألف من جزئين: الأول في علم النفس، والثاني في المنطق ومناهج البحث والأخلاق وما بعد الطبيعة. ويمتاز بالوضوح التام، وجودة التقسيم، مع الاستيعاب وإيراد النصوص الجيدة المناسبة. ومن هنا حظي بانتشار منقطع النظير في فرنسا وخارجها. وله في علم الاجتماع مقدمة موجزة، ومعجم صغير. وله أيضاً معجم صغير في الفلسفة. كذلك أصدر «مختارات من الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين» وهو كتاب مكمل للمتن.

كونت

Auguste Comte

مؤسس الوضعية، والمؤسس الحديث لعلم الاجتماع. ولد في سنة ١٧٩٨ في مونبيلييه (جنوبي فرنسا) من أسرة ملكية وكنائولية. تعلم في كلية الهندسة الشهيرة في باريس L'école Polytechnique في الفترة من سنة ١٨١٤ إلى سنة ١٨١٦، لكنه قاد حركة احتجاج قام بها الطلاب ضد أحد المدرسين، ففصل من المدرسة، وذهب للإقامة مع أهله فترة من الوقت عاد بعدها إلى باريس، حيث عاش عيشة ضنكاً من إعطاء دروس في الرياضيات، وامتلأت نفسه بالترعة إلى الإصلاح، والتقى في سنة ١٨١٨ بسان سيمون، وصار تلميذاً تخلصاً له طوال ستة أعوام في خلالها أحس كونت شيئاً فشيئاً بضرورة أن يستقل بفكره عن فكر سان سيمون، خصوصاً وقد تبين له أن بينهما خلافاً في المنهج والمهدف، فحدثت بينهما قطيعة عنيفة. وفي سنة ١٨٢٥ تزوج زوجاً غير سعيد سرعان ما انتهى بالانفصال.

وفي سنة ١٨٢٦ صار يلقي محاضرات في كلية الهندسة عرض فيها مذهبه الوضعي كان يحضرها عدد كبير من رجال العلم. لكنه وقف محاضراته لبضعة أشهر بسبب انقيار عقلي

(١) الأولى «رسالة أفلاطون الحكيم إلى فرغوريوس في حقيقة نفي الغم والهم وثابت الزهد، جواباً عن سؤال كان سبق إليه»^(٢). وقد ورد فيها حكاية القبة، وكلام سقراط الواردان في رسالة الكندي أيضاً. فهل لها أصل مشترك؟ هذا محتمل.

(٢) والثانية «رسالة في تسلية الأحزان» تأليف إيليا الجوهري، ولسنا ندري على وجه التحقيق من هو، لكنه عاش على كل حال في العصر الإسلامي، في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري وقد نشرها ليفي^(٣) دلافيدا، تبعاً لمخطوط في الفاتيكان (برقم ١٤٩٢ عربي).

(٣) والثالثة رسالة «في علاج الحزن» لمسكويه، نشرها شيخو^(٤).

خاتمة

كان الكندي أول فيلسوف عربي وأول فيلسوف مسلم بوجه عام.

وكان أول من مزج بين الفكر اليوناني والفكر الديني الإسلامي.

وكان واسع الثقافة، بحيث شملت معرفته كل علوم الأوائل، ولا نكاد نجد بين رجال النهضة في أوروبا من يساويه في اتساع المعرفة والتحصيل الفلسفي والعلمي.

كوفلييه

Armand Cuvillier

مؤلف متون فلسفية مفيدة، فرنسي.

ولد في باريس في ١٠/٣/١٨٨٧، وتوفي في باريس في

١٩٧٣

(١) نشرها لأول مرة لويس شيخو في مجلة المشرق، سنة ١٩٢٢، بيروت، امتنعاً على مخطوط جرجس صفا الموجود الآن بالخرافة التيمورية بدار الكتب المصرية. ونشرناها نص من جديد في كتابنا: «أفلاطون في الإسلام» ص ٢٣٥-٢٤٣، طهران سنة ١٩٧٤ استناداً إلى مخطوط اباصرفا رقم ٤٨٠١ (ورقة ٥٤ ب).

(٢) في Mélanges Eugène Thémèze، ص ٣٤٥-٣٩٧، الفاتيكان سنة ١٩٦٤.

(٣) ضمن مجموعة بعنوان: Traité inédit d'anciens Philosophes arabes 1.

١١٧ 144، بيروت سنة ١٩٦١.

ج) «الذهب الذاتي» (سنة ١٨٥٦).

ومذهب كونت في القسم الأول يتعارض في جوهره مع الاتجاه في القسم الثاني، وهو أمر أدركه تلاميذه وأخذوه عليه، فقال لثريه Littré «إنه استبدل بالمنهج الموضوعي منهجاً ذاتياً»، وقال جون استور مل «إن هذا تحول شاذ غريب في تطور فكر كونت: فبينما «المحاضرات» تحتوي على نظرة سليمة في الفلسفة، مع بعض الأخطاء البارزة، فإن المؤلفات المتأخرة زائفة ومضللة».

وفينا يلي نستعرض أهم آراء كونت:

١- قانون الأطوار الثلاثة:

وتبدأ بما يعرف باسم «قانون الأطوار الثلاثة» وهو القانون الذي حدد كونت وفقاً له تقدم التفكير الإنساني.

يقول كونت في هذا القانون إن تطور التفكير الإنساني قد مر بثلاثة أطوار هي:

١- الطور اللاهوتي ٢- الطور الميتافيزيقي ٣- الطور الوضحي - على هذا الترتيب. وقد شرح هذه الأطوار كما يلي:

١- الطور اللاهوتي: هو بداية التفكير الإنساني، وفيه يفسر الإنسان كل الظواهر بردها إلى أسباب خارقة على الطبيعة، فيقرر أن ثم عللاً خفية فوق طبيعية هي التي تحدث المطر والرعد والزلازل والبراكين وغو الأشجار وموت الأحياء الخ.، وهذه القوى الإلهية يسميها آلهة أو عفاريت أو أشباحاً، الخ. وفي هذا الطور يسعى الإنسان إلى معرفة «الطبيعة الباطنة للموجودات، والعلل الأولى والنهائية لكل المعلومات التي تلفت انتباهه. وهو يربغ إلى المعرفة الكاملة، ويتصور الظواهر على أنها ناتجة عن التداخل المباشر لموامل خارقة على الطبيعة».

٢- الطور الميتافيزيقي: وهو في نظر كونت مجرد تعديل للطور اللاهوتي، وهما يشتركان في خصائص عديدة. ففي هذا الطور الميتافيزيقي يربغ الإنسان إلى البحث عن العلل الأولى، والوصول إلى معرفة المطلق. لكنه يستبدل في هذا الطور بالموامل الخارقة على الطبيعة «قوى مجردة يتصور أنها قادرة بنفسها على إحداث كل الظواهر المشاهدة» («محاضرات...» ج ١ ص ٩).

أصابه من فرط الاجتهاد.

لكنه استأنف محاضراته بعد إبلاله من هذه التوبة، وأثناء إلقاء هذه المحاضرات في كلية الهندسة كان يطبع ما يفرغ من تأليفه منها، فظهرت في المدة من سنة ١٨٣٠ إلى ١٨٤٢ تحت عنوان: «محاضرات في الفلسفة الوضعية» وهي أعظم أعماله العلمية، وكان يكسب معاشه أساساً كمعلم (أو معيد) في كلية الهندسة هذه ويمتحن فيها. لكن حصد زملائه في هيئة التدريس بتلك الكلية عمل على فصله من عمله فيها. وما أسفل حصد الزملاء خصوصاً في هيئات التدريس بالجامعات! هنالك عاد إلى إعطاء دروس خصوصية في الرياضيات ليكسب منها معاشه الضئيل. لكنه عاش البقية الباقية من عمره غير الطويل على المعونات التي كان يتلقاها من تلاميذه والمعجبين به خصوصاً في انجلترا، مثل جون استيورت مل وجروت Grote.

وفي سنة ١٨٤٥ وقعت له تجربة غرامية عنيفة مع فتاة تدعى كلوتيلد دي فو Clotilde de Vaux وانعقدت بينهما علاقات حميمة، سرعان ما انتهت بموتها بعد مرور أقل من عام واحداً وكانت علاقاتها بريئة طاهرة، لكن العاطفة من جانب كونت كانت مشبوبة إلى أقصى حد. وهذه التجربة الغرامية أثرت كثيراً في تطور فكر كونت نحو مزيد من العاطفية والوجدان شبه الديني والحماسة لحب الإنسانية، كما أنها أحدثت غيباً يبدو لونا من الاختلال النفسي فيه.

وتوفي أوجيست كونت في ٥ سبتمبر سنة ١٨٥٧ ودفن في مقبرة الأب لاشيز Père - Lachaise الشهيرة في شمال شرقي باريس.

فلسفته

كرس أوجيست كونت حياته كلها لعرض مذهبه في الوضعية. لكنه يمكن تقسيم تطوره إلى قسمين رئيسين:

١- القسم الأول يتمثل في محاضراته بعنوان: «محاضرات في الفلسفة الوضعية» (في ٦ أجزاء، سنة ١٨٣٠- سنة ١٨٤٢).

٢- والقسم الثاني يتمثل في المؤلفات التالية:

أ) «التقويم الوضحي» (سنة ١٨٢٩)

ب) «الوضعية على طريقة السؤال والجواب» (سنة

التنبؤ، شأنها شأن كل العلوم الوضعية. يقول كونت: «إن من الممكن التنبؤ بالظواهر الاجتماعية، شأنها شأن الظواهر الأخرى».

وقوام منهج علم الاجتماع أربع وسائل: الملاحظة وهي أساسها كلها، والتجربة، والمقارنة ثم المنهج التاريخي، وهو خاص بعلم الاجتماع. ويرى كونت أن التجريب ممكن في علم الاجتماع رغم ما يبدو لأول وهلة من استحالة. وذلك حين يتدخل عامل خاص غير منظور في سير المجتمع، مثل الانقلابات والثورات. أما المقارنة فتقسم سواء بين المجتمعات الانسانية بعضها وبعض، أو بين المجتمع الانساني أو المجتمع الحيواني لنوع معين من أنواع الحيوان.

لكنه يؤكد خصوصاً أهمية المنهج التاريخي بوصفه «الحيلة العلمية الرئيسية للفلسفة الجديدة الرضعية» (محاضرات، ج ٤ ص ٣٢٢) ذلك لأن دراسة تاريخ المجتمعات البشرية يمكننا من معرفة قوانين الديناميكا الاجتماعية؛ فنذكر الاتجاهات الفزيائية والعقلية والأخلاقية والسياسية التي سيطرت، والاتجاهات المضادة التي ضعف أثرها شيئاً فشيئاً.

ويدافع كونت عن الوضعية ضد ما اتهمها به خصومها من إلحاد، ومادية، وحتمية. فيقول عن التهمة الأولى، الإلحاد، إنها ميتافيزيقية بقدر ما التاليم ميتافيزيقي، لأنه لا يمكن إثبات أحدها عن طريق المشاهدة. وهو من جانبه يرى أن افتراض إرادة عاقلة هو أمر أكثر معقولة من الإلحاد. لكن ليس لدينا دليل على كلا الموقفين: الديني، والاحادي. وبالجملة فإن الروح الوضعية ترفض النظر في أصل الأشياء، لأن هذا الأمر يتجاوز نطاق المشاهدة والتجربة.

كذلك يقرر كونت أن اتهام الوضعية بالمادية أمر لا محل له، وإن كان مفهوماً أكثر بسبب اعتناق كثير من أصحاب العلم للمذهب المادي. والسبب في نشوء هذا الاتهام هو أنه لما كان علم الاجتماع سيصبح شيئاً بسانت العلوم الطبيعية، فإنه لما كانت هذه تشغل في ظواهر مادية، فقد ظن أن علم الاجتماع هو الأخير لا يشتغل إلا في ظواهر مادية، بينما علم الاجتماع يعنى أيضاً بالظواهر الاجتماعية العقلية.

وأخيراً يردّ على الاتهام الثالث: الحتمية القدرية fatalisme بأن يضع تمييزاً حاداً بين القول بأن نظام الطبيعة يخضع لقوانين ثابتة وبين القول بعدم امكان تعديل الظواهر (فيها عدا

٣- أما في الطور الوضعي فيكتفي الانسان «بالمعرفة النسبية»، معرفة الظواهر وعلاقتها بعضها ببعض؛ وينبذ تجريدات الميتافيزيقا. فقانون الجاذبية الذي وضعه نيوتن هو نموذج التفسير في الطور الوضعي: إنه يفسر مجموعة هائلة من الظواهر المتنوعة، لكنه لا يقول شيئاً عن «الثقل» و«الجاذبية» كما هما في ذاتيهما، فهذه أمور يمكن أن نتركها لتخيلات اللاهوتيين وتدقيقات الميتافيزيقيين.

٢- الفلسفة الوضعية.

وهذا الطور الوضعي هو الذي تمثلته الفلسفة الوضعية التي دعا إليها كونت وقد حدّد خصائصها على النحو التالي:

«إن الخاصية الأساسية للفلسفة الوضعية هي النظر إلى كل الظواهر على أنها خاضعة لقوانين طبيعية ثابتة، اكتشافها الدقيق وردّها إلى أقل عدد ممكن هو الهدف من كل جهودنا، في الوقت الذي نعتبر فيه أن البحث عما يسمى بالعلل Causes الأولى أو النهائية هو أمر غير مقبول وخالف من كل معنى» (محاضرات في الفلسفة الوضعية، ج ١ ص ١٦، ط ٢ سنة ١٨٦٤).

وكونت يربغ إلى تطبيق منهج هذه الفلسفة على علوم الجماعات بعامة، وما يسمى بعلم الاجتماع؛ بخاصة؛ إذ رأى أن العلوم الاجتماعية كانت لا تزال في أيامه في عهد الطفولة، أو فيها ينظر الطورين اللاهوتي والميتافيزيقي بالنسبة إلى تطور الفكر الانساني. ذلك أن حالها اليوم (في أيامه) كحال علم التنجيم بالنسبة إلى علم الفلك، أو علم الصنعة بالنسبة إلى علم الكيمياء. والعقل في هذه المرحلة السابقة على الطور العلمي يكون «مثالياً في السير، مطلقاً في التصور، اعتبارياً في التطبيق». وعلى علم الاجتماع، كي يكون علماً بالمعنى الحقيقي أي الوضعي، أن يقاوم هذه الصفات الثلاث: المثالية، الاطلاق، الاعتبارية. إن عليه أن ينبذ «الأفكار المطلقة» وأن يمحصر همه في التنسيق بين الوقائع الاجتماعية المشاهدة، وتكميل أدوات البحث، وعليه أن يقصر نفسه على ما هو نسبي دون أن يطمح ببصره إلى معرفة الحقيقة الواقعية الدقيقة للكشف عنها. (محاضرات... ج ٤ ص ٢١٣- ٢١٤، ٢١٦). كذلك ينبغي على علم الاجتماع أن يعيّن حدود العمل السياسي وطبيعته.

ومادام علم الاجتماع سيبحث في تقرير القوانين التي تسير عليها الجماعات في مجتمعاتها، فإنه سيكون في وسعها

نقوم عليه هذه الأخلاق هو: «أن تعيش من أجل الآخرين» vivre Pour autrui ويرتبط بها دين جديد هو «عبادة الإنسانية»، معبود موجود لا يشك فيه أحد، ألا هو: «الإنسان».

ويبين كونت إمكان هذا التحقيق لهدف التاريخ، وهو قانون التقدم بأن يقول: «إن الاستخدام التدريجي لهذا القانون العظيم (= قانون التقدم) قد اقتادنا في النهاية إلى أن نجد، في أمان من كل هوى واعتباط، المثل العام للحضارة الحالية، وذلك بتعيينه الخطوة التي تم بلوغها بواسطة التقدم الأساسي تعينها بدقة تامة. ومن ثم ينتج في الحال التوجيه الضروري للاتجاه الذي يجب فرضه على الحركة المنظمة، كما يصير متسقاً تماماً مع الحركة التلقائية» (محاضرات... ص ٤٣٥).

ويؤكد كونت أن الوضعية هي الكفيلة وحدها بوضع الأساس لاعادة تنظيم المجتمع، كما يؤكد أن الأخلاق في مجتمع المستقبل لا بد أن تقوم على هذه الفلسفة الوضعية.

ونظراً لخمسة اتجاه التطور نحو التقدم فإن كل محاولة لإعاقه سيبلى «تكون بلا جدوى، وعابرة، وبالتالي حافلة بالأخطار» لكن ماذا يعني كونت بـ«التقدم»؟.

إنه لا يعني به التقدم المادي وزيادة السعادة كما يتصوره أصحاب مذهب المنفعة، وإنما يعني به: نحو وتطور الطبيعة الإنسانية نفسها. وكونت يؤمن بأن الإنسان في تقدم معنوي مطرد، ويؤمن «بوجود تحسن مستمر ونمو متواصل». وهذا التقدم يتجلّى خارجياً في الكشف العلمية والاختراعات الصناعية الفنية، وفي تحسن الظروف المعيشية للإنسان، وفي ازدياد الاحكام في تنظيم المجتمع البشري، وفي تزايد عدد السكان في العالم. أما في الجانب النفسي فيقرر كونت أن «ثم تحسناً تدريجياً أكيداً، لكنه بطيء جداً، في الطبيعة الإنسانية» كما يؤمن بأن «ثم ونموً مستمراً لقوى الإنسان العقلية ولأنبل الميول في طبيعته».

ويؤكد كونت أن ثم وحدة اجتماعية هائلة وسرمدية، أعضاؤها المختلفون، أفراداً كانوا أو أمماً، يجمعهم تضامن وثيق وشامل، وهم جميعاً يتضافرون من أجل تحقيق التطور الأساسي للإنسانية. وهذه النظرة البالغة الأهمية والحديثة يجب أن تصبح فيها بعد «القاعدة الرئيسية العقلية للأخلاق الوضعية» (محاضرات... ص ٢٩٣-٢٩٤).

الظواهر الفلكية) بواسطة الإنسان. وفي ميدان علم الاجتماع يؤكد كونت أن النزعة الوضعية تدعونا إلى العمل على تغيير مجرى الظواهر الاجتماعية.

٣- اصلاح المجتمع والسياسة الوضعية.

وهذا يظهر في دعوى كونت إلى التغيير في حال المجتمع في القرن التاسع عشر. لقد جعل مبدؤه هو عبارته المشهورة: «العلم: ومن ثم التنبؤ، التنبؤ: ومن ثم الفعل Science, d'où Prévoyance, Prévoyance, d'où action وهو يريد أن يستخدم هذا العلم الجديد، علم الاجتماع، في تغيير الأوضاع الراهنة آنذاك في فرنسا، بعد الأزمة التي أحدثتها الثورة الفرنسية وامبراطورية نابليون الأول. وكان المفكرون في فرنسا قد انقسموا إلى فريقين حيال هذه الأزمة بعد مرورها: فريق اليمين ويمثله شاتوبريان، ودي بونالد Bonald وجوزف دي ماستر Joseph de Maistre وكانوا يرون أن الحل هو الرجوع إلى عهد ما قبل الثورة، أي إلى تحالف الملكية والكنيسة الكاثوليكية. وفي مقابلهم كان فريق يتزعمه فورييه Fourier وسان سيمون وغيرهم من أهل اليسار، وكانوا يعتقدون أن النظام القديم (ما قبل الثورة الفرنسية) قد مضى إلى غير رجعة ولا جدوى من إعادته، بل من المستحيل أن يعاد، فطالبوا بنظام اجتماعي سياسي جديد.

وفي إثر هؤلاء جاء كونت فاراد وضع نظام اجتماعي جديد وتشريع لتحقيقه. ورأى أن ذلك لا يمكن أن يتم إلا بالروح الوضعية التي دعا إليها، وبهذا يتم الفلسفة الوضعية بسياسة وضعية.

تقوم هذه السياسة الوضعية على أساس الشعار التالي: الحب هو المبدأ، والنظام هو الأساس، والتقدم هو الغاية: L'amour pour principe, l'ordre pour base, et le progrès pour but ذلك أن هناك قانوناً يدفع بالإنسانية إلى التقدم، وما بنو الإنسان إلا أدوات لتحقيق هذا التقدم. فمضى ما وعينا هذا القانون، بدلاً من أن نكون مسوقين به عن غير إرادة، استطعنا أن نجعل منه قاعدة لنا مأس أخلاقي جديد. وعلينا في المجتمع الوضعي أن نحقق هذا الوعي، وأن نسرع عن هذا الطريق بتقدم الإنسانية وتحقيق هدف التاريخ.

وهذا هو ما عرضه كونت في كتابه «نظام» (أو مذهب) الفلسفة الوضعية»، وفيه عدّل بعض التعديل تصنيفه السابق للعلوم، بأن أضاف علماً سابعاً هو الأخلاق. والمبدأ الذي

مؤلفاته

فرنسي .

ولد في ريبمون Ribemont (في مقاطعة بيكارديا بشمالى شرقى فرنسا) في ١٧ سبتمبر سنة ١٧٤٣. وتوفي في سجنه في ضاحية بور لا رين Bourg - la - Reine (احدى الضواحي الجنوبية الشرقية لباريس) في ٢٩ مارس سنة ١٧٩٤. وينحدر من أسرة نبيلة عريقة هي أسرة كاريتا Caritat التي اتخذت لقب النبالة: كوندورسيه، نسبة إلى اقطاعية في اقليم الدوفينييه Dauphiné في جنوب شرقى فرنسا. وتعلم في مدارس اليسوعيين: أولاً في كلية اليسوعيين في رانس Reims ثم في كليتهم في باريس المسماة كلية نافار Collège de Navarre الشهيرة. فكشف في سن مبكرة عن موهبة رفيعة في الرياضيات، مما جعل «أكاديمية العلوم» (احدى أكاديميات فرنسا) تعينه عضواً فيها في سنة ١٧٦٩ وهو في السادسة والعشرين. وفي أثناء عضويته فيها أبدى اصالة بارزة فيما قدّم إليها من ابحاث. ودعا دالمبير، أحد مؤسسي «الانسكلوبيديا» إلى المشاركة في تحريرها ثم انتخبته أكاديمية العلوم أميناً دائماً لها في سنة ١٧٧٧. كذلك انتخب عضواً في «الأكاديمية الفرنسية» في سنة ١٧٨٢، كما صار عضواً في أكاديميات أوروبية أخرى.

وفي سنة ١٧٨٥ نشر كتاباً بعنوان: «بحث في تطبيق التحليل على احتمالات القرارات الصادرة بأغلبية الأصوات»، وهو بحث يمتاز له مكانة بارزة في تاريخ نظرية الاحتمالات وحساب الاحتمالات. وقد ظهرت لهذا الكتاب طبعة ثانية (بعد وفاته) موسعة جداً ومكتوبة بتحرير جديد في سنة ١٨٠٥، تحت عنوان: «عناصر حساب الاحتمالات وتطبيقه على ألعاب الصدفة، وعلى اليانصيب وعلى أحكام الناس».

وفي سنة ١٧٨٦ تزوج من أخت امانويل دي جروشي الذي سيصبح مارشالاً في أواخر أيام نابليون، وكانت من أجمل فتيات فرنسا في ذلك الوقت، وتدعى صوفي دي جروشي Sophie de Grouchy (سنة ١٧٦٤ - ١٨٢٢) وقد أنشأت لها «صالوناً أدبياً» في «قصر النقود» Hôtel des Monnaies حيث كان يسكن زوجها كوندورسيه بوصفه مفتشاً عاماً لسك النقود. وكان هذا المنتدى الأدبي من أشهر الأندية الأدبية في فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر الحافل بالصالونات الأدبية الممتازة.

- Plan des travaux, «scientifiques nécessaires pour réorganiser la société», in Opuscules de philosophies sociale, 1883.
- Cours de philosophie positive, augmenté d'une préface par E. Littré, 6 volumes, 2^e édition, 1864.
- «Discours sur l'esprit positif», in Traité philosophique d'astronomie populaire, 1844.
- «Discours sur l'ensemble du positivisme», in Système de politique positive, E.I, 1851.
- Système de politique positive, 4 vols, 1851- 4.
- Catéchisme positiviste, 1852.
- Synthèse subjective, t. I, 1856.
- Lettres à Valat (1815-1844) 1870.
- Lettres d'Auguste Comte / J. Stuart Mill (1841- 46), 1877.
- Correspondance inédite, 4 vols, 1901- 4.
- Lettres et fragments de lettres, São Paulo, 1926.
- Nouvelles lettres inédites, 1939.
- E. Littré: Auguste Comte et la philosophie positive, 2^e éd. 1864.

مراجع

- L. Lévy- Bruhl: La philosophie d'Auguste Comte, J. Stuart Mill: Augste Comte and positivism , 2nded. London, 1866.
- H. Gouhier: La vie d'Auguste Comte, 1931.
- H. Gouhier: La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme, 3 vols , 1933- 41.
- Maxime Leroy: Histoire des idées sociales en France t. III: D'Auguste Comte à P.J. Proudhon, 1954.

كوندورسيه

Marie - Jean Antoine de Caritat, Marquis de Condorcet

رياضي ومصنّع ثوري وفيلسوف يدعو إلى التقدم،

عالم الفكر والفلسفة وهو: «مخطط لوحة تاريخية لآلوان تقدم العقل الانساني» وفي نفس الوقت كتب «وصية والد مهتر الدم إلى ابنته».

ولما ظن أنه مراقب من قبل خصومه فرّ هارباً من البيت الذي اختبأ فيه، وهام على وجهه في الغابات والمهاجر طوال ثلاثة أيام، بعدها دخل ضاحية كلامار (احدى الضواحي الجنوبية لباريس Clamar) في مساء يوم ٢٧ مارس سنة ١٧٩٤ لكن طلعتة كشفت عن هويته، فقبض عليه واقتيد إلى ضاحية بور لا رين Bourg - la - Reine حيث سجن. وفي صباح ٢٩ مارس (سنة ١٧٩٤) وجد ميتاً، إما من الازهاق، او بسبب سمّ دسوه له في السجن.

أما زوجته، صوفي، فقد غدرت به بأن طلبت الطلاق منه أثناء اختفائه، وحصلت على الطلاق، وفي نفس الوقت حصلت على حق إرث تملكته التي كانت حكومة رويسير قد صادرتها!

آراؤه الفلسفية

قلنا إن كوندورسيه كان رياضياً في المقام الأول. لكن اهتمامه بحساب الاحتمالات بخاصة، جعل البعض يذهب إلى أن سرّ اهتمامه بهذا الفرع من الرياضيات إنما يرجع إلى اهتمامه بعلم الإنسان اجتماعياً وسياسياً، وحساب الاحتمالات هو أقرب الفروع الرياضية تطبيقاً على الشؤون الإنسانية حيث يسود الاحتمال والصدفة، لا الضرورة والأطراد اليقيني.

لكن الاهمية الفكرية الكوندورسية إنما تقوم على كتابه «مخطط لوحة تاريخية لآلوان تقدم العقل الإنساني» الذي نشر بعد وفاته بعام واحد أعني في ١٧٩٥.

والفكرة الأساسية التي يقوم عليها هذا الكتاب هي أن العقل الإنساني في تقدم مستمر نحو الكمال التام، وهي فكرة سيكون لها أثر بالغ في المفكرين الفرنسيين خصوصاً، في القرن التاسع عشر وعلى رأسهم ارنست رينان (١٨٢٣-١٨٩٢).

ولإثبات رأيه هذا لجأ إلى التاريخ لبيان تقدم العقل الانساني باطراد نحو مزيد من الكمال. وقد قصد من هذا «المخطط...» أن يكون بمثابة مدخل سريع يمهّد لتاريخ موسّع مفصل للعلوم وتأثيرها في المجتمع. وقد بقيت شذرات

وفي سنة ١٧٨٦ أصدر كوندورسيه كتاباً عن: «حياة تروجو» Turgot.

وفي سنة ١٧٨٩ أصدر ترجمة لحياة فولتير. وقد انتشر كلا الكتابين انتشاراً واسعاً، وكشفان عن قريحة أدبية فائقة.

ولما قامت الثورة الفرنسية في يوليو سنة ١٧٨٩ خاض غمارها بكل حماسة، على الرغم من أنه كان نييلاً بدرجة «مركيز» (وهي ثاني أعلى رتبة في الطبقة الارستقراطية الفرنسية)، خصوصاً وقد كان من دعاة الاصلاح السياسي الجذري منذ وقت طويل، ويشر بأراء الثورة الفرنسية بين رجال الفكر في فرنسا، وكان من اعضاء جماعة «الانسكلويديا». فانجرف بكل اندفاع وحمية وحماسة مع زعماء الثورة الفرنسية في الأمور السياسية العملية، وانتخب نائباً عن باريس في «الجمعية التأسيسية» المكلفة بوضع الدستور، وصار أميناً عاماً لها. وأبدى نشاطاً ملحوظاً في اصلاح نظام التعليم في فرنسا. وكان المحرر الرئيسي للنداء الموجه من رجال الثورة الفرنسية إلى الحكومات الأوروبية في ٢٩ ديسمبر سنة ١٧٩١. وفي ٢١ ثم ٢٢ أبريل سنة ١٧٩٢ قدّم إلى «الجمعية التشريعية» مشروعاً لنظام التعليم، كان هو الأساس في النظام الذي أقر فيها بعد.

وكان كوندورسيه من أوائل الذين نادوا باعلان النظام الجمهوري في فرنسا ووقف الملك لويس السادس عشر ودعوة «جمعية الميثاق الوطني» La Convention Nationale (وهي الجمعية التأسيسية التي أسست الجمهورية الفرنسية الأولى وحكمت فرنسا من ٢١ سبتمبر سنة ١٧٩١ حتى ٢٦ أكتوبر سنة ١٧٩٥). وفي هذه الجمعية (الكونفسيون) مثل محافظة الاين Aisne وكان عضواً في اللجنة المكلفة بوضع الدستور. لكن المشروع الذي قدّمه في فبراير سنة ١٧٩٣ رفض، بينما أقر المشروع الذي قدّمه اليعاقبة Jacobins.

وفي محاكمة لويس السادس عشر صوّت ضد إعدام الملك. وكذلك اعترض على القبض على الجيروندين Girondins في يونيو سنة ١٧٩٣. كذلك أبدى روحاً مستقلة غير متساقطة وراء ارهاب وغوغائية اليعاقبة، فآثار حفيظة هؤلاء عليه وكانت لهم اليد العليا في فترة ما يسمى «حكم الإرهاب» في سنة ١٧٩٣، فأصدروا قراراً بإدانته وإعدامه. فهرب واختبأ لدى بعض الأصدقاء الذين حثوه على استئناف العمل في كتابه الذي بفضلته سينال شهرة عظيمة في

٥-٤- العصران الرابع والخامس: هما العصر اليوناني والروماني.

٦-٧- العصران الخامس والسادس: العصور الوسطى وتنقسم إلى مرحلتين: تنتهي الأولى بانتهاج الحروب الصليبية، وتنتهي الثانية باكتشاف الطباعة في سنة ١٤٥٣.

٨- والعصر الثامن يبدأ من اكتشاف الطباعة ويستمر حتى قيام ديكرات بوضع منهجه الفلسفي الجديد في سنة ١٦٣٧.

٩- والعصر التاسع يبدأ من ثورة ديكرات الفلسفية وينتهي بقيام ثورة سنة ١٧٨٩- الثورة الفرنسية- وهي ثورة سياسية وعقلية. ويتميز هذا العصر التاسع باكتشاف طبيعة العالم الفيزيائي بفضل اسحق نيوتن، وتعدد طبيعة المعرفة الانسانية بفضل جون لوك، وكوندياك؛ وطبيعة المجتمع بفضل ترجو Turgot وجان جاك روسو.

١٠- وينتج كوندورسيه بأن العصر العاشر المقبل سيمتيز بثلاث خصائص هي:

١- القضاء على عدم المساواة بين الأمم؛

٢- القضاء على التفاوت بين الطبقات؛

٣- تحسن الأفراد. والكمال المتزايد للطبيعة الانسانية هي نفسها: عقلياً وأخلاقياً وجسمانياً.

نشرات مؤلفاته

النشرة الأساسية لمؤلفات كوندورسيه هي التي صدرت في باريس في ١٢ مجلدًا من سنة ١٨٤٧ إلى ١٨٤٩ تحت عنوان: *Euvres de Condorcet* لكن هذه النشرة لا تحتوي على مؤلفاته الرياضية؛ ولكنها مزودة ببيان كلي عن مؤلفاته bibliographie صممه M. F. Arago.

أما كتابه الرئيسي:

Esquisse d'un tableau historique de progrès de l'esprit humain

فقد طبع مرات عديدة، وبعضها طباعات شعبية

مراجع

- Franck Alengry: *Candorcet, guide de la Revolution Française, théoricien du droit constitutionnel et pré-*

مهمة من هذا العمل الضخم، من بينها شذرة تتناول اقتراحاً بوضع لغة رمزية لاستعمالها في العلوم- على نحو مشابه لما دعا إليه ليطرس-، ومنها شذرة تعالج موضوع تصنيف العلوم.

ويبين كوندورسيه مراحل تقدم العقل الانساني على النحو التالي:

١- في المرحلة الأولى تحرر العقل من السيطرة العشوائية للبيئة الطبيعية.

٢- وفي المرحلة الثانية يتحرر العقل الانساني من الارتباط التاريخي الذي صنعه لنفسه بنفسه.

وقد ارتكزت آمال كوندورسيه في التقدم الانساني في المستقبل على الشرطين التاليين:

١- الأول هو أنه كان يعتقد أن العقبات التي هددت في الماضي، تقدم الانسان- وهي الارستقراطية والطغیان من ناحية، والجهل والفوضى والخضوع السياسي من ناحية أخرى- قد قضي عليها أخيراً بفضل التقدم العلمي والتكنولوجي والسياسي الثوري.

٢- كما كان يعتقد أن اكتشافات علم النفس القائم على الحواس (كوندياك و مدرسته) قد مكنت من بيان المبادئ الأساسية للعلم الاجتماعي.

كذلك استمد من اعلان حقوق الانسان المبادئ التي ينبغي أن يقوم عليها النظام السياسي الديمقراطي الحر.

ويميز كوندورسيه العصور التالية في تطور الانسان:

١- العصر الأول: فيه يتجمع الناس في قبائل، وهم يشتغلون إما بالقتل وإما بالصيد، ويحكمون إلى سلطة عامة فيها بينهم، ويتعلقون بأواصر القرابة والدم.

٢- العصر الثاني: ويسميه عصر الرعاة- فيه تنشأ الملكية ومنها ينشأ عدم التساوي بين الناس، بل وينشأ الرق، ولذلك يتوافر الفراغ لممارسة الشؤون العقلية واختراع الآلات البسيطة جداً.

٣- العصر الثالث: وهو عصر الزراعة: فيه يزداد الفراغ والثراء ويتحسن توزيع العمل وتطبيقه، وتحسن طرق المواصلات. وباختراع الحروف الأبجدية في هذا العصر تكون معرفتنا بالتاريخ أوسع وأدق، ويبدأ التاريخ بالمعنى الصحيح.

كان مستفيداً منه، في سنة ١٧٨٠.

فلسفته

بدأت فلسفة كوندياك من فلسفة لوك كما عرضها الأخير في كتابه «بحث في العقل الإنساني»، لكنه تجاوزها فيما بعد في اتجاه النزعة الحسية.

يُميّز كوندياك، شأنه شأن لوك، بين الأفكار الصادرة مباشرة عن الإحساسات، وبين الأفكار الناشئة عن التأليف *elaboration* بين الانطباعات الحسية. لكنه تميّز عن لوك بكونه عزاً إلى اللغة الدور الحاسم المحدّد في تكوين الأفكار. وبهذا تخلص من الاعتراض الموجه من الحسنيين وهو: كيف تدعون أن كل أفكارنا مستمدة من الانطباعات الحسية، بينما لا بد من افتراض «عقل» نشيط كي يمكن الانتقال من الانطباع الحسي إلى الفكرة التأملية؟ إذ يرى كوندياك أن اللغة هي التي تؤدي هذا الدور. لقد درس كل أشكال الفكر، وبين علاقاتها باللغة. صحيح أن من الممكن تصور فكر بغير علامات لغوية، لكنه في هذه الحالة سيظل محصوراً في نطاق ضيق جداً من الأفكار، لا يتجاوز الإدراك والتخيل، لكنه لن يبلغ أبداً التجريد والمزج بين الأفكار. والمميّز الجوهرى بين الإنسان وسائر أنواع الحيوان هو إنشاء علامات اللغة، التي هي أساس الفكر المجرد والتأملي.

واللغة، في نظر كوندياك، اختراع إنساني محض، وليس هبة من الله ولا من الطبيعة. لقد لاحظ الناس، وهم يعيشون في جماعات، ارتباطاً بين الأفعال وبين الإشارات أو الصيحات المستمرة، فوضعوا لغة للفعل سبقت اللغة المنطوق بها. وكان لا بد من عملية تاريخية طويلة تجعل اللغة المنطوق بها الأداة الرئيسية للتعبير والتفاهم، بعد أن كانت اللغة مجرد مساعد للفعل. والعلامات اللغوية اصطلاحية محضة، وليست طبيعية، حتى إن العلاقات بينها وبين الأفكار هي علاقات اعتباطية، أي لا مبرر لها في طبيعة المعنى أو الفكرة المعبر عنها أو الموضوع المسمى. ويقرر كوندياك إنه وإن كان فعل الكلام مبادرة إرادية من الفرد، فإن قواعد عمل اللغة مستقلة عن الأفراد.

ومن هنا كان تأثير كوندياك في علم اللسانيات المعاصر، إذ تأثر به بريال Bréal الذي تأثر به فرديناند دي سوسير مؤسس علم اللسانيات المعاصر.

curseur de la science sociale. Paris 1904.

- Janine Boniss on : Condorcet, le Philosophe pendant la Révolution Paris, 1926.

- Albreto Cento : Condorcet e l'idea del Progresso: Firenze, 1956.

Gilles. Gaston Granger : la *Mathématique Sociale* du marquis de Condorcet. Paris, 1956.

كوندياك

Etienne Bonnot de Mably de Condillac

فيلسوف حسيّ فرنسي.

ولد في مدينة جرنوبل في سنة ١٧١٥ من أسرة نبيلة كان منها الكثير من رجال القضاء. تعلّم في كلية اليسوعيين في ليون، ثم دخل معهد سان سلبس الديني، وحضر محاضرات في اللاهوت في السوربون ورُسم قسيساً في سنة ١٧٤٠، لكنه لم يقيم القديس إلا مرة واحدة في حياته.

وعني بتكوين نفسه في الفلسفة بقراءة مؤلفات فلاسفة القرن السابع عشر وفلاسفة عصره، وربطته أواصر الصداقة بكثير من كبار المفكرين والأدباء المعاصرين له مثل ديدرو، وروسو، وديكلو والكثير من المساهمين في تحرير «الانسكلوبيديا».

وفي سنة ١٧٥٨ صار مرتباً لابن دوق بارم *Parme*، ولاستعماله ألف سلسلة من الكتب الدراسية. ولما عاد إلى فرنسا ١٧٦٧ أخذ في نشر هذه الكتب، ونشرت في بارم في ١٣ مجلداً (١٧٦٩ - ١٧٧٣). ثم انتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية سنة ١٧٦٨. وفي سنة ١٧٧٦ نشر كتابه «التجارة والحكومة في علاقة كل منهما بالأخرى»، وكان بمثابة عرض سهل لنظريات فرنسوا كيني وديپوي دي نيمور الفسيوقراطيين في الاقتصاد، ومفادها أن الزراعة هي أساس الثروة، وأن التجارة يجب أن تكون حرة، وأن العقل الإنساني قادر على اكتشاف القوانين التي تكفل حق كل إنسان في الاستمتاع بشمرة عمله.

وأقصى السنوات الأخيرة من حياته بعيداً عن باريس، إلى أن توفي في دير فلوكس (في بوجنسي Beaugency) الذي

جامع الإحساسات والذكريات والأحكام والبراهين يؤلف ذهن الإنسان.

نشرات مؤلفاته

النشرة الأولى لمؤلفاته قام بها أخوه جبريل برنو، ابيه دي مابلي Abbé de Mably بالاشتراك مع G. Arnoux وتقع في ٢٣ مجلداً (باريس، سنة ١٧٩٨) تحت عنوان Oeuvres Complètes de Condillac. وأحدث طبعة بعنوان Oeuvres philosophiques صدرت في ثلاثة مجلدات (باريس ١٩٤٧ - ١٩٥١) بتحقيق Georges le Roy. ونذكر أهم مؤلفاته مع تواريخ طبعاتها الأولى:

- Essai sur l'origine des connaissances humaines. Paris, 1746.
- Traité des Sensations, avec: Dissertation sur la liberté. Paris, 1754.
- Traité de animaux, avec: Dissertation sur l'existence de Dieu. Amsterdam, 1755.
- Le Commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre. Amsterdam, 1776.
- La Logique. Paris, 1792.
- La Langue des calculs. Paris, 1798.

مراجع

- Baguenault de Puchesse: Condillac, su vie, sa philosophie, son influence. Paris, 1910.
- Georges Le Roy: La psychologie de Condillac. Paris, 1937.
- R. Lefèvre: Condillac. Paris, 1966.
- R. Lenoir: Condillac. Paris, 1924.

كوهن (هرمن)

Hermann Cohen

فيلسوف ألماني من مؤسسي حركة الكنتية الجديدة في ألمانيا.

ولد في ٤ يوليو سنة ١٨٤٢ في كوشف Coswig بناحية Anhalt في ألمانيا وتعلم في جامعة برسلاو

وبعد أن جعل كوندياك من اللغة، وهي اصطلاحية، وليست طبيعية، العامل الفعّال في تكوين الأفكار المجردة والتأملية، وجد أنه لا يوجد غير مصدر طبيعي واحد لمعارفنا وملكاتنا: وهو الإحساس. ويشق كوندياك من الإحساس - إما بالاستمداد المباشر أو بالتأليف بين إحساسات ذوات مصادر مختلفة. يشق وظائف العقل ووظائف الإرادة. وبدلاً من أن يميز ويفصل بين الوظائف الحسية والوظائف العقلية يبحث كوندياك عن حل في التأليف بين الإحساسات ذوات المصادر المختلفة. فهذا التأليف تنتقل من الانفعال الخالص إلى ما نعتقد أنه فعل خاص يقوم به عقلنا. وحدة الإحساس هي الأصل في الانتباه، فما الانتباه إلا هذه الحدة vivacité نفسها وقد تجلّت على أساس سائر الإحساسات؛ ومن هذه الحدة وقد تحولت إلى انتباه يمكن اشتقاق كل الوظائف العقلية مثل: الذاكرة، المفارقة، الحكم، التأمل. وكذلك نجد أن الشهوة هي أساس كل تحولات المواطن، التي غايتها القصوى هي الإرادة.

ونتيجة لهذه الآراء قرر كوندياك أن الأنا ما هو إلا تسلسل الإحساسات وتحولها. إن الأنا ليس جوهراً مفكراً واعياً بذاته، بل هو نتيجة المزج والتأليف بين الإحساسات، وهو التعبير عن تحولاتها في اللغة.

وبين كوندياك في «مبحث في الإحساسات» كيف تؤدي الانطباعات الحسية (أو تغيرات النفس على حد تعبيره modifications de l'âme) بطريقة أوتوماتيكية، دون إحالته إلى أرواح غير مريئة أو أفكار فطرية، إلى كل العمليات العقلية.

وفي سبيل إيضاح آرائه هذه، افترض تمثالاً من المرمز مركباً في الداخل مثل تركيب الجسم الإنساني، وله عقل خال من أية أفكار، وحواصه كلها مغلقة بحيث يمكن فتحها جميعاً في وقت واحد، وتحليل العلاقات القائمة بين مختلف الإحساسات. وجعل كوندياك أول حسّ يفتح هو حسّ الشم، لأن الرائحة بمأمن من أن تؤخذ على أنها صورة لموضوع خارجي، وإنما هي تغيير في العقل، كما أن الرائحة تتضمن رد فعل انفعالياً هو الاستطابة أو النفور. ومن تجربة استطابة الرائحة، مرتبطة مع الإحساس بالرائحة نفسها، تنشأ الرغبات بعملية مشابهة للطريقة التي بها ينشأ الحكم والبرهان؛ ومن الرغبات الوقتية تنشأ الشهوات الطويلة المدى. وجامع رغباتنا وشهواتنا الدائمة يؤلف إرادة الإنسان، كما أن

والانحياز الرئيسي في منطق كوهن هو القول بأن المعرفة الإنسانية هي من حيث المبدأ قبلية *a priori* وفي هذا السبيل بين كوهن في كتابه «منطق التجربة المحضة» أن الميتافيزيقا كانت تسعى دائماً إلى البحث في الأصل (التفكير في الأصل *Denken des Ursprungs*). والبحث في أصل المعرفة يؤدي- في نظر كوهن- إلى الإقرار بأن المعرفة قبلية محض، وبهذا يفضي إلى نتيجة ثانية هي أن «الشيء» في ذاته لا يدخل في نطاق المعرفة الإنسانية، وبالتالي ينبغي استبعاد البحث فيه.

وفي الأخلاق («أخلاق الإرادة المحضة» سار كوهن في نفس الاتجاه، أي تجاوزت كنه من أجل مذهب كنه نفسه. فعرّف الأخلاق بأنها علم الفضيلة المحض. وأخذ على كنه أنه لم يستند إلى علم معين لتحديد الأخلاق. ويحت كوهن عن هذا العلم، فوجده في فقه القانون *Jurisprudence*، لأن الفضيلة الأساسية، كما علمنا أرسطو، هي فضيلة العدل (أو العدالة)، وهذه مجالها العلمي التطبيقي هو فقه القانون: ولو لم يوجد قانون قبلي *a priori* للعدالة لما أمكن قيام الفقه الروماني..

واستند كوهن إلى مصدره القبلي هذا للعدالة من أجل وضع مذهبه في السياسة، وهو يستند أساساً إلى فكرة كنه في «التفكير الذاتي» *autonomie*، أي كون الإرادة الإنسانية مشرعة لذاتها بذاتها. صحيح أن القوانين الرضعية القائمة لا تحسّد هذه الفكرة؛ كما لا تحقّق فكرة العدالة المحضة. ولكن هذا هو ما ينبغي أن يحدث في الدولة. ومن هنا أكد الحرية السياسية بكل قوة.

وشغله مشكلة أخرى، بوصفه يهودياً وعالمًا باليهودية. ذلك أن المؤرخ الألماني المعروف هيرش فون ترتشكه *Heinrich von Treitschke* كتب مقالاً في مجلة «الحوليات البروسية» (حولية سنة ١٨٧٩، العدد رقم ١١) لفت فيه الأنظار إلى كون معظم الكتاب والمفكرين اليهود الألمان معادين للقيم الألمانية والمسيحية، وطالبهم بوجوب احترام مشاعر الغالبية الألمانية. فأصدر كوهن كتاباً بعنوان «اعتراف في مسألة اليهود» (برلين سنة ١٨٨٠) حاول فيه أن يثبت أن اليهود ينتسبون إلى الأمة الألمانية، لا على الرغم من أنهم يهود، وإنما لأنهم يهودا وتحاليل لا تثبت هذا الزعم الغريب بأن قال إن الألمان هم أمة كنه *Kant*. وزعم أن الشرائع اليهودية، بعد أن طهرها الأنبياء، تتفق مع مذهب كنه ومثاليته الأخلاقية! وراح من أجل تبرير هذه الدعوى الغريبة، يفسّر الشرائع

Breslau، ثم في جامعة هله Halle حيث حصل على دكتوراه في الفلسفة في سنة ١٨٦٥. وانتقل إلى برلين حيث نشر عدة دراسات في مجلة علم نفس الشعوب وعلم اللغة. و فقط ابتداء من سنة ١٨٧٠ بدأ يهتم بفلسفة كنه، في نفس الوقت خاض المعركة التي أثّرت آنذاك، حول الحساسية المتعالية عند كنه، بين أدولف ترندلنبورج، وكونوفشر Fischer. إذ كان ترندلنبورج يرى أن الزمان والمكان وإن كانا قبليين *a priori* كما يرى كنه، فإنهما لا ينتسبان إلى الأشياء في ذاتها، وهذا بخلاف ما يراه كنه. وكان من رأي كونوفشر أن هذين التصورين القبليين- الزمان والمكان- لا ينتسبان إلى عالم الأشياء في ذاتها كما هو رأي كنه. فكتب هرمن كوهن- وكان تلميذاً لترندلنبورج- مقالاً في المجلة المذكورة (ج٧، عدد ٣ ص ٢٣٩-٢٩٦) انتهى فيه إلى أن ترندلنبورج كان على صواب في نقده لكونوفشر، لكنه كان على خطأ في نقده لكنه. وفي أول كتاب أصدره وعنوانه: نظرية كنه في التجربة (برلين سنة ١٨٧١) بيّن لماذا خطأ كلا المتناظرين. فقال إنه لحل هذه المسألة ينبغي الجمع بين ما يقوله كنه في باب الحساسية المتعالية وما يقوله في المنطق المتعالي حيث يبيّن كنه أن هذين الشكلين (الزمان والمكان) هما شرطان قبليان للتجربة الممكنة، والتجربة الممكنة هي الموضوع الوحيد للمعرفة القبليّة.

وفي السنة التالية (سنة ١٨٧٣) قدم إلى كلية الآداب في جامعة ماربورج رسالة بعنوان: «التصورات التنظيمية في مؤلفات كنه السابقة على المرحلة النقدية» (طبع في برلين سنة ١٨٧٣)- للحصول على منصب مدرس في تلك الكلية، فوافق لانه، أستاذ الفلسفة، على تعيينه. وبعد ذلك بعامين توفي لانجه *F.A. Lange*. وخلا كرسية فتولاه كوهن في سنة ١٨٧٦. ومن ثم كوّن ما عرف باسم «مدرسة ماربورج الكتبية الجديدة».

وفي الفترة ما بين عام ١٩٠٢ وعام ١٩١٢ نشر ثلاثة أجزاء من مذهبه الفلسفي هذا، بعنوانات: (١) «منطق التجربة المحضة»؛ (٢) «أخلاق الإرادة المحضة»؛ (٣) «علم جمال العاطفة المحضة».

وتقاعد هرمن كوهن في سنة ١٩١٢ من جامعة ماربورج. لكنه تولى بعد ذلك تدريس الفلسفة اليهودية في «المعهد الحرّ لعلم اليهودية» في برلين، إلى أن توفي في برلين في ٤ أبريل سنة ١٩١٨.

(= كلب حقيقي). وأيد هذه التسمية ذيجانوس وأتباع المدرسة المتأخرون بإزرائهم للعدادات المتبعة واحتقارهم للجاء والوجاهة، وبما أظهره من زهد في الحياة واستمتاع باجتلاب اللوم. وإن كان هناك رأي يقول إن الكلمة نسبة إلى *κυνόσαυρες* (اسم ميدان في أثينية) وهو أمر محتمل خصوصاً بالنسبة إلى أنطسثانس.

ومؤسس المدرسة أنطسثانس بدأ بأن تتلمذ على جورجياس، ثم تتلمذ على سقراط، وبعد وفاة سقراط أخذ يعلم في مدرسة كينوسارجلس. وخلاصة رأيه أن الفضيلة هي الخير الأوحداً، وتحتاج السعادة إلى شيء غير الفضيلة. أما المتعة فشر إذا قصد إليها غاية. لكن ما الفضيلة؟ الفضيلة هي القناعة. وليس ثم غير فضيلة واحدة، ويمكن تعليمها وتعلمها؛ فإذا اقتناها المرء لم يعد من الممكن القضاء عليها. ولا تحتاج الفضيلة إلى الكلام الكثير، بل إلى القوة السقراطية. ومن يملك الفضيلة حكيم. ومن عدا مالكي الفضيلة فليسوا حكماء.

وفي نظرية المعرفة يعارض أنطسثانس نظرية الصور الأفلاطونية؛ ولا يعترف إلا بأحكام الهوية.

وأشهر تلاميذه هو ذيجانوس السينوبي، الذي صار نموذج الكلي، وبطلا لأسطورة واسعة الانتشار عن خصائص مملك الكلي. وتتلذذ عليه مونيموس، وأونيسكريتوس، وفيليسكوس، وكراتس الشبي الذي بفضل انضمام إلى هذا المذهب كل من هيرخيا وأخيهاميتروكلس. وكان لهذا الأخير تلاميذ عديدين، مباشرون وغير مباشرين، ذكر لنا ذيجانوس (٩٥) أسماءهم، وهذا نستطيع أن نتابع أنصار المدرسة الكلية حتى نهاية القرن الثالث، حيث اختفت المدرسة تماماً.

أنطسثانس

ولمست لدينا معلومات وثيقة عن حياة أنطسثانس، مؤسس المدرسة. ولا بد أنه كان يعيش شبيهاً في سنة ٣٦٦ ق. (ديودورس الصقلي ١٥: ٧٦). أبوه من أثينا، أما أمه فيذكر ذيجانوس اللاطوسي (١: ٦) أنها من تراقيا. وهذا هو السبب فيما يقال في أنه اقتصر على ميدان كينوسارجلس لأنه المكان الوحيد الذي كان مسموحاً به لغير كامل صفة المواطن الأثيني. وفي هذا الميدان أو الحي- كانت عبادة هرقل، الذي مجده الكليون أعظم تمجيد.

اليهودية وتعاليم الأنبياء اليهود على ضوء مذهب كنت! وبالغ في هذا السبيل مبالغة لم يقرأها حتى المفكرون اليهود أنفسهم. وقد جمع كتاباته في هذا الموضوع Bruno Strauss وطبعت في برلين سنة ١٩٢٤ (في ثلاثة مجلدات) مع مقدمة كتبها Franz Rosenzweig. كذلك كشف كوهن عن ميول نحو الماركسية إلى حد أن اتهمه البعض بأنه حاول التقريب بين أمانويل كنت وكارل ماركس!

أهم مؤلفاته

- Kantes Theorie der Erfahrung, Berlin, 1871.
- Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischer Schriften. Berlin, 1973.
- Die Logik der reinen Erfahrung. Berlin, 1902.
- Kants Begründung der Ethik. Berlin, 1877.
- Ethik des reinen Willens.
- Aesthetik des reinen Gefühls. Berlin, 1912.
- Cohens Jüdische Schriften, 3 vols. Berlin, 1924.

مراجع عنه

- Ernst Cassirer: «Hermann Cohen», in *Social Research*, vol. 10, n. 2 (1943, pp. 219- 232).
- Walter Kinkel: Hermann Cohen. Einführung in sein Werk. Stuttgart, 1928.
- Paul Natorp: Hermann Cohen als Mensch, Lehrer, und Forscher. Marburg, 1918.
- Rasmann T. W. Religion of Reasm, HermannCohen's System of Religious Philosophy. New York, 1936.
- Willemin, J.: L'«Héritage Kantien», Paris, 1954.
- S.H.Bergmann: «Hermann Cohen»Between East and west (1958).

الكليون

سميت هذه المدرسة بهذا الاسم نسبة إلى «الكلب» *κύν*، مما يدل على أن الاسم لا بد أن يكون من وضع أحد خصومها سخريه منهم. ويذكر ذيجانوس اللاطوسي (١٣: ٦) أن مؤسس المدرسة، أنطسثانس لقب بلقب *ἀπλοκύνων*

والمجلد الرابع يشمل:

- (٢٠) «فارس»
(٢١) «هرقل الكبير، أو في القوة»

والمجلد الخامس يشمل:

- (٢٢) «فارس، أو في السيادة»
(٢٣) «أسبابها»

والمجلد السادس يشمل:

- (٢٤) «الحقيقة»
(٢٥) «في الجدل: متن في المجادلات»
(٢٦) «ساتون، أو في المناقضة» ثلاث مقالات
(٢٧) «في المحادثة»

والمجلد السابع يشمل:

- (٢٨) «في التربة، أو في الأسماء» خمس مقالات
(٢٩) «في استعمال الأسماء: كتاب مساجلة»
(٣٠) «في السؤال والجواب»
(٣١) «في الرأي والمعرفة» أربع مقالات
(٣٢) «في الموت»
(٣٣) «في الحياة والموت»
(٣٤) «في الساكنين العالم السفلي»
(٣٥) «في الطبيعة» مقالاتتان
(٣٦) «مشكلة تتعلق بالطبيعة» مقالتان
(٣٧) «الآراء، أو المجادل»
(٣٨) «مشاكل تتعلق بالتعليم»

والمجلد الثامن يشمل:

- (٣٩) «في الموسيقى»
(٤٠) «في المفسرين»
(٤١) «في هوميروس»
(٤٢) «في الشر والفجور»
(٤٣) «في كلخاس»
(٤٤) «في الرائد»
(٤٥) «في اللذة»

والمجلد التاسع يشمل:

- (٤٦) «في أوديسيوس»
(٤٧) «في عصا الساحر»
(٤٨) «أثينا أو في تليماخوس»
(٤٩) «في هيلان ونيلوبه»

بدأ أنطستانس تعليمه بأن حضر دروس جورجياس السوفسطائي وكان لهذا تأثيره في الطريقة الخطابية التي صاغ بها أنطستانس محاوراته. وقد بقي لنا من كتاباته الخطابية رسالتان هما: «أياش» و«أوديسيوس»، ولا محل للشك في صحة نسبتها إليه، بينما فقدت له رسالة أخرى خطابية أورد اسمها ديوجانس اللارتسي على رأس ثبت مؤلفاته بعنوان: «في القول والخلق».

واشتغل أنطستانس معلمًا للخطابة زمانًا، ثم تعرف إلى سقراط وأعجب به أعجابًا، إلى حد أنه نصح تلاميذه بأن يكونوا زملاءه في التلمذة على سقراط (ديوجانس اللارتسي، ٢: ٦). وهكذا انتقل من الخطابة إلى الفلسفة، ولكن في سن عالية.

ويقول لنا اللارتسي إن كتبه حفظت في عشرة مجلدات:

الأول يشمل:

- (١) «رسالة في التعبير أو أساليب القول»
(٢) «أياش، أو قول أياش»
(٣) «أوديسيوس أو في أوديسيوس»
(٤) «دفاع عن أوديسيوس، أو في الكتاب الشرعيين»
(٥) «الكتابة المتشابهة أو «لوسياس وإيسقراطيس»
(٦) «رد على خطبة إيسقراطيس بعنوان: بغيرشهود»

والمجلد الثاني يشمل:

- (٧) «في طبيعة الحيوان»
(٨) «في انجاب الأولاد أو في الزواج؛ بحث في الحب»
(٩) «في السوفسطائية»
(١٠) «في العدالة والشجاعة»: مواعظ في ثلاث مقالات
(١١) «في ثيوجنيس»

والمجلد الثالث يشمل:

- (١٢) «في الخير»
(١٣) «في الشجاعة»
(١٤) «في القانون، أو الجمهورية»
(١٥) «في القانون، أو الخير والعدل»
(١٦) «في الحرية والاستعباد»
(١٧) «في العقيدة»
(١٨) «في الحارس، أو في الطاعة»
(١٩) «في النصر: بحث في تدبير المنزل»

ألبنة ما خلا ما يقال بالقول الخاص الذي للواحد من الواحد»
ويشرح ابن رشد هذه العبارة فيقول: «يريد (أي أرسطو)
ولذلك كان يرى فلان (= أنطستانس) أنه لا ينبغي أن يحد
شيء ألبنة، ولا أن يدل عليه إلا بلفظ واحد يدل منه على
معنى واحد، لأنه يرى أنه الصديق لواحد مع واحد. فلذا ليس
تصدق أصلاً حدود المعاني العامة على الخاصة».

وتفسير العبارة الأولى: «ليس لأحد أن يتناقض» هو
أنه إذا كان الكلام عن شيء فإنه ذو قول خاص به، بحيث
أنه إذا كان القول عنه حقاً فلا محل للتناقض؛ وإما أن يكون
الكلام عن شيء آخر ولا محل هنا أيضاً للتناقض. وبعبارة
أخرى: لكل شيء اسم واحد خاص به، فإن استعمل نفس
الاسم فلا تناقض؛ وإن استعمل اسم آخر فهو يدل على
شيء آخر لا على نفس الشيء، فلا تناقض أيضاً.

وتفسير العبارة الثانية ووضح من كلام ابن رشد: لا
ينبغي أن يحد شيء ألبنة ولا أن يدل عليه إلا بلفظ واحد يدل
على معنى واحد، وعلى هذا فلا اسم يدل إلا على معنى
واحد. وعلى هذا فلا كلي، لأن الكلي المزعم في نظره هو
المقول على كثيرين مختلفين في النوع؛ ولكن لا شيء يقال على
كثيرين، إذن فلا كلي أبداً.

وهذا يرى أنطستانس أنه ينبغي على الإنسان أن يطلق
على الشيء الاسم الخاص به فقط؛ وتبعاً لهذا لا يجوز له أن
يجعل صفة مختلفة على الشيء، فمثلاً لا يجوز للإنسان أن
يقول: «الإنسان خير»، بل: «الإنسان هو الإنسان»، والخير
هو الخير. ولما كان التعريف معناه ايضاح تصور بتصورات
أخرى غيره فإنه رفض كل تعريف على أساس أن التعريف
كلام لا يتعلق بالشيء المعروف نفسه، إنه مجرد مقارنة وليس
تعريفاً بالمعنى الدقيق؛ وحتى لو سلمنا بوجود أجزاء تنقسم
إليها صفة الشيء، فإن ذلك ليس حداً وتعريفاً، إنه مجرد
تصور للشيء، وليس علماً به.

وهذا يفضي إلى القول بأن كل شيء فردي، وأن
الكليات لا تعبر عن ماهيات الأشياء، بل عن آراء الناس في
الأشياء. ولهذا انتهى أنطستانس إلى اسمية متطرفة مؤداها أن
التصورات العامة (الكليات) هي مجرد أفكار. إنه يرى أناساً
وأفراساً، ولا يرى الإنسانية ولا الفرنسية. ومن هنا قامت
معركة عنيفة بينه وبين أفلاطون استعمل فيها كلاهما عبارات
عنيفة.

(٥٠) «في پروتيوس»

(٥١) «كوكلوس أو في أودوسيوس»

(٥٢) «في استعمال الخمر، أو السكر، أو في
الكوكلوس»

(٥٣) «في كركيس»

(٥٤) «في أمغاراوس»

(٥٥) «في أودورسيوس، ونيولي والكلب»

والمجلد العاشر والأخير يشمل:

(٥٦) «هرقل، أو ميداس»

(٥٧) «هرقل، أو في الحكمة أو القوة»

(٥٨) «قورس أو المجهوب»

(٥٩) «قورس، أو الرداء»

(٦٠) «منكسانوس أو في الحكيم»

(٦١) «القيادس»

(٦٢) «أرخيلاوس، أو في الملكية».

وقد أخذ عليه تيمون كثرة التأليف. وفي هذه العنوانات
أثر السفسطائية وأثر سقراط مبعاً. واتخذ من التاريخ القومي
ومن الأساطير اليونانية نماذج لبث أفكاره. فنراه في «هرقل»
يقدم نموذج الكلبي الباحث عن المجهود والآلام، وفي
«قورس» نموذج الحاكم وفقاً للمبادئ السقراطية الكلية، بينما
نراه في «أرخيلاوس» يتزعزع من الوضع الراهن صورة واقعية
للتأغية الذي يسلك مسلكاً يتناقض مع المثل الأعلى
السقراطي.

مذهبه:

وفي مذهبه تجتمع العناصر السفسطائية مع العناصر
السقراطية واهتمامه ينتج في المقام الأول إلى الديالكتيك وإلى
الأخلاق. ففي الديالكتيك يتأثر ببيروديكوس واهتمامه
باللغة، وفي نفس الوقت يتأثر سقراط في اهتمامه
بالتعريفات. ويظهر تأثره بالسفسطائية خصوصاً في ولعه
الشديد بالجدل والمساجلات.

يقول أرسطوطاليس (الطوبىقا) ٣م ف ١١ ص ١٠٤
= كتابنا: «منطق أرسطو» ج ٢ ص ٤٨٦ (٢) إن أنطستانس
يقول: «إنه ليس لأحد أن يتناقض»؛ ويقول في موضع آخر
(وما بعد الطبيعة) مقالة الدلتا فصل ٢٩ ص ١٠٢٤ ب
س ٣٤ = ابن رشد: «تفسير ما بعد الطبيعة» ج ٢ ص ٦٨٩
س ١-٦) إن أنطستانس «يرى أنه لا ينبغي أن يقال شيء

المناضلين ضد كل الأشرار من أن تكون مع حشود من الأشرار ضد حفنة من الأبرار. احذر أعداءك، لأنهم أول من يكشف عوراتك. قدر الرجل الأمين فوق القريب. الفضيلة واحدة بالنسبة إلى النساء والرجال على السواء. الأعمال الصالحة جميلة والأعمال السيئة قبيحة. كل الشرور غريبة. الحكمة حصن لا يتداعى ولا يتحطم. أسوار الدفاع ينبغي أن تشيد من حججنا البالغة.

ولم يميز الكليون بين الفضيلة والسعادة، بل قالوا إن كليتها شيء واحد فلا خير إلا الفضيلة، ولا شر إلا الرذيلة، وما ليس فضيلة ولا رذيلة فيستوي عند الناس. ذلك لأنه لا خير إلا ما يكون ملكاً للإنسان، ولا ملك حقيقياً للإنسان غير قنيتة الروحية. والمرء لا يكون مستقلاً بنفسه إلا في الأمور الروحية والأخلاقية؛ وما عدا ذلك فمن شأن الحظ. والعلم والفضيلة سلاحان عليهما تتكسر كل هجمات الحظ. لهذا لا يحتاج المرء - كما يكون سعيداً - لغير الفضيلة؛ وما عدا ذلك فعليه أن يحقن حتى لا يكتفي ويقنع بغير الفضيلة. فمثلاً، ما الغنى بغير الفضيلة؟ نهب التملقين والفاجرات، واغراء على الشح الذي هو أس كل بلاء، وبنوعٍ لعددٍ من المفاصد والقبائح، وشيء لا يحقق السعادة ولا النعمة. ما الموت؟ إنه ليس شراً. لأن الشر هو سوء ونحن لا نشعر به أنه سوء، لأننا لا نشعر بشيء لما نوت.

وأخس الأمور وأدناها هو اللذة. والكليون يرون في اللذة أكبر شر، ويروي عن أنطسثانس أنه قال إنه يفضل أن يكون مجنوناً على أن يكون ملتزماً. ذلك لأنه إذا لم يكيح جماع اللذة شيء كما في الحب، وحيث يصبح المرء عبداً لشهوته، فلا علاج أبداً. وعلى العكس يرون أن ما يتأذى منه الناس، وهو الألم والجهد والعمل، هو الفضيلة، إذ بها يصبح المرء حراً، ولهذا مجد الكليون هرقل وجعلوا منه المثل الأعلى للكلمي، لأنه لم يوجد من كافح وتعب واجتهد مثله في سبيل خير الإنسانية.

والفضيلة عندهم عمل وسلوك، ولا تحتاج إلى كثير من التأملات والأفكار. والنبل نبل الفضيلة لا نبل المولد، والعدالة أسمى من صلة الدم.

ومن نظرية اكتفاء الفضيلة بنفسها وعدم قيمة ما اعتاد الناس أن يعدوه خيرات ونعمًا، استخلص الكليون مبدأ «عدم الحاجة»، أي القناعة التامة.

لقد تعلق أنطسثانس بالأساء وحدها. فماذا كانت النتيجة؟ النتيجة هي أنه لم يتم بالأشياء نفسها وجعل البحث العلمي عن الأشياء غير ممكن؛ ونتج عن ذلك أن قال ما رواه أرسطو وهو أنه لا تناقض، ولا يمكن المرء أن يتناقض باختلاف التسميات وبالتالي اختلاف المسميات، وبالتالي يكون الكلام عن أشياء مختلفة، وحيث يكون الكلام كذلك فلا تناقض أبداً.

ويرتبط بهذه القضية القائلة باستحالة التناقض قضية أخرى تقول باستحالة القول بالكاذب، وقد ربط بين كليهما أرسطوطاليس في الموضع المشار إليه، وسخر من الثانية أفلاطون في محاوره «أوتيديموس» (صفحة ٣٨٣ هـ وما يتلوها؛ ٢٨٥ وما يتلوها).

ولكن ليس معنى هذا، مع ذلك، أن الكليون دعوا إلى التخلي عن العلم؛ فقد كتب أنطسثانس، كما رأينا، رسالة في المعرفة والرأي تقع في أربع مقالات (رقم ٣١ في فهرست مؤلفاته الذي ذكرناه)؛ وأصحاب هذه المدرسة كانوا يرون أنهم وحدهم الذين عرفوا الحقيقة وأنهم تجاوزوا الظن الخادع. لكنهم رأوا أيضاً أن هذه المعرفة ينبغي أن تكون في خدمة غرض عملي فقط هو أن تجعل من الناس فضلاء وبالفضيلة سعداء. والغاية من الحياة في نظرهم هي السعادة (ديوجانس ١١: ٦).

قال اللائرسني عنه: «آراؤه المحبوبة لديه هي: أنه أثبت أن الفضيلة يمكن تعلمها؛ وأن النبل لا يضاف لغير الفاضل. وقال إن الفضيلة تكفي بنفسها لتحقيق السعادة، لأنها لا تحتاج إلى شيء غير قوة سقراط. وأكد أن الفضيلة من شأن العمل ولا تحتاج إلى حصيلة من الكلمات أو التعلم؛ وأن الرجل الحكيم يكفي نفسه بنفسه، لأن كل أموال الغير له؛ وأن سوء السمعة شيء حسن، وشأنها شأن الألم؛ وأن الحكيم لا يتقار في أعماله العامة بالقوانين الموضوعة، بل بقانون الفضيلة؛ وأنه يتزوج لانجاب أولاد من الاقتران بأجل النسوة؛ وأنه لا يزدري بالحب، لأن الرجل الحكيم يعرف وحده من هم الجديرون بالحب.

وقد روى له ديوكلس الأقوال التالية: لا غريب على الحكيم ولا أمر يستعص عليه. الصالح خليف بأن يجب. الفضلاء أصدقاء. حالف الشجعان العدول. الفضيلة سلاح لا يمكن انتزاعه. خير لك أن تكون مع حفنة من الأبرار

اليونانية كما فعل اكسينوفانس؛ ولكنه أولها تأويلا تشيع فيه النزعة العقلية.

ذيوجانس السيئوي

ولد في سينوب، وهو ابن هيكسيون الصيرفي. ويذكر ديوكلس أنه نفي لأن أباه استودع أموال الدولة فنش في النقود. ولكن يوبوليدس- في كتابه عن ذيوجانس - يقول إن ذيوجانس نفسه هو الذي فعل ذلك واضطر إلى الرحيل مع والده. ولقد اعترف ذيوجانس نفسه في كتابه «قوردالس» بأنه كان يزيّف النقود.

رحل إذن من بلده سينوب ووصل إلى أثينا، فلفي أنطسثانس، ولكن هذا لم يرحب به، فثابر إلى أن ظفر برضاه.

ويرى أنه قام بالتعليم، فعلم أولاد اكسينادس، وكانت له في أثينا تلامذة (ذيوجانس اللاترسي)، ٦: ٣٠ وما بعدها، ٧٤، ٧٥ وما بعدها). كما يذكر أنه كتب كتاباً، يذكر من بينها ذيوجانس اللاترسي عنوان كتابين.

ولقد صور في صورة أسطورية زائفة كانت هي النموذج المبالغ فيه للكليبي. وقليل من ملامح هذه الصورة يتناسب حقاً إلى ذيوجانس التاريخي. وكثرة تلاميذه تشهد على أنه لم يكن مجرد صاحب آداب وأمثال وحكم عابرة. وقد انتقلت هذه الصورة إلى العالم العربي، فأوردتها لنا المبشرين فالتك في كتابه «مختار الحكم وعجائب الكلم» (نشرت في ص ٧٢-٨٢. مدريد سنة ١٩٥٨)، وأبو الفرج بن هندو في «الكلم الروحانية» (ص ١٠٥-١١٢).

وبهذه الصورة أصبح ذيوجانس أوسع الفلاسفة شعبية. فجوابه عن الأسكندر، والصدقة التي كسرها لما رأى طفلاً يشرب في راحة يده؛ والحب (الزير) الذي كان يسكن فيه؛ والمصباح الذي كان يسير به مضيقاً في وضوح النهار بحثاً عن الإنسان دون أن يجد إنساناً واحداً جديراً باسم الإنسانية. وكل هذه سارت مسار الأمثال والنوادر، فجعلت منه رجلاً غريب الأطوار بارع الجواب، حاضر البديهة، خفيف الظل.

وكان زاهداً متخلياً، لا مسكن له ولا مأوى إلا حيث أجبه الليل. وكان لا يمتنع من الطعام إذا جاع عند من وجده، غير محتشم، ليلاً كان أو نهاراً. وكان يحبه الناس بالحق. ويصدق على نفسه، ويرفعها عما ينحط إليه الملوك

وكان طبيعياً أن تكون أفكارهم في السياسة والدين مشبعة بهذه الروح. ولهذا نراهم يسخرون من الدستور الأثيني ومن قادة أثينا؛ فكان أنطسثانس يوصي أهل أثينا بأن يقرروا بالتصويت أن الحمر أفراس! ويشبه هذا بانتخاب أناس لا يفقهون شيئاً قوفاً.

إن الكليبي يتجاوز حدود الدولة. ولكنه لا يستطيع أن يحدد الدولة المثل في نظره. فهو يجعل على الديمقراطية (أرسطوطاليس: «السياسة» م ٣ ف ١٣ ص ١٢٨٤ س ١٥)، ويعمل على الطفيلان لأن الكليبي يحب الحرية؛ ويعمل على النظم الأرستقراطية، لأنه لن يقل الناس أن يكون حاكمهم حكاماً. ولهذا كان ميل الكليبيين إلى عدم الاهتمام بالدولة المحدودة، لأنهم شعروا بأنهم مواطنون عالميون، لا مواطنين في وطن محدود. وكانوا يرون أن الشعوب يجب أن تؤلف شعباً واحداً، ولا ينبغي فصل شعب عن آخر بقوانين خاصة وبحدود. وكانوا يطالبون بالحياة البسيطة المتجردة عن كل مال. ولكن الدافع إلى فكرة العالمية عندهم لم تكن الاتحاد بين الناس، بل التحرر من قيود الدولة وحدود القومية.

وهنا نصل إلى صفة مميزة كل التمييز للكليبيين هي: الملامية، أي عدم الاهتمام بلوم الناس. ولهذا كانوا لا يحفلون بما يقوله الناس، ما دام متفقاً مع مذهبهم فكانوا يسمعون لأنفسهم بفعل كل ما يرونه طبيعياً وكل ما يستتر منه الناس؛ فمن لا ينجل من نفسه ينبغي ألا ينجل من الناس، ورأي الناس لا أهمية له عندهم.

وفي الذين هاجموا الدين الشائع، وتابعوا السوفسطائية في حملتهم على المعتقدات الدينية السائدة، وأبدوا آراء صريحة في الآلهة اليونانية وعباداتها ولهذا كان الكليون من أنصار نزعة التنوير في الدين. إنهم لا ينازعون في وجود الألوهية، ولكنهم ينازعون في تعدد الآلهة وتشبيهاها بالإنسان في أفعاله؛ وقالوا بلله واحد لا يشبه شيئاً مريئاً ولا يمكن رسمه في أية صورة. ويرون في عبادة الآلهة أنه ليس ثم غير طريقة واحدة لعبادتهم، هي فعل الفضيلة، وما عدا ذلك فخرافة وأساطير. والحكمة والعدالة نجمتا أجباً الآلهة، والحكيم يعبد الله بالفضيلة، لا بالأضاحي، فلا حاجة بالآلهة إلى الأضاحي؛ والحكيم يرى أن المعبد ليس أكثر قداسة من أي مكان آخر، ويدعو الله أن ينال العدل لا أن ينال الرزق.

ولكن يلاحظ مع ذلك أن أنطسثانس لم يبدِ الأساطير

وأهم منها متروكلس وكراتس ومونيموس. ألف أولهما أقوالاً ونسب أعمالاً تمثل ملامح النزعة الكلية. والثاني ألف قصائد هزلية مدح فيها السيرة الكلية وسخر من النزعات الفلسفية الأخرى.

كيركجور

Sören Kierkegaard

الرائد الأول للوجودية، فيلسوف دانيمركي.

حياته

ولد سيرن أبي كيركجور Sören Aabye Kierkegaard (وينطق في الدانيمركية: كيركجور) في ٥ مايو سنة ١٨١٣ في كوبنهاجن (عاصمة الدانيمرك). وكان الابن الأخير لأبوين كانا، حين ولد، متقدمين في السن: الأب عمره ٥٦ عاماً، والأم ٤٤ عاماً. وكان أبوه راعياً في سهوب جوتلاند Jutland جنائي من قسوة عمله، حتى إنه في ذات يوم راح يجذف على الله ويصب اللعنات. لكنه ترك مهنة الرعي وصار بقالاً وبائع قماش في العاصمة. فنجح في تجارته إلى حد أنه تركها وهو في سنّ الأربعين بعد أن جنى منها ما يكفل له رغد العيش فيها تبقى له من العمر. وانصرف بعد ذلك إلى الحياة الروحية، وضميره مثقل بالتأنيب لأنه لمن الله وهو في صباه، ولأنه تزوج من خادمته بعد وفاة زوجته الأولى مباشرة. فراح يتلمس العزاء الروحي في شيخوخته بالطرق المختلفة: في الكنيسة اللوثرية (البروتستنتية) التي كان مخلصاً لها، وفي جماعة الاخوة المورافيين، وفي فلسفة التنوير، وخصوصاً في اجتماع كان يعقد في منزله ويتجلى فيه الكاهن مونستر Mynster، الذي سيصبح فيما بعد أسقفاً على كوبنهاجن. فأصبح واسع الثقافة، عميق التقوى.

وتأثر ابنه الأصغر، سيرن، بأبيه أليماً تأثيراً وهو في طفولته. استمع إليه يقول عن نفسه: «لما كنت طفلاً تلقيت تربية متشددة قاسية هي في نظر الناس ضرب من الجنون. فمنذ نعومة أظفاري، تحطمت ثقتي بالحياة تحت الانطباعات التي تحطم تحتها الشيخ الحزين الذي فرضها عليّ: وحين كنت طفلاً، وبالجنون! تدرت بدثار شيخ حزين. فباله من موقف رهيب!..»

والسوفة. فقتع بثوبين من الصوف. فلم يزل ذلك حاله إلى أن فارق الدنيا. هذا الوصف لحياته الذي أورده المبشّر بن فاتك يلخص الصورة التي انتشرت عنه، ويلوح أن معظم ملاحظاتها صادقة.

وقد نعته أفلاطون أنه «سقراط هاذباً».

أما من حيث المذهب الكلي فيلوح أن ذوجانس أضاف إليه في أربع مسائل اثنتان منها تتعلق بالنظرية، والاثنتان الأخريان بالسلوك العملي. والمسألة الأولى هي أنه قال باشتراكية النساء والأولاد، وإلغاء الزواج (ذوجانس اللاترسي ٧٢: ٦) وأن يكون الاتصال الجنسي بالرضا الحر المتبادل. قال اللاترسي عنه (٧٢: ٦): «كان يدعو إلى الاشتراك في الزوجات، ولا يقر بزواج غير الاجتماع بين الرجل الذي يقتنع والمرأة التي توافق. ولهذا السبب رأى أن يكون الأولاد أيضاً بالاشتراك بين الناس جميعاً».

والمسألة الثانية تدخل في باب السياسة. فقد أعلن أنه مواطن عالمي (اللاترسي ٦: ٣٣) لا يحذ بوطن، ولا يعترف بدستور دولة محدودة، وكان لهذا أثر في الكليين من بعد، والرواقية.

والنقطة الثالثة هي التجرد والذهن (ديوان الذهبي الفم ٨: ١٢ وما بعدها) ويختلف عن النزاع الصوفية بأنه لم يكن يمتنر البدن وإنما كان يقصد فقط إلى الاستغناء، إلى غنى النفس ابتغاء الظفر بحريتها واستقلالها.

والنقطة الرابعة هي الملامية الكلية، التي أراد بها أن يجابه الأحكام المستقاة الشائعة بين الناس، والتقاليد السارية لديهم، وأن يمتنر الحضارة وقواعدها، لقد كان يرى أن القانون يناقض الطبيعة، وهو من أنصار الطبيعة فلا عليه إذن إن خالف القوانين السائدة.

وكان له كما قلنا تلاميذ عديدون أشهرهم: مونيموس، وأونيسكريتيوس، وفيلسكوس وكراتس ومتروكلس وأخته هبارخيا. وكانت لهم مؤلفات أسهمت في نشر المذهب الكلي. فإن فيلسكوس ألف محاورات وطرأغوديات احتوت على مفارقات كلية مثيرة. وأونيسكريتيوس اشترك في حملة الاسكندر الأكبر على الهند، وألف تاريخاً للاسكندر ذا اتجاه قصصي فاضح. واستعار من الفقراء الهنود العراة Gymno-sophistes بعض ملاحظاتهم وأدخلها في الأخلاق الكلية.

وفي خريف سنة ١٨٣٠ قدمه الناظر نيلسن لنيل البكالوريا، فقال في تقريره عنه إن التلميذ سيرن كيركجور بقي وقتاً طويلاً صبيّاً غير جاد، مولعاً بالحرية والاستقلال، مما أساء إلى سلوكه. لكنه لاحظ في ذلك تقدماً ملحوظاً وقال: «حينما تجد استعداداته الحسنة المجال في الجامعة كي تنمو وتنطلق بحرية ودون تبذير، فمن المؤكد أنه سيكون واحداً من الطلاب البارعين وسيشابه، من عدة نواحي، أخاه الأسقف».

وعلى أمل أن يصبح أسقفاً مثل أخيه، دخل سيرن جامعة كوبنهاجن لدراسة اللاهوت، وكانت هذه الدراسة تستغرق إحدى عشرة سنة. فدخل الجامعة في أول نوفمبر سنة ١٨٣٠. وكانت السنة الأولى تقضي في دراسة الانسانيات، وتخرج بيكالوريوس في الفلسفة والفيلولوجيا يتم الامتحان فيها كل ستة أشهر. وعلى الرغم من أنه لم يكن مواظباً على حضور المحاضرات، فإنه نجح في امتحان السنة الأولى. وبعده قرّر متابعة الدراسة في كلية اللاهوت، أولاً لميله الخاص إلى ذلك، وثانياً إرضاء لأوامر والده. وكان اللاهوت في الدانيمرك في القرن الثامن عشر يتجه نحو الاتجاه العقلي في تفسير عقائد الدين وفي تقدير الكتب المقدسة، الذي هيأه عصر التنوير. وكان أبرز رجال كلية اللاهوت آنذاك هنريك نفولاي كلاوزن Henrik Nicolai Clausen الذي كان متأثراً كل التأثير بأراء اشليرماخر. كان يعلم الطلاب أن المسيحية ينبغي أن تدرك على أنها وحي تاريخي متجسد في شخصية يسوع ومسجل في الكتب المقدسة، لكنه كان يقرر في الوقت نفسه أن هذا الوحي ليس حقيقة خارجية بل حقيقة روحية تقتضي نشاطاً شخصياً، وأن على الروح أن تتخلص من الحرف (أي النص المقدس) كما يتخلص المضمون الأبدي من لباسه التاريخي. وأعجب سيرن كيركجور بأستاذة كلاوزن وخصوصاً بتفسيره للأناجيل، وإنجيل يوحنا على وجه الخصوص.

لكن خارج كلية اللاهوت لعت شخصيات لاهوتية أخرى، على رأسها مونستر Mynster الذي حاول التخلص من النزعة العقلية السائدة في اللاهوت في الدانيمرك، مع الاحتفاظ بالانكشافات المهمة التي وصل إليها عصر التنوير. وكان واسع الثقافة، الملمعاً في المناقشة، واعظاً مؤثراً بمواعظه.

وبدا كيركجور في قراءة مؤلفات اشليرماخر في صيف سنة ١٨٣٤، وكان اشليرماخر قد زار كوبنهاجن في سنة ١٨٣٣ وأقام له الطلاب احتفالات عظيمة. وكان من تلاميذه الذين

ذلك أن الوالد كان يشعر بأنه لا بد أن يكفر عن تجديفه على الله، واستمع العقوبة على أولاده. لقد دخل الموت بيته وابنه الأصغر في سن السادسة: فحفظ إخوته وأخواته الواحد تلو الآخر حتى لم يبق إلا سيرن وأخوه الأكبر بيتر كريستيان Peter Christian. فأنحس الابن الأصغر بالشقاء الذي حلّ بوالده، مما زاد من تعلقه به. فكان يقضي مع أبيه الساعات يذرعان غرف البيت، ثم يخرجان بعد ذلك من المدينة من ناحية قصر مجاور للبيت، أو يترضخان على شاطئ البحر، أو يتجولان في الشوارع والأب يتحدث ابنه عن كل ما يراه. وأهم من هذا كله أنه كان أحياناً يحضر -خفية- بعض الاجتماعات المسائية التي كانت تعقد في البيت، فشدوا طرفاً من العلم بالمشكلات الفلسفية التي كانت تطرح فيها. وكلما نما سيرن، اشتبك في المناقشات مع أبيه ومع أخيه الأكبر بيتر كريستيان الذي كان يلقب وهو طالب في جامعة جيتجن يدرس اللاهوت بلقب «شيطان الجدال القادم من الشمال»، والذي سيصير أسقفاً في أalborg. ومن ثم أولع الطفل الطلعة بالجدل والمناقشة، في السن التي يولع فيها أترابه بالحكايات والقصص. ولهذا يقول عن نفسه وهو يشير إلى تلك الفترة: «لم أعرف المباشرة، لسبب انساني خالص، ذلك أنني لم أحي: لقد بدأت منذ البداية، في التأمل والتفكير. إنني لم أكتسب بعض التأمل والتفكير مع السن: فالحق أنني تأمل وتفكير من البداية حتى النهاية». لهذا لم يعيش سيرن طفولته كسائر الأطفال.

وفي سنة ١٨٢١ دخل مدرسة بورجر ديدسكول Borgerdydskol التي كان يديرها ميكائيل نيلسن Michael Nielsen. لكنه كان في المدرسة يعتزل زملاءه، ولا يصادق أحداً ولا يدعو أحداً ولا أحد يدعو إلى منزله. فظل بينهم غريباً، وموضوعاً للشفقة والرتاء بسبب برزته التي كانت دائماً هي لا تتغير: ثياباً من القماش الخشن الأسود اللون ذا التفصيل العتيق، وجاكيت قصيرة، وجوارب من الصوف، وأحذية كبيرة. ولقبوه: «طفل الكورس» لأن مليه هذا يذكر بملابس الأطفال المنشدين في مدارس الكنيسة. لكنه كان ينتم لنفسه منهم بما يلزمهم به من ألقاب.

غير أنه لم يلمح في الدراسة، فيها عدا في اللغة اللاتينية؛ وكان قليل الاجتهاد، غشاشاً في بعض الأحيان. والموضوعات التي كان يكتبها كانت غامضة فائرة، ولا شيء فيها يؤذن بكتاب المستقبل اللوذعي الشاعر.

البارع نظر هيرج بما وثق العلاقة بينهما. وكان هيرج J. L. Heiberg من أوائل من أذاعوا في الدانيمرك فلسفة هيجل؛ وألف كوميديات وفودفيلات وصار مديراً للمسرح الملكي وكان يترجم له أو يعد له مسرحيات اجنبية.

وفي احدى الأسميات التي اجتمع فيها صفوة المثقفين في كوبنهاجن، التقى كيركجور بالشاعر بول مارتن مولر Paul Martin Moller، وما لبثت عرى الصداقة الحميمة أن توثقت بينهما: لقد وجد فيه كيركجور خير معبر عما يعتلج في باطنه. لقد كان مولر يرى أن الأفكار المتفقة مع الأنا (الذات) هي وحدها الصادقة والصحيحة، وهذا ما ألم كيركجور فيها بعد مبدأه الذي يقول: إن الذاتية هي الحقيقة. وكان مولر يقول إن على الكاتب أن يعيش في عزلة حتى يمكنه أن يعيش حياة مليئة، وهذه أيضاً ستكون من الأفكار الأثيرة عند صاحبنا كيركجور.

واهتم بالمسرح فكان يثابر على مشاهدة المسرحيات التي تعرض في المسرح الملكي.

وكان لهذه الاهتمامات الخارجية عن دراساته في كلية اللاهوت أثرها البالغ في صرفه عن المثابرة على حضور المحاضرات، وفي تشتت ذهنه بين التخصصات المختلفة: فكان يحلم مرة بأن يعمل في الشرطة، ومرة أخرى بأن يشغل مثلاً في مسرح.

وفي نفس الوقت كان أبوه يزداد قلقاً وبأساً من الحياة، ويطغى عليه الحزن الكابي الثقيل بسبب موت أولاده وزوجته وشعوره القديم بخطيئة التجديف على الله وهو في صباه. وفي هذا يقول ابنه سيرن: «هنالك وقع زلزال الأرض الكبير، والاضطراب المروع... هنالك استشعرت أن علو سن أبي لم يكن بركة من الله، بل لعنة... هنالك شعرت بصمت الموت يتزايد من حولي، لما ظهر لي أن أبي، هذا الشقي، سيعيش بعدنا جميعاً، كأنه صليب منصوب على قبر أماله. لقد ألقت خطيئته بكاهلها على أسرة بكاهلها، وعقاب الله يحلّق من فوقها. إن هذه الأسرة ستخفي، وستطيع بها قدرة الله الكاملة، وستنمحي الأسرة كلها كما لو كانت محاولة مخفية».

وفي خريف سنة ١٨٣٥ مرّ كيركجور بفترة من الهبوط النفسي الشديد. ومنذ ذلك الوقت وقد صار يعتربه داء غريب سيطراده حتى وفاته، داء سماء «مالنخوليه» أو سوداويته. وفي خلال هذه الفترة كانت تعصف بنفسه أزمات

حضرها عليه شاب يدعى هانز لسن مارتسن Hans Lassen Martensen، لما عاد إلى كوبنهاجن حظي بالشهرة لهذا السبب. فقرر كيركجور أن يتخذ معيداً له. يقول مارتسن عن هذا الطالب (كيركجور): «لم يرد برنامجاً محدداً بل طلب مني أن أقوم بعرض موضوعات وأن أتناقش معه. فاخترت أن أعرض له النقطة الرئيسية في مذهب اشليورماخر في العقائد، كما نستطيع أن نتحدث فيها معاً. وسرعان ما شاهدت أنني أمام عقل غير عادي، لكنه مولع جداً بالفلسفة، والمباحثات التي يبديها في كل لحظة وتؤدي إلى الضيق. وأذكر هذا حيناً أخذنا في نظرية اختيار اللطف الإلهي حيث الباب مفتوح للموسفطائين».

وكانت سنة ١٨٣٤ حافلة بالأحداث بالنسبة إليه: فقد فقد فيها أمه وأحدى أخواته؛ وكانت بداية نشاط عقلي واسع. لقد حضر محاضرات سيرن Sibbern عن علم الجمال والشعر فانفتح أمامه أفق الحركة الرومنتيكية. وبدأ يتبين العلاقات بينها وبين مختلف الفنون فوجد أن الموسيقى أقرب الفنون إلى الرومنتيكية لأنها تترجم عن اللامتناهي وأعمق أغوار النفس، ويتلوها الشعر، ثم النحت، ثم الرسم. غير أنه وجد في الرومنتيكية نزعة لا تلائم مثله الأعلى، لأن فيها ولعاً بالتغيير والتنوع، والتعبير الخارجي عن المشاعر الباطنة، بينما هو يريخ إلى الصمت الباطن المنظوي على نفسه.

وكان شديد الإعجاب بجيته، وخصوصاً برواية «فلهم مايستر». كما كان يؤثر شيكسبير، وقد قرأه في الترجمة الألمانية التي قام بها فريدرش اشليجل ولودفيج تيك Tieck وتصرفاً فيها كثيراً.

وكان في ذلك الوقت يفتش الندوة التي أنشأها احد زملائه وهو P.E.Lind، وكانت تناقش فيها الأمور الأدبية والسياسية. وقد نشر Lind مقالاً في صحيفة Interimsblade التي يديرها J. L. Heiberg. لهاجم فيه الدروس التي نظمت لتعليم السيدات؛ فرد عليه كيركجور بمقال يدافع فيه عن المرأة. وأسهم في نشاط «جمعية الطلاب»، وألقى فيها خطبة عن الصحافة الحرة. وكتب عدة مقالات في صحيفة Flyvende post حمل فيها حملة لاذعة على الزعماء الأحرار ناعياً عليهم قضايتهم واضطرابهم الخادع وأساليبهم الفوغائية، وشبههم بالطلبة الكبيرة التي تسبق موكب الموسيقى العسكرية، وبالحمار الذي يقود القافلة، وبحملة القمام الذين يسرون في أول الجنازة. ولفت هذا الهجوم اللودجي

نحوي، وأن تنسى كل شيء».

لكن الحزن تتجمع غيومه يوماً بعد يوم، فيترأى له أن المستحيل عليه أن يرتبط برابطة دائمة، هي هنا رابطة الزواج. يقول: «والآن أرى بوضوح أن سوداويتي تجعل من المستحيل علي أن يكون لي من أفضي إليه بالسر، وأعرف أيضاً أن ما تقتضيه مني بركة الزواج هو أن تكون هي من أفضي إليه بالسر. لكنها لا يمكن أن تصبح أبداً كذلك، حتى لو كاشفتها بكل شيء؛ لأننا لا يفهم أحدهما الآخر. ويرجع هذا إلى كون ضميري يملك خرجاً زائداً... وأنا واثق أنها لو كانت صارت زوجتي، لكنت قد خطرت ببالي وأنا إلى جوارها في يوم الزفاف ففكرة أن أحدها سيموت قبل نهاية اليوم، أو فكرة أخرى مروعة خيالية. وأذكر أنها، لا هي ولا غيرها من الناس، ما كانت لتلاحظ هذا على سيمائي. وفي باطني كنت سأكون ساجياً، هادئاً وادعاً، ومع ذلك كانت هذه الفكرة تستملكني... ولو كان لي من أفضي إليه بالسر لألقيت عليه هذا السؤال: «أليس من العار أن يقوم إنسان سوداوي بتعذيب زوجته بأفكاره السوداوية؟» وسيكون جوابه: «نعم! إن على الإنسان أن يضبط نفسه ويثبت بذلك أنه رجل». وحينئذ كنت سأرد عليه قائلاً: «حسناً، هذا أمر أستطيع أن أفعله: في وسمي أن اتخذ مظهر الأمل الباسم؛ لكن هذا عينه هو ما أخفقت فيه، لأن هذا خداع لا يسمح به الزواج، سواء فهمت الزوجة ذلك أو لم تفهمه». (ومراحل على طريق الحياة: مذنب؟... أو غير مذنب؟ سنة ١٨٤٥).

لكن رجينا، هذه الفتاة الساذجة العادية الذكاء، لا تستطيع أن تفهم مخاوف هذا الخطيب الجازع القلق من أمور تراها وهمية، ودعاها هو به «الشوكة في اللحم» التي تنغز في نفسه. ويساذجة مفهومة من في مثل سنّها وحالها قالت له إنه مجنون.

وتباعدت اللقاءات، وصارت الرسائل المتبادلة بينهما موجزة. وذات مساء ذهب إليها في بيتها، وتشاجر معها دون مبرر. فكانت النهاية. وفي الغداة، سأله والد رجينا أن يعود لزيارتها مرة أخرى: يقول كيركجور: «فعدت وحاولت إقناعها. سألتني: ألا تريد أن تتزوج أبداً؟ فأجبته: نعم، بعد عشر سنوات، حين تنطفئ نار الشباب وأحتاج إلى فتاة فائرة الدم لتجديد شبابي. وكانت هذه القسوة ضرورية. قالت لي: ساعني عما سيته لك من ألم. فأجبت: واجبي أنا أن أقول لك هذا. قالت: عذبي أن تفكر في. فوعدها بذلك.

فلق وجزع هائلة. وصار كل شيء يقلقه «ابتداءً من الذبابة حتى سرّ التجسّد الإلهي». وتسلسل عليه الخوف من الوقوع في هاوية الجنون، وشغله هاجس الانتحار. وراح ينسى همومه في كاسات الخمر، فكان يسكر سكرًا شديداً ويطارد المومسات. وكان لا بد أن يقع نزاع بينه وبين والده، بسبب حياته المتحلة هذه، مما اضطره إلى الهرب من بيت أبيه. لكنه ما لبث أن عاد مرهقاً بالديون، وصالح والده. لكن والده ما عثم أن فارق الحياة في ٨ أغسطس سنة ١٨٣٨ والابن في سن الخامسة والعشرين.

وكان لموت والده وقع الصاعقة، فثاب إلى رشد وقرر أن يستأنف الدراسة بجدّ ومثابرة. فاستطاع في ٣ يوليو سنة ١٨٤٠ أن يحصل على إجازة اللاهوت بتقدير «مقبول» Laudabilis. وبعد ذلك بعدة أيام سافر إلى بلد أبيه الأصلية، إلى أقليم جتلند.

وهنا نصل إلى حادث غرامه وخطبه إلى فتاة رائعة الجمال، سيكون لعلاقتها معه شأن كبير في توجيه حياته وأفكاره، ونعني بها رجينا أولزن Regina Olsen.

كانت رجينا أولزن بنت مستشار في البلاط الملكي. وكانت قد اختلعت بفتنتها فريدرش اشليجل فانهقدت الخطبة بينها. وتعرّف إليها صاحبنا كيركجور في مايو سنة ١٨٣٧، فوقع سحرها في قلبه موقع الصاعقة. وراح يتردد عليها في منزلها بين الحين والحين. وها هو ذا يسجل في «يومياته» بتاريخ فبراير سنة ١٨٣٩ أن هذه الفتاة قد صارت «ملكة على قلبه».

وفي ١٠ سبتمبر سنة ١٨٤٠ أعلنت خطبتهما رسمياً. لكنه كان يؤثر أن يظل الحب سرّاً خفياً بينها. فراح يغريها بمختلف أنواع الإغراء العقلي، بينها هي لا تفكر إلا في الزواج العادي. وكلما غشي الأيام يستشعر كيركجور الجزع من رابطة الزواج. استمع إليه وهو يقول في «يومياته» عنها:

«لقد أحببتها جداً. كانت رشيقة خفيفة مثل الطائر، جسوراً مثل الفكر. وجعلتها تعلق وتصدد إلى أعلى باستمرار، كنت أبسط يدي، فتستقر هي عليها وتضرب بجناحيها وتصيح: هذا رائع، هنا؛ وكانت تنسى، ولا تعرف أنني أنا الذي جعلتها خفيفة، وأني أنا الذي زودتها بالجرساة في التفكير، وبالإيمان بي، وأنا الذي جعلتها تمشي على الماء، وأنا الذي احتفلت بها، وهي كانت تتقبل احتراماتي. وفي أوقات أخرى كانت تركع أمامي، ولا تريد إلا أن ترفع عينيها

لاشليجل Schlegel، وفيها يصف اشليجل في شخص ليزت الوجود الشعري بالمعنى الأقوى. لكن كيركجور يرى أن ما يدعش في هذه المرأة الشابة المتحررة هو كسلها الشديد. إنها تضع قوة روحها في الشهوة الرثية. ويرى اشليجل أن في هذا أوج المتعة، وأن الاستمتاع هو العيش عيشة شعرية. فكان كيركجور يرى أن هذا خطأ فاحش، وأن العيش شعرياً ليس معناه الانحلال في الترخص والشهوة، بل هو الوضوح والشفافية للذات في قيمتها الأزلية.

ويرسم كيركجور صورة بارعة للمتهم. فيقول إن المتهم يسلك طريقه شامخ الرأس مثل استقراطي عقلي؛ ويلد له أن يستشعر أنه يستطيع أن يكفي نفسه بنفسه. إنه يوفق بين الأضداد، لا في وحدة عليا كما يفعل هيغل، بل في جنون عالٍ. وما يريده هو الاغراء الساحر للبدايات. وحياته متحررة من كل خضوع، مشتتة في الاستمتاع بأحوال النفس، لهذا تفقد اتصالها واستمرارها، أو الاستمرار الوحيد الذي تعرفه هو الملل. والمتهم يزدي المهام العادية في الحياة، ولا يستريح للتحديدات الأخلاقية.

وبعد أزمة خطوته قرر الرحيل، فانخذ طريقه إلى برلين في ٢٥ أكتوبر سنة ١٨٤١. وفي برلين راح يحشد خاطره ويستجمع قواه؛ وراح يحضر محاضرات مارهينكه عن هيغل وأهمية فلسفته بالنسبة إلى الديانة المسيحية، ومحاضرات شلنج. لكنه ما لبث أن ملّ جو برلين، وعاد إلى كوبنهاجن في ٦ مارس سنة ١٨٤٢.

وهنا في كوبنهاجن عاش عيشة الأعزب الحر من القيد. فهو يسوى التجوال في الشوارع، والجلوس في المقاهي.

وفي ٢٠ فبراير سنة ١٨٤٣ ظهر كتابه: «إما... أوه تحت اسم مستعار هو Victor Eremita، فلفي رواجاً عظيماً. وفي رسالة إلى الكاتب الدانمركي أندرسن H. C. Andersen الذي كان يعيش آنذاك في باريس كتبت سيدة دانيمركية تلخص آراء مواطنيها في هذا الكتاب لدى ظهوره: «ظهر في ساء الأدب نجمٌ مذبذب مشؤوم الطالع». والكتاب شيطاني إلى درجة أن المرء لا يدعه من يده إلا ويود أن يستأنف قراءته في الحال. ولا يوجد كتاب أثار من الاهتمام، منذ اعترافات روسو، مثلاً يثيره هذا الكتاب. في القسم الأول الكتاب حسي، أي ضار؛ وفي القسم الثاني أخلاقي، أي أقل إضراراً، وإن كان من حق النساء أن يغضبن منه لأن المؤلف، مثل المسلمين، يتعبدن فيها هو فان ولا يرى لمن

قالت: أعطني قبلة. فأعطيتها قبلة، لكنها خالية من العاطفة الحارة. يا الله يا رحيم. وأخرجت بطاقة صغيرة كتبت عليها كلمة، وكانت قد اعتادت أن تحملها على صدرها، أخرجتها من صدرها، ومزقتها في صمت إلى قطع صغيرة، ثم قالت لي: لكنك مع ذلك لعبت معي لعبة قاسية».

وكانت نهاية هذه اللعبة القاسية في ١١ أكتوبر سنة ١٨٤١ يوم أن أعادت هي إليه خاتم الخطبة مع قبلة أخيرة.

وأحدث فسخ الخطبة فضيحة في الأوساط البورجوازية في كوبنهاجن. لكن رجينا ما لبثت أن نسيت الحكاية كلها، وعادت فتزوجت من خطيبها الأول: فريدريش اشليجل سنة ١٨٤٧. وعاشت عيشة هادئة رتيبة، وامتد بها العمر إلى أن توفيت في سنة ١٩٠٢ بعد أن بلغت الثمانين.

أما هو فعاش هذه التجربة بعمق وألم بالغ. قال: «استشعرت شقاء لا يبلغ مداه التعبير بسبب عذاباتي الباطنة والتي انضاف إليها عذابي من كوني جعلت رجينا شقية فكنت ضائعاً في هذه الحياة؛ هنالك استيقظ الهائل الذي أخذت فيه بحماسة ليست أقل هولاً... آه ما أصدق القول الذي كثيراً ما قلته عن نفسي وهو أنه كما أن شهرزاد أنقذت حياتها بقصص الحكايات، فكذلك أنا أنقذ حياتي أو أحفظ بها بأن أكتب».

إذن لقد وجد كيركجور أن العلاج من داءه وهو المالنخوليا-إنما هو بالكتابة والمداومة عليها.

وكان، قبيل فسخ الخطبة بقليل، قد ناقش بنجاح فائق الرسالة التي تقدم بها إلى كلية اللاهوت للحصول على الدكتوراه، وعنوانها: «فكرة التهمك مع ربطها دائماً بسقراط»، وتمت هذه المناقشة في ٢٩ سبتمبر سنة ١٨٤١، وحصل على لقب Magister Artium وتعادل الدكتوراه.

والرسالة ضخمة، كرس القسم الأول منها لدراسة التهمك عند اليونان. وقد حدّد التهمك بأنه تعين للذاتية وبفضله يتحرر التهمك من الارتباط بالواقع. إنه حرّ حرية سلبية، وهذه المثابة يخلق بين أمور الدنيا، ولا يتعلق بواحد منها، لأنه لا واحد منها قادر على أن يشدّه إليه.

أما في القسم الثاني منها فقد تناول التهمك عند الرومانيك الألمان، فدرس نظريات فشته وسيلجر Sölger وهيغل في هذا الباب. وتلبث طويلاً عند قصة «لوتسند»

أثيماً لهذه الحملة. ورجال الدين أنفسهم لم يؤيدوه رغم أنه كان يهدف إلى تقوية الدين في النفوس.

أثرت هذه الحملة الظالمة في نفسه أثماً نائراً، وحركت تلداع «الشك» في لحمه، وكان قد نسيها أو كاد. لكنه راح يعزي نفسه بما لقي المسيح نفسه من آلام. فالمسيح، الذي كان هو الحق، قد أهين وصُلب. والمسيحي ينبغي، اقتداءً بالسيد المؤسس، أن يعيش في خوف وقشعريرة.

وبدأ بان غاندرجُو كوينهاجن المسموم وسافر إلى برلين، حيث حاول أن يجدد حياته النفسية، وذلك في بداية شهر مايو سنة ١٨٤٦. وبعد فترة عاد من جديد إلى كوينهاجن.

وفي ١٣ مايو سنة ١٨٤٧ أصدر كتاباً جديداً بعنوان: «طهارة القلب» وفيه يعرض فكرة «الفرد» و«الأوحد» التي تعدّ من الركائز الأساسية في مذهبه. وفي نفس السنة، في ٢٩ سبتمبر سنة ١٨٤٧، أصدر «حياة الحب وسلطانه»، وفيه يحلل العلاقات بين الشعر وما هو ديني، ويضع الحب الإلهي في توازن مع الحب الانساني.

وفي ٣ نوفمبر من سنة ١٨٤٧ احتفل بزواج رجبنا من خطيبها الأول فريدرش اشليجل. وكما يحدث عادة في مثل هذه الأحوال، نكأ هذا الزواج جرحه الذي كان هو مع ذلك السبب فيه! فراح يعزّي نفسه بكتابة النقد الجارح لليساين والصحافين، وذلك في «يومياته» عن تلك الفترة. وفيها يبدّي آراءه في السياسة ونظام الحكم. فيهاجم النظام الديمقراطي بمنف بالغ قائلاً إن الديمقراطية أكبر خطر على الدول، لأنها تستند إلى الدهاء، وبالتالي لا يهيم السياسي أن يكون على حق، بل أن يظهر بتأييد أكبر قدر من الناس، أعني من العامة؛ وما يهيم إذن هو اكتساب رضا الجماهير؛ وفي سبيل هذا الاسترضاء، يتملق أحسن ما في الدهاء من غرائز ونوازع وتصبح كل الوسائل مشروعة في سبيل كسب أكبر عدد من الأصوات. إن التنافس في السياسة لا يقدم أبداً مشهداً على حقيقتين تتصارعان. وكيف يكون ثمّ حقيقتان، والحقيقة يجب أن تكون واحدة! وكيف يمكن أن يكون معيار الحقيقة هو كثرة عدد الأنصار؟! لكن الأغلبية هي التي تفوز في الديمقراطية. يقول: «مائة مليون، كل واحد منهم مثل الآخرين، يكونون واحداً. وفقط حين يتقدم فرد مختلف عن هذه الملايين فإنهم يصبحون اثنين».

وكان يكره خصوصاً فكرة «المساواة» التي نادى بها

منفعة غير الولادة وامتناع الرجال. إن في الكتاب غثياناً من الحياة لا يمكن أن يكون إلا ثمرة نفس شريرة.

وتتوالى مؤلفات كيركجور فيصدر في نفس السنة سنة ١٨٤٣- كتابين آخرين هما: «الخوف والقشعريرة» و«التكرار».

وفي السنة التالية (سنة ١٨٤٤) يصدر له كتاب «فكرة القلق» و«مذرات فلسفية».

وفي التي تتلوها (سنة ١٨٤٥) كتاب رئيسي هو «مراحل على طريق الحياة».

وكل هذه المؤلفات تسودها شخصية رجبنا أولزن، وتستلهم تجربة خطبه وإياها.

أما الكتاب الذي أودع فيه زبدة فلسفته فهو كتاب «حاشية غير علمية على المذرات الفلسفية» وقد أصدره في سنة ١٨٤٦.

وفي نفس الوقت كتب ما بين سنة ١٨٤٣ وسنة ١٨٥٠ ما يقرب من خمسين «خطبة تقوية» نحت على التقوى استعاض بها عن المواعظ التي كان سيلقيها لو أنه احترف مهنة رجل دين.

ولقيت هذه الكتب رواجاً هائلاً في مختلف الأوساط: في البلاط، وبين الطلاب، ولدى عامة الناس على السواء. فملأ ذلك رضاءً عن نفسه، وأعاد الطمأنينة إلى قلبه القلق، وأنساء تجربته في الخطبة، بل وأنساء سوداويته شبه الطبيعية.

لكن هذا الهدوء النفسي لم يدم طويلاً، فقد ثارت عاصفة ضده هي ما سمي بعد ذلك بـ«معركة القرصان». و«القرصان» Consaren عنوان صحيفة نقدية كانت تصدر في كوينهاجن؛ ونظراً لما فيها من سخرية لاذعة، ومن تناول للأمور الحساسة في الحياة الخاصة لبعض المشاهير، فإنها كانت واسعة الانتشار. وكان ممن تناولتهم بسهامها كيركجور. إذ نشرت في أوائل سنة ١٨٤٦ هذه المجلة مقالاً لاذعاً عنيفاً خالياً من اللياقة ضده، لأنها سخرت من جسمه ومن هندامه. فتهكمت على انحناء ظهره، وطول سراويله. وكان لهذا المقال أثره السريع في الناس: فكان الطلاب يستهزئون به كلما مرّ في الشارع أمامهم، وكان الصبية يرمونه بالأحجار؛ وكان العامة يسلفونه بالسنة حداد. والأساتذة، بما طبعوا عليه من حقد دفين وحسد لكل نابغة ممتاز، امتلأوا تشفيماً واعتباطاً

حنفاً وغيظاً: إنه لم يشأ بأي حال من الأحوال أن يتحمل تدخل أي إنسان آخر في علاقاته مع زوجته.

وفي ٣٠ يوليو سنة ١٨٤٩ نشر كتاباً جديداً هو «المرض حتى الموت: دراسة نفسية مسيحية للتقويم واليقظة». وفيه يصور اضطراب الإنسان الذي لا يعرف، أو لا يريد أن يعرف، علاقته الحقيقية مع الأنا السرمدي، وبالتالي مع الله. وهذه الحالة هي حالة اليأس، وحالة الخطيئة.

وفي ٢٧ سبتمبر من سنة ١٨٤٩ يظهر كتابه «التدرب على المسيحية»، وفيه يبرز خصوصاً أقوال المسيح عن الزهد في الدنيا. لقد صار يرى أن بغض الدنيا هو حب الله، وأن حب الله هو بغض الدنيا.

وفي ربيع سنة ١٨٥١ ألقي آخر موعظة، وذلك في كنيسة القلعة، وبصوت لا يكاد يسمعه الحاضرون.

وفي ١٠ سبتمبر سنة ١٨٥١ نشر آخر كتبه، وعنوانه «من أجل امتحان للضمير موجه إلى المعاصرين».

وفي ٣٠ نوفمبر سنة ١٨٥٤ مات الأسقف مونستر Mynster، فأبته مارتنسن Martensen بخطبة قال فيها عنه إنه: «شاهد على الحقيقة». فثار هذا التعبير ثائرة كيركجور لأنه كان يعرف أن مونستر كان يعيش عيشة رغيدة مغموراً بالتكريم والثروة في البلاط الملكي! وعبر عن سخطه على المسيحية الرسمية في مقال نشره في صحيفة Faedrelandet بتاريخ ٣ ديسمبر سنة ١٨٥٤، ناعياً على رجال الدين أنهم جعلوا من وظائفهم وسيلة للربح والإثراء الفاحش. واستمر في هذه الحملة على شكل منشورات بعنوان: «الآن Instant» بلغ مجموعها سبعة، وفيها هاجم الكنيسة ورجالها هجوماً بالغ العنف.

وفي ربيع سنة ١٨٥٥ عين فريدرش اشليجل حاكماً على جزر الأنتيل الدانيمركية. وقد روى رفائيل ماير مايلي: «في ١٧ مارس، يوم الرحيل، قابلت مدام اشليجل (= رجينا أولزن) كيركجور، عن قصد وتعمد، في الشارع، فقالت له بصوت مختنق «بارك الله فيك - أتمنى أن تسير كل أمورك على ما تروم». فراجع خطوة إلى الخلف وأجاب عن تمنياتها بتحية».

لكن صحة كيركجور كانت قد تدهورت بما اعتل فيها من انفعالات وأحزان. وفي صبيحة يوم من شهر أكتوبر سنة ١٨٥٥، سقط. مشتماً عليه في الشارع؛ فأرسل إلى

الديمقراطيون الأحرار، لأنهم إنما يأخذون اليوم من صناع الشموخ ما يعطونه للحدادين، وفي الغد يأخذون من الحدادين ما يعطونه لسدنة الكنيسة. ومن رآه أن تطور المساواة لا يمكن أن يؤدي إلا إلى واحدة من اثنتين: الشيوعية أو دعاة التقوى الدينية: «الشيوعية تقول إن كل الناس ينبغي أن يكونوا متساوين مثل العمال في مصنع أو حظائر الأفراس في اسطبل. وينبغي عليهم أن يلبسوا نفس الزي، وأن يأكلوا من نفس الطعام، المطبوخ في قدر ضخم، ولدى قرع نفس الناقوس، وبمقادير متساوية... ودعاة التقوى الدينية Piétisme يقولون: ينبغي أن يكون كل الناس متساوين كما كانوا في الجماعة الصغيرة في كرسيفانفلد Christianfeld، وينبغي عليهم أن يلبسوا نفس الزي، وأن يصلوا في أوقات محددة، وأن يتزوجوا بالاقتراع، وأن يطعموا من نفس القصة، وأن يتناولوا غذاءهم بنفس الترتيب».

ويهاجم الصحافة، خصوصاً اليومية منها، أولاً لأن معظم ما يكتب فيها ينشر غير مقرون باسم كاتبه؛ ومن هنا يتجاسر هذا الكاتب المجهول الاسم على كتابة ما يشاء. والصحفيون يدعون لأنفسهم الحق في الكتابة عن كل شيء، دون أن يكون لديهم التكوين العلمي الكافي لذلك. وهم يوهمون أن من الممكن إبلاغ كل الحقائق لأكثر عدد من الناس. لكن الحقيقة، إذا كانت مما يفهمه أكبر عدد من الناس، فإنها لن تكون الحقيقة فعلاً، لأن الناس في حاجة إلى إعداد علمي طويل عميق لإدراك معظم الحقائق. فكيف نكون مبذولة لعامة الناس؟!

واستشعر كيركجور الراحة من جديد في الكتابة. وقال عن نفسه في تلك الفترة: تغير كل كياني، وتكسرت عزلتي وانطوائي، وصار من واجبي أن أتكلم». وراح يكتب كتابه الذي يشرح فيه اتناجه، بعنوان: «وجهة نظر تشرح أعمالي»، لكن هذا الكتاب لم ينشر إلا بعد ذلك بعشرة أعوام، وبعد وفاة كيركجور وفيه يحاول أن يحدد أهدافه الحقيقية.

وفي يونيو سنة ١٨٤٩ توفي المستشار أولزن، والد خطيبته المهجورة. فحزن لذلك، وبعث ببساطة إلى اشليجل، زوج رجينا، ومعها رسالة إلى هذه الأخيرة يعرض فيها أن يعاود علاقته معها. لكن اشليجل ردّ إليه البطاقة والرسالة، ومعها كلمة قاسية. وقد كتب كيركجور في «يومياته» عن هذا الحادث فقال: «كتبْتُ إلى اشليجل فامتلاً

على فريسته هو السبب في انتصاره. إن لبيب هذه الشهوة الهائلة يضيء موضوع الشهوة وينميّه، فيجر هذا الموضوع (المرأة) خجلاً لدى اتصاله به ويشع منه جمال فائق. وإذا كان المتحمس يخلع صفات جميلة على أول من يلقاه في غرض الطريق، فأي نور ساطع لا يحيط المغرر كل فتاة يدخلها في دائرة علاقته!... ودون جوان ليس فقط يظفر بالنجاح عند الفتيات، بل هو أيضاً يجعلهن سعيدات في الوقت الذي فيه يتسبب في شقائهن: ومن الغريب أن هذا هو ما يردن. والفتاة التي لا تريد أن تصبح شقية بسبب أنها كانت، ولو مرة واحدة، سعيدة مع دون جوان، ستكون فتاة بائسة. لكن إذا كنت أستمع في وصفه بالمغرر، فإني لا أقصد بهذا أنه شخص خبيث يسعى إلى الانتصار بواسطة بعض الدسائس: إن دون جوان لا يبلغ أهدافه إلا بفضل عبقرته في الشهوة التي هو بمثابة تجسيد لها. إن الفكر التأمل ليس من شأنه، وحياته تزيد مثل الشبانبا التي تقربه، وتطعن مثل الموسيقى التي تصحب وجبات غذائه المسروقة، إنه يطير من نجاح إلى نجاح. ولا حاجة به إلى استراتيجية، ولا إلى خطة، ولا إلى مهلة، لأنه دائماً شاكّي السلاح، قوته الحيوية مشدودة باستمرار وشهوته حاضرة دائماً، وفقط حين يشتهي يشعر بأنه في جوه الطبيعي». لقد شق طريقه في مطلع حياته مثل ما يشق البرق غيرم الزوبعة المظلمة، ومزق أعماق الجذب بأسرع من الصاعقة، وانطلق في الحياة المتقدمة المتنوعة.

ورجل المدرج الحسي لا يتعلق إلا بما هو جميل. ولكن كل قطعة من الجمال ينبغي أن تقاس في انسجامها، وإلا لتج عن ذلك تأثير مُعكّر... وكل عنصر يملك من الجمال قطعة، ورغم ذلك هو كامل في ذاته، سعيد، فرح، جميل. ولكل جماله: الابتسامة، البهجة، النظرة الماكرة؛ العيون المنتبهة من الشهوة؛ الرأس العابس؛ الروح الطائر؛ الحزن الرقيق؛ الوجدان العميق؛ المزاج الكاهن المنذر بالشوم؛ الحنين الأرضي؛ الانفعالات المكتومة؛ الأهداب التي تتكلم، الشفاه التي تتسائل؛ الجبين المليء بالأسرار؛ الغدائر الفاتنة؛ الرموش التي تخفي النظرات؛ الكبرياء الإلهية؛ الطهارة الأرضية؛ الطهارة الملائكية؛ حمرة الخجل التي لا يسر غورها؛ الخطوات الخفيفة؛ الترحج الرشيق؛ الرخاوة في الهيئة؛ الحلم المليء بنفاد الصبر؛ الزفرات غير المفهومة؛ القوام المشوق؛ الأشكال الرقيقة، الجيد الفخم؛ الأفخاذ البضة؛ القدم الصغيرة، اليد اللطيفة وهو يتأمل هذه العائات ويرى أن والمرأة وهي بطبعها غنية دائمة هي ينبع لتأملات وملاحظات لا ينضب... والمرأة

المستشفى: ورفض استقبال أخيه الأسقف لأنه كان يرى فيه مثل سائر رجال الدين، بينما فرح باستقبال بعض أقاربه وأصدقائه المتبقين له.

وتوفي كيركجور في مساء يوم ١١ نوفمبر سنة ١٨٥٥. واحتفل بمراسم الجنازة في يوم الأحد التالي في كنيسة نوتردام، وألقى أخوه الأسقف، بيتر كريستيان، موعظة التأبين. وبعد عشرين عاماً من وفاته نصب على قبره تمثال، وكتب على قبره أبيات من أنشودة ألفها برورسون Brorson هذا نصها: «لو قدر لي مزيد قليل من الوقت، لكنك قد انتصرت، ولكانت المعركة كلها قد انفضت دفعة واحدة. هنالك كنت سأستربح في جو الورد، وأتكلم مع السيد المسيح باستمرار».

فلسفته

مؤلفات كيركجور خليط غريب من الاعترافات العاطفية الشخصية، والتأملات الفلسفية، والمقالات الأدبية. وفي الكتاب الواحد أحياناً تتعاقب الأجناس الأدبية: يوميات، عرض منظم، مناجيات، صور أدبية، نقد مؤلفين أو مؤلفات، تفسير أحلام، إلخ... واللهجة تتنوع: فتنقل من الجد إلى المزح، ومن التهكم إلى الغرض المستق الجاذ. ومن هنا كان من الصعب على المرء أن يعرض له «مذهباً» فلسفياً بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ. وهو نفسه قد ثار على فكرة «المذهب» وخصوصاً كما يتجلى في فلسفة هيغل. ونحاول مع ذلك أن نعرض أفكاره الرئيسية على نحو تنظيمي قدر الإمكان.

١- المدارج على طريق الحياة

حاول كيركجور أن يستبقي ويحلل نماذج حياة الإنسان. فاستخلص منها ثلاثة نماذج للوجود الإنساني سماها «مدارج على طريق الحياة»، وهي: المدرج الحسي، والمدرج الأخلاقي، والمدرج الديني.

١- المدرج الحسي:

وقد اتخذ نموذجاً لهذا المدرج دون جوان، زير النساء المغامر المتقلب بين أحضان الشهوة، خصوصاً الشهوة الجنسية.

من أين يستمد دون جوان قدرته على إغواء النساء؟ من قوة وجدانه، وعزفة شهوته الحسية. «إن ما يريده في كل امرأة هو أنوثتها الكاملة، وهذا التمجيد الحسي الذي يلقي به

عليه، في كتابه «الخوف والقشعريرة» من حادث النبي ابراهيم. لقد أمره الله بذبح ابنه، وهو أمر غير جائز أخلاقياً. لكن فوق الأخلاق مستوى أعلى هو طاعة الله. ولهذا لا يتردد ابراهيم في ذبح ابنه اسحق. لكن هذه الطاعة نفسها - رغم أنها تتعارض مع الأخلاق - كانت السبب في نجات ابنه من الذبح.

والمرجع الديني يقوم في اللجوء إلى الذاتية العميقة، وفي عبادة الله المستور، وفي الصمت الملازم لهذه العبادة، وفي تحمل الآلام، وفي العزلة الفنية بالتأملات، وفي المرض حتى الموت. إن الفزع المؤذي إلى اليأس، كما حدث لأيوب، هو الذي ينمي في الإنسان أهل قواه، والإيمان المطلق بالله كما عند ابراهيم، هو الذي يؤدي إلى الحصول على كل شيء بالتخلي عن كل شيء، وإلى غزو الحياة، الحياة الحقة التي هي السعادة الأبدية، القادرة وحدها على إرواء تعطشنا للوجود. لأنه بالنسبة إلى الله لا شيء مستحيل. وما يسميه العقل لا معقولاً هو هو عين الحقيقة والحياة.

لكن من أجل إدراك هذه المفارقة، لا بد أن نتخل عن نأليه الواقع وحصره في نسق كلي كما فعل هيجل، لأن ذلك يؤدي إلى القضاء على الوجود الذاتي، الشخصي. وينبغي ألا نصنع صنيع هيجل حين أعلن أن الفكرة الأساسية في الدين المطلق هي وحدة الطبيعة الإلهية مع الطبيعة الانسانية، لأن هذا يؤدي إلى القضاء على كليتهما بالخلط بينهما، بينما ينبغي أن نتميز بينهما تماماً.

وهكذا بعد أن بدأ كيركجور حياته بالاعجاب الشديد والتأثر الغامر بهيجل وفلسفته، نجده كما يصرح بهذا في كتاب «التكرار» (مجموع مؤلفاته، ترجمة ألمانية ج ٣ ص ١٧٢)، يتخل عن هيجل ليجد ملافة في حكاية أيوب كما عرضها سفر أيوب، وفي فداء ابراهيم كما عرضته التوراة، وهو يقول: «إن الشجاعة الديالكتيكية ليس من السهل الحصول عليها، ولا يستطيع المرء أن يقرر إلا بعد أزمة، أن يعترض على أستاذ رائع (= هيجل) يعرف كل شيء أحسن مما تعرف أنت، لكنه لم يجهل إلا مشكلة واحدة: ألا وهي مشكلتك أنت» (مجموع مؤلفاته، ترجمة ألمانية، ج ٦، ص ١٩٢).

ب- التهكم

كانت الرسالة التي حصل بها كيركجور على الدكتوراه بعنوان «فكرة التهكم».

من حيث المظهر، تتسم بالبكارة المحض، لأن البكارة وجود هو من حيث انه وجود في ذاته هو في أعماقه تجريد لا ينكشف إلا في الظاهر. كذلك البراءة النسوية تجريد، ولهذا السبب يمكن أن يقال إن المرأة في هذه الحالة غير مرئية.

ورجل المدرج الحسي يعيش في «الآن» ولا يعرف الماضي ولا المستقبل.

٢- المدرج الأخلاقي

لكن إذا كان من الصعب تحديد المدرج الحسي لأنه مشتمل بين امكانيات متعددة، فإن المدرج الأخلاقي - على العكس من ذلك - من السهل تحديده لأنه يقوم على حكمة منظمة وعلى حياة محكمة تضبطها الضوابط الأخلاقية. وفيه يرتبط المرء بالتزام يستبدل باللمحة العابرة وعداً أبدياً.

وقد اختار كيركجور غوذجاً له من دعاه باسم «المستشار فلهلم» الذي راح يدافع عن الزواج دفاعاً حاراً. فيقول إن الزواج هو في جوهره اختيار أمام الله، فيه كل طرف يختار نفسه في اختياره للطرف الآخر. وهو يلقي الإنسان الوعي الجاد بما هو أخلاقي، ويسمح للإنسان الأخلاقي بأن يبني مصيره وهو يكافح في سبيل بيته.

لكن الصعوبة في الزواج تأتي من المرأة، هذا المخلوق المتقلب ذي الأهواء والنزوات، والذي يصعب ربطه برباطة وثيقة ثابتة. ذلك أن المرأة - هكذا يرى كيركجور - تنسب بطبعها إلى المدرج الحسي، ولا تكشف عن نفسها كشفاً كاملاً إلا في المدرج الديني. وبهذا فإنه لكي تسير الحياة الزوجية سيراً حسناً، فلا بد للرجل أن يقبل، فيما يخصه، البطولة الأخلاقية للحياة اليومية، لأن هذه هي الوسيلة الوحيدة لصرف زوجته عن التقلبات الخطرة بين الاستمتاع الحسي والزهد الديني.

٣- المدرج الديني

لكن الزواج ليس حلاً عاماً، بل لا بد أن توجد إلى جانبه حلول استثنائية. ولا شك في أن الذي يتصرف عن الحياة الزوجية ابتغاء الاستجابة إلى نداء الروح الدينية، وشارياً الحياة الأسمى بأغل ثمن، يبلغ من الوجود مستوى أرفع من مستوى أكمل الأزواج.

وذلك هو المدرج الديني. ويتخذ كيركجور شاهداً

جد حياة الحب

كان موضوع الحب أكثر ما طرقه كيركجور من موضوعات في معظم كتبه. لكنه في كتابه: «حياة الحب وسلطانه» (سنة ١٨٤٧) تملو التبرة إلى أسمى درجة. فيقول: «إن الحياة المستورة للحب تمضي في أعمق عمائقنا، ولا يمكن سبر غورها، ولهذا فإنها في انسجام عميق مع جماع الوجود. وكما أن البحيرة الساكنة علّتها الأولى قائمة في الينبوع المستور عن أعين الناس، فكذلك حب الانسان له علّته الأولى في حب الله، والله علة أكثر عمقاً. وإذا لم يوجد ينبوع في الأعماق، وإذا لم يكن الله حباً، فلن توجد بحيرة ساكنة ولا حب في الانسان. وكما أن البحيرة الساكنة تدعو إلى التأمل فيها، لكن أعماقها المظلمة، وهي تنعكس على السطح، تستر في الوقت نفسه عن العين، فكذلك الأصل المستر لحبنا في حب الله يحول بيننا وبين النفوذ إلى أعماقه: وإذا تحيل إليك أنك تراها، فذلك لأن السطح العاكس للمياه ينعكس فيجعلك تظن أنه هو الأعماق، بينما هو يغطي الأعماق، التي هي أسفل من ذلك جداً. تصوّر درجاً سرياً في صندوق: لقد زودوه بغطاء بارع له نفس المظهر الذي للعمق الأصلي الذي يظل تحت كل الأشياء، وذلك ليمنعك من اكتشافه. وهذا هو ما يعطينا الوهم الخادع بأننا عمق الأعماق. فكذلك حياة الحب مستورة، لكن حياته المستورة هي في ذاتها حركة وتحتوي في داخلها على الخلود. وكما أن البحيرة الساكنة مهما يكن من هدوء مظهرها، هي في الحقيقة ماء جارٍ تصاعد من الينبوع الدافق المستور في أحشائه، فكذلك الحب، على الرغم من أنه ساكن في مخبئه، فإنه مع ذلك منضمن في حركة مستمرة. لكن البحيرة الساكنة في خطر أن تجف، إذا نضب الينبوع، بينما حياة الحب تتدفق دائماً بغير انقطاع من ينبوع أبدي».

نشرات مؤلفاته

أهم نشرات مؤلفاته باللغة الدانيمركية هي:

- Sören Kierkegaards samlede Vaerker,

وأشرف على نشرها A. B. Drachman, J. L. Heiberg, H.

O. Lange وظهّرت في كوبنهاجن ١٩٠١-١٩٠٦.

- Sören Kierkegaard Vaeker, Udvalg

وأشرف على نشرها F. J. Billeskov-Jansen

وتغوّج التهكم في نظره هو سقراط، الذي عدّه وفريداً في نوعه خارج المسيحية، «البيوميات» لسنة ١٨٥٤. والتهكم هو نوع من الازدراء لكل المظاهر التي يظنها الناس وقائع حقيقية. وهو يحمينا من ثلاثة أمور: من الجدل الزائف في الحياة البورجوازية، ومن الجدل الزائف في فلسفة هيغل، ومن العبقريّة الزائفة للوجود الرومستيكي، ابتغاء أن يدخلنا في الحرية الحقيقية للروح، وفي الوعي الفردي الذاتي الذي فيه يرن نداء الله.

والتهكم هو أصدق نظرة إلى التناقضات والاستحالات والباطل في الوجود. إنه يزيد في إبراز هذه الأمور لتبدو أكثر بشاعة ولا معقولة. ولنتنظر إلى التهكم في اللحظة التي فيها يتوجه نحو جماع الوجود، هنالك سراه يؤكد التقابل بين الوجود والمظاهر، بين الباطن والخارج. وبالقدر الذي به يمثل السلبية المطلقة، فإن من الممكن أن نغفل إلى القول بالهوية بينه وبين الشك. لكن ينبغي علينا أن نتذكر أولاً أن الشك ليس إلا مقولة تصورية، بينما التهكم هو سلوك باطن للذاتية Subjective، وثانياً أن التهكم هو في جوهره عملي وأنه لا يتضمّن لحظة نظرية إلا ليقسط على المستوى العلمي: وبعبارة أخرى: التهكم لا يعنى بالموضوع، بل يعنى فقط بتجربته لذاته. فإذا توصلت الذاتية إلى اكتشاف أنه وراء الظاهرة لا بد أن ثم شيئاً مستوراً ليس معطى في الظاهرة، فإن خاصية التهكم هي أن يسمى إلى أن يبقى في الذات الشعور بحرّيتها، بحيث تبقى الظاهرة خالية من الحقيقة تماماً في عين الذات. فهذه الحركة مضادة تماماً إذن لحركة الشك. ذلك أنه في الشك لا تكفّ الذات عن السعي إلى النفوذ في الموضوع، وشغلها ينشأ من كون الموضوع لا يكف عن التهرب منها. أما في التهكم فإن الذات لا تكفّ عن السعي إلى التخلص من الموضوع، وهذا السعي يؤدي إلى الأمل في إعطائها، في كل لحظة، الشعور بذاتيتها الخاصة والشعور بأنه ليس للموضوع أية حقيقة واقعية. في الشك تشاهد الذات مناورة هجومية لا تتوقف عن تدمير الظواهر الواحدة بعد الأخرى، على أمل الكشف عن الوجود الذي يمحور المرء على الثور عليه من ورائها. أما في التهكم فالذات على العكس من ذلك لا تكفّ عن التراجع إلى الوراء، وهي تنازع كل ظاهرة في أن تكون لها حقيقة خاصة، ابتغاء أن تنفذ نفسها، أي أن تحافظ على نفسها في مواجهة كل شيء في حال من الاستقلال السليبي، «فكرة التهكم»، القسم الثاني، اعتبارات تمهيدية، عند نهايتها.

كيرلنج

Graf Hermann Keyserling

فيلسوف ألماني.

ولد في Könno (في Livland إحدى دول البلطيق) في ٢٠ يوليو سنة ١٨٨٠؛ وتوفي في انسبروك (النمسا) في ٢٦ أبريل سنة ١٩٤٦. ودرس الجيولوجيا وناشر العلوم الطبيعية في جامعات دوربات Dorpat وجنيف وهيدلبرج وفيينا. وفي سنة ١٩٠٢ حصل على الدكتوراه من جامعة فيينا في الفلسفة حيث كان قد تأثر بهوستن استورت تشمبرلن فتحول إلى الفلسفة. ثم قضى بعد ذلك بضع سنوات في باريس، مع رحلات إلى إنجلترا. وفي سنة ١٩٠٦ عاش في برلين؛ وفي سنة ١٩٠٨ عاد إلى وطنه استونيا (لفلند الآن) ليحصل على الفضيعة التي ورثها عن أجداده، وكانوا جميعاً من النبلاء، في Raykull.

وفي عامي ١٩١١، ١٩١٢ قام برحلة حول العالم. لكن بعد الثورة الروسية في ١٩١٧ فقد ضياعه في استونيا، فاضطر إلى الهجرة إلى ألمانيا والإقامة فيها. وتزوج ابنة أخت بسمارك ووالدها هو الأمير هربرت.

وفي سنة ١٩٢٠ أنشأ مدرسة الحكمة في درمشتات (ألمانيا الغربية قرب فرانكفورت). وقام بعدة رحلات طويلة منها رحلتان مشهورتان إلى أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية. وقضى بقية عمره في إقليم التيرول في جنوبي النمسا.

آراؤه الفلسفية

ليس لكيرلنج مذهب فلسفي منظم. ومؤلفاته تحفل فقط بالملاحظات اللامعة، واللمحات العامة الموحية، والتي تدور حول الإنسان والحياة بعمامة. وقد تأثر خصوصاً بشوبنهاور ونيتشة وولتاي وبرجسون، كما تأثر بالفكر الهندي والصيني. واتجاهه الرئيسي يتمثل في توكيده لحقوق الحياة تجاه طغيان النزعات العقلية والمادية في العصر الحاضر؛ وفي اعتماده على الوجدان، المؤدي إلى ما سماه باسم «المعرفة الخالقة». وسعى كيرلنج إلى توكيد الحكمة بدلاً من الفلسفة العقلية، لأنه رأى فيها ما يجافي الحياة النابضة.

ومؤلفاته شائعة في القراءة، خصوصاً يوميات رحلاته الواسعة.

وظهرت في كوبنهاجن سنة ١٩٥٠ في ٤ مجلدات اختار فيها الناشر أفضل مؤلفات كيركجور مع غرض لمحتوياتها.

وهناك ترجمة ألمانية كاملة بعنوان:

- Sören Kierkegaards Gesammelte Werke hrsg. v. , H. Gottsched und Chr. Schrempf. Jena, 1909 - 24.

كذلك توجد ترجمة فرنسية كاملة (تقريباً) قام بها P. H. Tisseau

مراجع

المؤلفات عن كيركجور عديدة جداً، وقد ذكر الكثير منها في الشبكتين التاليتين:

- Michel Thennissen: Das Kierkegaard bild in der neuen Forschung und Deutung (1945 - 1957). Deutsche Vierteljahrschrift f. Litteratur Wissenschaft und Geistesgeschichte, Heft 4 (1958).

- R. Jolivet: Kierkegaard, Bern, 1984.

ونجتزىء بذكر الكتب الرئيسية التالية:

- Torsten Bohlin: Sören Kierkegaard: l'homme et l'œuvre. Tr. fr. par T. H. Tisseau. Bazoges - en - Pareds, 1941.

- Walter Ruttenbeck: S. Kierkegaard, der christliche Denker und sein Werk. Berlin, 1929.

- Walter Lowrie: Kierkegaard. Oxford, 1938.

- Jean Wahl: Etudes Kierkegaardianes. Paris, Vrin, 1938.

- Pierre Mesnard: Le vrai visage de Kierkegaard. Paris 1948.

- Remo Cantoni: La coscienza inquieta: Söreo Kierkegaard. Milano, 1949.

- Johannes Hohlenberg: Kierkegaard. Basel, 1949.

- Studi Kierkegaardiani, ed. da Cornetio Fabro. Marcel- liano- Brescia, 1957.

- Marguerite Grimault: Kierkegaard par lui- même.. Paris, Seuil, 1962.

. dum quid

مؤلفاته

«الخلود»

- Unsterblichkeit, München, 1907.

«يوميات رحلات فيلسوف».

- Das Reisetagebuch eines Philosophen, 2 vols. Darmstadt, 1919

«المعرفة الخلقة»

- Schöpferische Erkenntnis. Darmstadt, 1922.

«اليلاد الجديد»

- Wiedergeburt. Darmstadt, 1927.

«كتاب الأصل»

- Das Buch vom Ursprung. Baden-Baden, 1947.

«رحلة في الزمان»

- Reise durch die Zeit. Vaduz, Liechtenstein, 1948.

«نقد الفكر»

- Kritik des Denkens. Innsbruck, 1948.

مراجع

- Paul Feldkeller: Graf Keyserlings Erkenntnisweg zum Uebersinnlichen. Darmstadt, 1922.

- M.G. Parks: Introduction to Keyserling. London, 1934.

- Rudolf Röhr: Graf Keyserlings magische Geschichtsphilosophie. Leipzig, 1938.

الكيف

(Gr.) ποιότης ; lat. qualitas; (F.) qualité , (E) quality

الكيف هو ما يميز الشيء، وبهذا المعنى الواسع يشمل الفصول النوعية التي تميز الأنواع المختلفة المندرجة تحت جنس واحد، كما يشمل الخواص العرضية التي لا تغبر من طبيعة النوع.

والكيف لا يجب الشيء وجوده المحض esse simpliciter، وإنما يعين وجوده على هذا النحو أو ذاك -secun-

ويميز الاسكلايون في اثر أرسطو («ما بعد الطبيعة» ٤م ف ١٤، ص ١٠٢٠ أ ٣٣ وما يليه؛ «المقولات» ص ٨ ب ٢٥ وما يليه) بين أربعة أنواع من الكيف:

١ - ففياً يتعلق بطبيعة الجوهر، فإن بعض الأحوال تناسب والبعض الآخر لا يناسب وبالتالي يؤدي إلى حال حسنة أو رديئة، مثل الصحة والمرض، الفضيلة والرذيلة، الخ. وتنقسم إلى حال dispositio وإلى ملكة habitus بحسب كون الكيف يزول بسهولة أو يكون راسخاً.

٢ - ومن ناحية الفعل، يكون الكيف قوة أو عدم قوة -Potentia, impotentia.

٣ - ومن ناحية الانفعال، يكون الكيف انفعالات passiones أو patibiles qualitates بحسب كون الانفعال قليل البقاء أو أكثر دواماً.

٤ - ومن حيث الكم، يكون الكيف إما صوراً formae أو أشكالاً figurae بحسب كون الأمر يتعلق بأشياء طبيعية أو صناعية على التوالي.

الكيفيات الحسية:

وقد تناول أرسطو مشكلة الكيفيات الحسية في معظم مؤلفاته، وميزها بالخصائص التالية:

٢ - إن الجوهر الجسماني، بفضل كفياته الحسية، يمكن أن ينتقل من حالة كيفية إلى حالة أخرى، مثلاً من البرودة إلى الحرارة أو الكلي، من اللون الأحمر إلى الأسود، الخ. وهو يسمي هذا باسم «الاستحالة» altération.

ب - وهذه الاستحالة تنصف بزيادة أو قلة الشدة في الدرجة، أي في الكمال الصوري.

ج - ومن الخصائص الأساسية للكيفية الحسية قبولها للأضداد، وهو ما يجعلها قابلة للانتقال من ضد إلى آخر، مثلاً من الحرارة إلى البرودة، خلال سلسلة طويلة من الأحوال الوسطى.

وفي العصر الحديث قامت المعارك حول الكيفيات الحسية لما أن بدأ تطبيق الرياضيات على دراسة الطبيعة عند جاليليو ديكارت. فعند جاليليو (Opère, éd. naz. VI, p.

الأولية «هي بحيث يجدها الاحساس دائماً في كل جزء من المادة أي مقدار كاف لإدراكه، ويجدها العقل غير منفصلة عن أي جزء من المادة مهما يكن من صغره حتى لو لم تستطع حواسنا إدراكه» («بحث في العقل الإنساني» ٢ : ٨ : ٩).

مراجع

- R. Jakson: «Locke's distinction between primary and secondary Qualities», in *Mind*, 1929, pp. 55- 76.

(348, Firenze, 1896) نجد ذلك التمييز الذي صار مشهوراً بفضل ديكارت، بين «الكيفيات الأولية» (وهي التي تنسب إلى الجسم بفضل المادة والكم، مثل المقدار، والشكل والحركة)، و«الكيفيات الثانوية» (مثل اللون والرائحة والطعم والصوت). والكيفيات الأولية هي واقعية وموضوعية، أما الثانوية فهي ذاتية محض، ولا وجود لها في الواقع الكوني، لأنها تنبذ عن الحساب الرياضي. وقد أخذ بهذا التمييز ديكارت، كما أخذ به لوك Locke. وقد قرر لوك أن الكيفيات





لاجاش

Daniel Lagache

عالم نفسي فرنسي .

ولد في سنة ١٩٠٣، وبوفي سنة ١٩٧٢. دخل مدرسة المعلمين العليا، وحصل على الاجريجاسيون في الفلسفة، لكنه التحق بعد ذلك بكلية الطب حيث حصل على إجازتها؛ وقدم رسالة عن «الملوسات النفسية الحركية اللفظية». ثم حصل على الدكتوراه في الآداب (قسم الفلسفة) برسالة مهمة عنوانها: «الغيرة الغرامية» (أو: «الغيرة في العش»). وصار بعدها أستاذاً في جامعة دييجون، ثم في جامعة استراسبورج، وأخيراً في السوربون حيث أنشأ تدريس علم النفس الاجتماعي، وأدخل التحليل النفسي، وقد كرّس حياته بعد ذلك للتحليل النفسي. وله رسالة صغيرة بعنوان: «وحدة علم النفس»، ودراسات عديدة نذكر منها: «التحويل» Transfert و«الخيالي» imaginaire .

لاروجيير

أستاذ فلسفة فرنسي .

ولد في Livignac- le Haut (في نواحي Rouergue فرنسا) في سنة ١٧٥٦، وتوفي في سنة ١٨٣٧ في باريس. ريسم قسيساً وهو في مطلع الشباب، ومارس الخدمة الدينية فترة قصيرة. ثم صار مدرساً للفلسفة في قرسون وتارب وتولوز وأستاذاً في كلية الآداب (السوربون) بباريس سنة

١٨١١. وكان من تلاميذ كوندياك المغربيين، ومن جماعة الأديولوجيين، لكنه اختلف مع كوندياك ومع الأديولوجيين في بعض المسائل. ومن أبرز تلاميذه فكتور كوزان وتيودور جوفروا.

خالف لاروجيير كوندياك ومدرسته فيما يتعلق بدور العقل، فقال إنه لو كانت كل أفكارنا مجرد تغييرات في المادة الحسية التي تطبعها علينا العلل الخارجية، لاستحال علينا تفسير الانتباه، والمقارنة، والبرهنة، فهذه كلها عمليات فعالة وليست منفصلة. ولهذا ينبغي أن نتميز بين النظر والتطلع، بين السماع والإصغاء؛ ولا يمكن تفسير هذا التمييز إذا كانت النفس مجرد وعاء سلبي للمهيجات الحسية.

والعمليات التي يقوم بها العقل ثلاث: الانتباه، المقارنة، البرهنة. وينظرها ثلاث عمليات تقوم بها الإرادة هي: الرغبة، التفضيل، والحرية. والحرية هي القدرة على الفعل أو عدم الفعل.

واهتم لاروجيير بتحليل الأفكار ورأى أن ذلك هو المهمة الوحيدة للميتافيزيقا.

مؤلفاته

- *Projet d'éléments de métaphysique*. Toulouse, 1793.
- *Sur les paradoxes de Condillac*. Paris, 1805.
- *Leçons de philosophie sur les principes de l'intelligence*. Paris 1815- 18.

مراجع

- François Picavet: *Les Idéologues*. Paris, 1891, pp.

الوضعية التي بدأت تنتشر في فرنسا تحت تأثير أوجست كونت. ذلك لأنه بتأثير فلسفة كنت - وهو صاحب الفضل في تصحيح الفكرة التي نشرها التليفزيون (مثل كوزان) في فرنسا عن مذهب كنت - تقول إنه تحت تأثير فلسفة كنت عزا إلى العقل المحض (أي السابق على التجربة) دوراً كبيراً في تكوين المعرفة، إذ العلم ليس نسخة من التجربة الغليظة والوقائع، لأن العلم يتوقف على عناصر سابقة على التجربة. «وأدق التجارب لا تفيد إلا في أن تجربتنا حقاً كيف تترايط الظواهر تحت أبصارنا، أما أنه يجب عليها أن تترايط دائماً في كل مكان على نفس النحو - فهذا ما لا تعلمنا إياه التجربة. ولكن هذا هو ما لا نتردد أبداً في توكيده» (في أساس الاستقراء ص ٣) والقوانين ليست مجرد تعداد للوقائع. وكل واقعة هي في ذاتها غرضية ممكنة contingent. وأية مجموعة من الوقائع، مهما يكن مقدارها، تبدي دائماً عن طابع الإمكان الغرضي Contingence هذا، بينما القانون يعبر عن ضرورة، على الأقل مفترضة، إذ هو يقرر أن ظاهرة ما يجب بالضرورة أن تتلو أو أن تصحب ظاهرة ما أخرى. والاستنتاج من الوقائع إلى القوانين سيكون إذن هو الاستنتاج من الجزئي إلى الكلي، بل وأيضاً من الممكن إلى الضروري. فمن المستحيل إذن أن تعد الاستقراء عملية منطقية (الكتاب نفسه، ص ٥ - ٦).

والاستقراء ممكن لأنه يقوم على مبدأ مزدوج: مبدأ الفاعلية، ومبدأ الغائية، فتباً لمبدأ الفاعلية: كل ظاهرة تعين ظاهرة أخرى بأن تسبقها؛ ومبدأ الغائية يقرر أن الكل يجد وجود أجزائه.

وفي كتابه: «علم النفس الميتافيزيقا» يدافع لاشلييه عن الميتافيزيقا بحماسة ظاهرة، ويحمل على نظرية الشعور الظاهري الإضافي التي يقول بها علم النفس الفسيولوجي، ويقول: «إذا كان الشعور ليس حقيقة، فلنا الحق في أن نسأل: من أين ينشأ وهم الشعور؟... من الممكن ألا يكون الإحساس، في ذاته، غير حركة عضوية تمضي من الطرف إلى المركز وأن الإرادة استمرار لهذه الحركة نفسها التي تقود من المركز إلى الطرف. لكن وقائع الشعور التي نسميها إحساساً وإرادة لا تشبه الحركة، ولا إدراك الحركة» (علم النفس والميتافيزيقا ص ١٢).

ولمعرفة الفكر في شموله لا يكفي التحليل النفسي، بل لا بد من إكماله بالتركيب الميتافيزيقي. «والفكر المحض فكر ينتج نفسه ولا نستطيع أن نعرفه بحسب طبيعته الحقيقية إلا

520- 548.

- H. Taine: Les philosophes classiques du XIX^e siècle en France. Paris, 1868, chap. I.

لاشلييه

Jules Lachelier

فيلسوف فرنسي برز في المنطق.

ولد في فونتينبلو Fontainebleau (إحدى ضواحي باريس) في سنة ١٨٣٢ وتوفي فيها أيضاً سنة ١٩١٨.

كان تلميذاً نابهاً في ليسيه لوي لوجران (باريس)، ودخل بعدها مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨٥١ وحصل على الليسانس في الآداب (قسم الفلسفة) من السوربون (كلية الآداب) ثم على الأجرىجاسيون في الآداب سنة ١٨٥٦. وأخذ في دراسة «محاورات أفلاطون» بتوجيه من رافيسون، كما درس دي بيران وأمانويل كنت.

وعين مدرساً في مدرسة المعلمين العليا (١٨٦٤ - ١٨٧٥) وبتأثيره وتوجيهه كوّن نخبة ممتازة من دارسي الفلسفة في مدرسة المعلمين العليا؛ نذكر منهم: ريبو Ribot وأسييناس Espinas وبوترو وماريون Marion وليار Liard، ورابه Rabier ودوريساك Dauriac وإيجيه Egger وسروشاسر Brochard، ولانير Lagneau وسكاي Séailles.

ثم حصل على الدكتوراه في سنة ١٨٧١ برسالتين الكبرى بعنوان: «أساس الاستقراء» (بالفرنسية)، والصغرى (باللاتينية) بعنوان: «في قوة القياس».

ثم صار مفتشاً عاماً للتعليم بوزارة المعارف، ثم رئيساً لامتحانات لاجريجاسيون.

ولكنه كان قليل التأليف، حتى انحصر إنتاجه في رسالتي الدكتوراه وفي مقالات صغيرة أهمها مقالة عن «رهان يسكال» (سنة ١٩٠١) - وجمع كل إنتاجه هذا في مجلدين متوسطين في الحجم، والغريب أنه في وصيته أمر بمنع نشر رسائله إلى الآخرين كما منع نشر محاضراته. وقد أسهم ببعض الملاحظات على معجم لاندل للفلسفة.

أما في اتجاهه الفلسفي فإنه كان يرفض التجريبية

فلسفته

وفلسفة لائل يسميها هو «فلسفة الروح» وقد تعاون هو ورونيه لوسن Le Senne على الاشراف على إصدار مجموعة فلسفية تحت هذا العنوان، لدى الناشر Aubier، وتشتمل المجموعة على مؤلفات برديانف، وكيركجور، وجبريل مارسيل، إلخ.

ويسيطر على فكره الفلسفي فكرتان رئيسيتان هما: «الباطن المحض»، و«الوجود المطلق». ويمتزج مذهبه بعناصر من المسيحية، ووجودية كيركجور، وفلسفة الشعور الباطن عند مين دي بيران وبرجسون.

وأسلوبه في غاية الوضوح، والترتيب، على العكس تماماً من زميله لوسن ذي الأسلوب الغامض والكتابة المشوشة والتكرار الملل.

وقد ابتداء لائل مذهبه الفلسفي من تقرير كنت أننا لا نعرف الأشياء في ذاتها، بل نعرف فقط امتثالاتها لها، وبالتالي ينحصر العلم في الشعور. فجاء لائل وقال إن علينا أن نتوجه إلى «الباطن» أي الوعي الإنساني لنكتشف فيه الحقائق. وأول ما نكتشفه هو أننا نشارك في فعل أولي، يتوقف عليه وجودنا، ووجود العالم كله. إننا نجد أنفسنا «مشاركين» في أمر يتجاوزنا بما لا نهاية له من المرات، يسميه «الفعل» وينعته بصفات الوجود المطلق أو الله. إننا نشارك في «المطلق».

و«المطلق» فعل محض، وهو البنوع النهائي لديناميكية الوجود، ومصدر كل الصور أو الماهيات، ومنه تستمد الكائنات الفردية وجودها النهائي المحدود.

و«المطلق» حرّ حرية مطلقة، والإنسان يشارك في هذه الحرية ضمن حدود، إذ هو محدود بتلقائية الغريزة. وحياة الإنسان سعي للتخلص من الحدود التي فرضتها الغريزة على الإنسان. وبهذا يخلق الإنسان حياته الروحية الذاتية.

«إنني بوصفي ظاهرة أو جسماً، فإني أكون جزءاً من العالم، لكن من حيث أنني ذات (أنا moi) فإني لا أوجد إلا في الفعل الذي به أخلق نفسي؛ إنني أشارك في قوة خلاقة أنا أحدها، لكنها هي ليست بذات حدود». (في الزمان والسرمدية) ص ١٧ - ١٨. باريس سنة ١٩٤٥.

والفعل الذي أفعله يدخلني في الوجود، لا في الظاهرة؛ والفعالية التي يتمتع منها، والتي تتجاوزني، هي

بانتاجه بواسطة عملية تشييد قبلي وتركيب. وهذا الانتقال من التحليل إلى التركيب هو في نفس الوقت انتقال من علم النفس إلى الميتافيزيقا (الكتاب نفسه، ص ١٥٨). ويقول أيضاً إن الإنسان الباطن مزدوج: ولا عجب في أن يكون موضوع علمين يكمل كل منهما الآخر. إن ميدان علم النفس هو الشعور الجسدي، ولا يعرف من الفكر إلا النور الذي ينشره على الإحساس. وعلم الفكر في ذاته، والنور في متبعه، هو الميتافيزيقا (الكتاب نفسه ص ١٧٢ - ١٧٣).

مراجع

- C. Bouglé: *Spiritualisme et Kantisme en France. Les Maîtres de la philosophie universitaire en France*, éd. Maloine, Paris.
- L. Brunschvicg: *Ecrits philosophiques*, pp. 197- 210, 315- 326.
- R. Jolivet: *De Rosmini à Lachelier*. Paris, Vitte 1954.
- G. Mauchassat: *L'Idéalisme de Lachelier*, Paris, 1961.
- L. Millet: *Le Symbolisme dans la philosophie de Jules Lachelier*. Paris, P.U.F. 1959.
- G. Séailles: *La philosophie de Jules Lachelier*, Paris, 1921.

لائل

Louis Lavelle

فيلسوف فرنسي ذو نزعة روحية وجودية.

ولد في سان مرتان دي ثلريال Saint- Martin- de- Villereal (في جنوب غربي فرنسا) في ١٥ يوليو سنة ١٨٨٣ وتوفي في باريس في أول سبتمبر سنة ١٩٥١.

قام بالتدريس في بعض المدارس الثانوية، وكُلف بمحاضرات في السوربون من سنة ١٩٣٢ إلى سنة ١٩٣٤، ثم عين أستاذاً في الكولج دي فرانس سنة ١٩٤١ وبقي في هذا المنصب حتى وفاته.

مؤلفاته

- La Dialectique du monde sensible. Strasbourg, 1921.
- La Perception de la profondeur. Strasbourg, 1921.
- La Dialectique de l'éternel présent:
vol. I: De l'être. Paris, 1928.
II: De L'acte. Paris, 1937.
III: Du temps et de l'éternité. Paris, 1945.

- La Conscience de soi. Paris, 1933.
- La Présence totale. Paris, 1934
- Les Puissances du moi. Paris, 1939
- L'Erreur de Narcisse. Paris, 1939.
- Le Mal et la Souffrance. Paris, 1940.
- Introduction à l'ontologie. Paris, 1947.
- Traité des valeurs. 1951, Paris.
- Le moi et son destin. Paris, 1936.
- La Philosophie française entre les deux guerres. Paris, 1942.
- La Parole et l'écriture. Paris, 1942.

مراجع

- Pier G. Grasso: L. Lavelle. Brescia, 1948.
- O.M. Nobile: La filosofia di Louis Lavelle. Firenze, 1943.
- G. Truc: De Jean- Paul Sartre à Louis Lavelle, ou désagrégation et intégration. Paris, 1946.

لاند

André Lalande

صاحب «المعجم الفلسفي» المشهور، فيلسوف وباحث في علم المناهج، فرنسي.

ولد في ديجون Dijon في ١٩ يوليو سنة ١٨٦٧. وبعد اتمام دراسته الثانوية دخل مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨٨٥، وحصل على الليسانس والأجريجاسيون من كلية الآداب بجامعة باريس. وحصل على الدكتوراه في سنة ١٨٩٨

فعالية مطلقة ليس خارجها شيء. «وتلك هي التجربة الأولية التي لدي عن نفسي، والتي توجلي في المطلق، وتنميتها هي الميتافيزيقا، وما على الميتافيزيقا إلا أن تصف أحوالها وشروطها وأن تبين كيف أن التفاضل المزدوج للفعل الذي أشارك فيه ولفعل المشاركة أولاً، ثم لهذا الفعل نفسه وللمعطي الذي ينظره، أي الظاهرة، لا يمكن أن يتحقق إلا بالزمان» (الكتاب نفسه، ص ١٨).

وخاصية الأنا هي أن تضع كل الوجود موضع التساؤل ابتغاء أن تسجل فيه وجوداً هو وجودي والزمان هو شرط هذا المسلك. والزمان هو الفترة الضرورية لتحقيق المشاركة. والمكان يرتبط بالسرمدية. «والزمان، خارج علاقته بالسرمدية، لا يمكن أن يتصور... لأن بين الزمان والسرمدية امتزاجاً symbiose حقيقياً. وكما أن الزمان لا يوجد إلا بالسرمدية الحاضرة فيه دائماً، فكذلك السرمدية لا توجد - بدورها - إلا بالزمان الذي هو فعاليتها الخلقة. لكن لا يكفي أن نعتبر السرمدية ينبوعاً والزمان بمثابة تيار جار من هذا ينبوع. بل ينبغي أن نقول إن الأنا يتمتع من السرمدية مستقبلاً، كما يستعيد ذات يوم، بواسطة ماضٍ سيكون له... لكن سيكون من الخطأ الفاحش أن نظن أن السرمدية، بالنسبة إلى كل واحد منا، ليست إلا تأمل الإنسان لماضي، حتى لو أضفنا إلى ذلك الألم أو السرور الذي يمكن أن يصحب ذلك النور الذي نراه فيه فجأة» (الكتاب نفسه، ص ٤٣٤ - ٤٣٥). إن الماضي يعطي لوجودنا الجزئي نافذة على لا نهائية الفعل المحض.

وإذا كان لدينا شعور بالسرمدية، فلا بد أن يتحقق ذلك إبان حياتنا. أما بعد الموت فلا يمكن أن يكون لدينا أية تجربة عنه.

والصيرورة devenir لا تنفصل عن أي وجود للمشاركة، أي عن وجودنا نحن؛ بل هي الوسيلة التي بواسطتها يتكون وجودنا ويتحقق ويعاني نتائج أفعاله. والصيرورة تتحقق تجزئياً، ويفصح العالم عن محتواه الغني، ويتغذى فعل مشاركتي.

لكن هذا العالم الذي يموت باستمرار، عن طريق الصيرورة، يُمَتُّ أيضاً في كل آن.

وتحقق ماضينا عند الموت يعني الانتقال الجذري من الوجود المحدود إلى الوجود اللامتناهي. ولهذا فإن المشاركة تبدو كما لو كانت هي الوسيلة لنجاة الإنسان نجاة نهائية.

المجانس إلى اللامجانس، على نحو آلي خالص. وعلى عكس هذا يرى لالاند أن القانون الأعم، سواء في النظام الفزيائي، والنظام الانساني، هو التضام أي الاتجاه من اللامجانس إلى التجانس. وللهرنة على رأيه هذا يبحث مسار التقدم في أربعة أشكال رئيسية للتضام، هي: التضام الميكانيكي، التضام الفسيولوجي، التضام النفسي، والتضام الاجتماعي.

١ - التضام الميكانيكي: يرى لالاند أنه يوجد في العالم الميكانيكي سير إلى المساواة. «ومبدأ السير نحو المساواة يُبين أنه في العالم الميكانيكي، المزيل بالتجريد، كل شيء يسير من المختلف إلى المتشابه، ومن اللامجانس الكبير إلى التجانس الكبير. فالكتل الأشد نشاطاً، بدلاً من أن تستولي باستمرار على طاقة جديدة، تُسلم طاقاتها إلى تلك التي تكون أقل قدراً من التوزع والانقسام. وبالجملّة فإن القانون العام للعالم المادي يتألف في مجموعه من تضام».

٢ - التضام الفسيولوجي: وفي العالم الفسيولوجي يوجد تفاضل تدريجي قريب مما يراه اسبنسر، لكن فيه أيضاً تضاماً. ويكفي أن نسوق مثلاً صارخاً وهو الموت، الذي هو انحلال الطبيعة وكذلك نحن نشاهد في كل الكائنات الحية المحيطة بنا أن السورة الحيوية المطبوعة في الفرد بواسطة الكون لا تستمر إلى غير نهاية كما تفعل حركة قذيفة في مكان فارغ، بل مسلكها مسلك حجر يقذف به، ولكن الثقل يجعله يبطيء أولاً ثم يتوقف وأخيراً يعود إلى الأرض بسقطة في اتجاه مضاد لاندفاعه الأول، «الفكرة الموجهة للانحلال... ص (١٢٣). وظواهر أخرى مثل الاقتتان conjugaison، وهو طريقة الاكثار لدى الحيوانات الأولية والطحالب، والإخصاب لأن المزج، وتبعاً لذلك عدم فردية المتصرين المكونين - هما جوهر الإخصاب. وعند الإنسان، بوصفه موجوداً واعياً نجد أن تضاماً فسيولوجياً يصحب التطور البارز للفكر التأمل.

٣ - التضام النفسي: يرى لالاند أنه لا يمكن رد الواقعة النفسية إلى واقعة فسيولوجية. والعقل والحرية يعدلان تعديلاً واضحاً في سير التطور لدى الإنسان. «فإن ما ينبغي أن يكون موضوع حكم معياري، ينبغي لنا على ثلاثة أشكال: في ميدان الحساسية: الجميل؛ وفي ميدان الفكر: الحق؛ وفي ميدان الفعل: الخير. ومن هنا نشأت العلوم الثلاثة التي تعطي الفلسفة - أكثر من غيرها - هيئتها الخاصة: الأخلاق، المنطق، علم الحيل، ويبدو لنا أن كل فعل، وكل قول.

برسالتين: الكبرى بعنوان: «الفكرة الموجهة للانحلال في مقابلة الفكرة الموجهة للتطور»، والصغرى بعنوان: «رأي (فرنسيس) بيبكون أوف فيرولم في الرياضيات العقلية والطبيعية». وعين في إثر ذلك مدرساً في قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة باريس (السوربون)، وفي سنة ١٩٠٤ صار أستاذاً لمناهج البحث في نفس القسم، واستمر في هذا المنصب حتى بلغ سن التقاعد في سنة ١٩٣٧.

وقد تولى تدريس الفلسفة في قسم الفلسفة بكلية الآداب بالجامعة المصرية على فترتين: الأولى في ١٩٢٦ - ٨ والثانية فيما بين أكتوبر سنة ١٩٣٧ ومارس سنة ١٩٤٠. وأثناء هذه الفترة الثانية كان لنا حظ التلمذ عليه، وكان يدرس لنا مناهج البحث العلمي، وأشرف على رسالتنا للماجستير عن: «الموت في الفلسفة المعاصرة». وندين له بفضل عظيم في تكويننا الفلسفي.

وكان لالاند عضواً في معهد فرنسا (أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية)، كما أشرف لفترة طويلة على امتحانات الاجرجماسيون في الفلسفة.

وتوفي في ديسمبر سنة ١٩٦٣ في أنيير (Asnières) إحدى ضواحي باريس) حيث كان يقيم.

آراؤه

لالاند كان من أشدّ خصوم نظرية التطور عند اسبنسر ودارون وغيرهما من التطوريين. وقد كرس رسائله الكبيرة التي حصل بها على الدكتوراه من السوربون في سنة ١٨٩٩ للرد على مذهب التطور، وعنوانها: «الفكرة الموجهة للانحلال في مقابلة الفكرة الموجهة للتطور في منهج العلوم الفزيائية والأخلاقية» (باريس، الكان، سنة ١٨٩٨)، وقد طبعها طبعة ثانية سنة ١٩٣١ تحت عنوان موجز هو: «الأوهام التطورية». (باريس، الكان، سنة ١٩٣١)، حذف فيها ما هنالك من مواضيع صارت غير ذات فائدة بسبب التقدم في ميدان الفزياء والبيولوجيا والوقائع الاجتماعية. كذلك استبدل لفظ «تضام» involution باللفظ الغامض: «انحلال» dissolution الذي استعمله في الطبعة الأولى.

يهاجم لالاند مذهب هربرت اسبنسر لأن اسبنسر يسعى إلى تفسير واحدي وفزيائي خالص لكل ظواهر الكون، بما في ذلك الظواهر العقلية، ولأنه جعل مسار التطور يسير

حضارة ما، بل وأيضاً أن يستجيب لحاجة معلومة واهتمام معين وطموح جوهرى للإنسانية» (ص ٢٣٩). إن الفن هو حامل لواء التضام، وهو يبشر بملكوت العقل.

٤ - التضام الاجتماعي: مع تقدم الفكر تسقط كل العلامات الخارجية للتخصص، بعد أن كانت مصدر اعتزاز وفخر. «إن قليلاً من تقسيم العمل يمكن أن يعوق حياة العقل. والتعاون المتقطع إلى أقصى درجة ممكنة يبعث حياة العقل. وكلما كان الإنسان - في العمل الذي يكسبه به معاشه - ترساً صغيراً في الآلة الكبيرة، ازدادت مطالبته بحق الاستمتاع، على نحو شريف، بهذه الحياة إذا ما اكتسبت، أعني أن يكون إنساناً، ومساوياً لكل الناس» (ص ٢٨٥).

كذلك نجد «أن كل تقدم للعقل والحضارة يقلل المسافة التي تفصل بين الرجل والمرأة» (ص ٢٩٧ - ٨).

والتضام موجود في ميدان الأسرة. وبفضل تعميم التعليم العام وانتشار المدارس التي تنشئها الدولة، يزداد التضام بين الأسر والأولاد، أي يزدادون تشابهاً وانسجاماً.

والعلاقات بين الأمم والشعوب تسير في اتجاه المزيد من التجانس، ويعمل في هذا الاتجاه عوامل عديدة وقوية منها: الترجمة من لغة إلى أخرى، ومقالات الصحف، والاصطلاحات الصناعية، واتخاذ بدع عام في الأزياء. والخلاصة هي أنه على الرغم من البغايا الظاهرة للتفاضل والتباين، فإن التقدم ينحو نحو التشابه.

كل هذه السلاسل من الوقائع تفند مذهب التطور عند اسبنسر القائم على السير من المتجانس إلى اللامتجانس، وتؤيد ما يذهب إليه لالاند من أن التطور (أو التقدم) يسير على عكس هذا: إنه يسير من اللامتجانس إلى التجانس، من الاختلاف إلى التشابه، من التفاوت إلى المزيد من المساواة.

ويسمى لالاند، في دراساته الأخلاقية، إلى تطبيق قانون التضام على الأخلاق. فهو يرى أن الأفكار الأخلاقية تقدم طابعاً تضامياً. فالعدالة هي رؤية الأشياء ورؤية النفس بطريقة لا شخصية، والنظر إلى أشباهنا في الإنسانية نظرتنا إلى أنفسنا. ومن هنا يدعو لالاند في الأخلاق إلى «العمل على تقليل الفروق بين المواطنين، وهي الفروق التي يولدها اختلاف الطبقات والوظائف؛ وإلى محاربة كل استغلال، وما ينجم عنه من عدم المساواة؛ وإلى إشراك الشعب كله، قدر

وكل فكر، حينما تكون غايته إحدى الأفكار الموجهة الكبرى الثلاث في طبيعتها الواعية، تعمل على إحداث تقدم في العالم في اتجاه مضاد للتطور، أعني أنها تقلل التفاضل والتكامل الفردين، ونتيجتها جعل الناس أقل اختلافاً بعضهم عن بعض، وجعل كل واحد، لا بمثابة ذلك الحيوي الذي يريد أن يتلعب العالم في صيغة فردية، بل جعله يعمل على التخلص من أنانيته التي تحصره فيها الطبيعة، وذلك بعمله يشعر بنوع من الوحدة والهوية بينه وبين سائر «الناس» (الكتاب نفسه، ص ١٧٢ - ١٧٣).

وحاول لالاند بيان هذا الاتجاه بالنسبة إلى العقل، والنشاط الأخلاقي، والحساسية الجمالية:

(أ) بالنسبة إلى العقل: قام لالاند بفحص تاريخ سير العلم فانتهى إلى النتيجة التالية: «ليس فقط لا يوجد علم وضعي إلا إذا كانت النتائج تنحى نحو التشابه، وبالتالي جعل الناس يفكرون بنفس الطريقة، بل حتى في ميدان العلوم الأخلاقية - وفيه يكثر الجدل ويسمى بعض التطويرين إلى أن يجدوا فيه تفاضلاً للنتائج أو لوجهات نظر العقل - ربما ليس من المستحيل بيان أن السير نحو التامل يتم بغير انقطاع من الكثير إلى الواحد، من اللامتجانس إلى المتجانس، وفقاً للقانون العام للفكر» (ص ١٩٧). «وبينما تتكاثر الحياة كشجرة ينقسم جذعها ويتفرع إلى غير نهاية، فإن تقدم العلم يمكن تشبيهه بحركة في اتجاه عكسي لجداول وأهوار تمتزج أمواجها في نهر واحد، يزداد اتساعاً وإطراداً في مجراه» (ص ٢٠٠).

(ب) البرهان بالنسبة إلى الأخلاق: اتجهت الأخلاق إلى إدانة ما هو فردي لصالح ما هو كلي ضروري سرمدى. فأساس الرواقية هو توفير العقل، أعني ما هو كلي ومشترك بين الناس. وحسب القريب في انجيل يسوع المسيح هو تحقيق لما هو كلي. وعند اسبينوزا أن اعتبار الأشياء من ناحية الله يعني النظر إلى الأشياء من وجهة نظر سرمدية مشتركة في كل الكون.

(ج) البرهان بالنسبة إلى العاطفة الفنية: وفي الفن اتجاه نحو تشكيل ملك موضوعي مشترك. «إن الفن ينتج عن الفردية، لكنه لا ينحونحو إيجابها، ولا إلى زيادتها إذا ما نتجت. والعمل الفني «حتى يكون شائعاً... يجب ليس فقط أن يحتوي على عناصر مشتركة بين كل العقول المثقفة في

والفلاسفة. وبين لالاند أن فرنسيس سيكون ليس تجريبياً سطحياً كما يعتقد عادة، بل هو بالأحرى متافيزيقي، بمعنى أنه يرى وجوب معرفة الطبيعة الحقيقية الباطنة لكل ما فيه من الخصائص الحسية التي تمنحنا. وهذه الصفات (أو الكيفيات) منظوراً إليها كما هي في نفسها هي ما يسميه باسم: الأشكال forms.

أما فكرة الفرض hypothèse فقد احتفظت، حتى عصر النهضة، بالمعنى الرياضي الذي كان لهذه الكلمة عند أفلاطون وأرسطوطاليس، كما نقول: هاتان الزاويتان متساويتان بالفرض. وهذا أيضاً معنى هذه الكلمة عند ديكارت. لكن في عصر ديكارت اتخذت كلمة «فرض» معنى جديداً هو: اقتراح يتحقق بواسطة نتائج. وهذا هو الفرض الاقتراحي conjecturale. أما العدواة الصريحة التي أبداهما اسحق نيوتن ضد الفروض فإنها لا تتناول إلا الفرض الوهمي المجاني، الذي هو مجرد إمكانية تخيلها دون أن نبررها. ونيوتن نفسه قد استعمل الفروض مراراً، الفروض بالمعنى الحالي لهذه الكلمة. وعلى الرغم من سوء فهم البعض لرأي نيوتن في الفروض، فقد جاء هوك وهويجنس وهرتسل وهول وأشادوا بأهمية اقتراض الفروض الاقتراحية في البحث العلمي. وجاء جون استيورت مل فوضع أشهر نظرية في الاستقراء وأكد دور الفرض.

«مُعْجَم الفلسفة»

لكن أخلد آثار لالاند هو من غير شك «المعجم الفني والنقدي للفلسفة»، ولا يزال حتى اليوم خير معجم لمصطلحات الفلسفة في أية لغة كانت. وقد بدأ العمل فيه سنة ١٩٠٠ تحت رعاية الجمعية الفرنسية، للفلسفة، ولم يتم إلا في سنة ١٩٢٦. كان لالاند يكتب المصطلح الفلسفي والمعاني التي ينطوي عليها مع شواهد من مؤلفات الفلاسفة تزيد المعنى، ثم يعرض عمله هذا أولاً بأول على أعضاء الجمعية الفرنسية للفلسفة في جلسة خاصة تعقد مرة في كل عام، ويبيدي الأعضاء آراءهم فيها كتبه لالاند عن المصطلح، وتسجل آراؤهم على شكل تعليقات تحت المواد، تشغل القسم الأسفل من الصفحة، ويزودها لالاند بما يبين ما أجراه من تعديل وفقاً لهذه الآراء إن رأى ضرورة التعديل، وإلا فسيجد القارئ هذه الآراء مدونة كما أبداهما أصحابها.

وكان المبدأ الذي اعتمده لالاند في تحريره لمعجمه هذا

الإمكان، في الحياة العقلية وفي ثقافة العقول الأكثر غمواً ونضجاً» (موجز مبرهن عليه في الأخلاق العملية، ص ٤٠، باريس سنة ١٩٠٧).

ومن الأفكار الأساسية التي تقوم عليها فلسفة لالاند - فكرة «العقل المكوّن والعقل المتكوّن». يرى لالاند أن العقل هو «ملكة ردّ الأشياء إلى الوحدة» (قراءات في فلسفة العلوم، ص ٣٣٥). ويقرر أن في الإنسان طبيعة عالية، وطبيعة سافلة، وللأولى حق السيادة على الثانية. والعقل يستيق التجربة ويفهمها. ووظيفة الفكر ليست تجريبية محضة. والعقل إما مكوّن، وإما متكوّن. فالعقل المكوّن محض، بينما العقل المتكوّن مختزج بعناصر غريبة غير عقلية. «والعقل المكوّن فعال، لكنه لا يقبل الإدراك في حالة خالصة مثل النور بدون ظل. والعقل المتكوّن يمكن أن يمر عنه في صبح، لأنه اتخذ مكانه في مادته، لكن ذلك على حساب معقولته. ويتكوّن من: (١) حقائق مكتسبة، ومقولات وتصوّرات كرسها الاستعمال، وقيم مقبولة بالاشتراك؛ (٢) قواعد فكر؛ (٣) قواعد سلوك ذوات جزاء، ومن غير شك قواعد للحكم الجمالي» (محاضرة بعنوان: العقل المكوّن والعقل المتكوّن)، نشرت في «مجلة الدروس والمحاضرات» في ١٥ أبريل سنة ١٩٢٥، ص ١٢). والعقل المتكوّن يضع نفسه بسهولة في خدمة الغايات الفردية، أما العقل المكوّن فيقف حائلاً دون هذا الميل الأناني. وقد أسهم كبار المفكرين وكبار العلماء في تقدم المعرفة على حساب مصالحهم الأنانية.

والحركة العقلية تسعى إلى القضاء على ألوان التفاوت الموجودة: مثل التفاوت بين الطوائف castes، والطبقات، والهيات ذوات الامتيازات، إلخ.

نظريات الاستقراء والتجريب:

وقد قضى لالاند معظم حياته التعليمية في السوربون وجامعة القاهرة يدرس مناهج البحث العلمي. وألقى في السوربون محاضرات في العام الجامعي ١٩٢١ - ١٩٢٢ عن «نظريات الاستقراء والتجريب» حررها في كتاب ظهر بنفس العنوان سنة ١٩٢٩ (عند الناشر بوفان، باريس).

يتساءل لالاند: متى نشأ المنهج التجريبي بالمعنى الدقيق؟ إن المؤسس الحقيقي للمنهج التجريبي بالمعنى الدقيق هو فرنسيس بيكون، وإن كان قد سبقه إلى الدعوة إلى التجريب والاستقراء التجريبي العديدون جداً من العلماء

guerres. Paris, 1942.

- Colin Smith: Contemporary French Philosophy. London, 1964.

اللاماركية

Lamarckisme

نسبة إلى عالم الأحياء الفرنسي العظيم جان لامارك Jean Baptiste de Lamarck (١٧٤٤ - ١٨٢٩) الذي أودع خلاصة بحثه عن أصل الأنواع الحيوانية في كتابه الشهير «فلسفة علم الحيوان» (سنة ١٨٠٩) La philosophie zoologique، وحاول فيه ليس فقط بيان أصل أنواع الحيوان، بل وأيضاً حاول تفسير تحول هذه الأنواع بعضها إلى بعض وانتهى إلى تقرير المبادئ التالية:

- ١ - تغير ظروف البيئة المحيطة بالحيوان يؤدي إلى تغير الأجهزة العضوية فيه.
- ٢ - الحاجات الناجمة عن هذا التغير تؤدي إلى خلق أعضاء ملائمة.
- ٣ - الأعضاء والتراكيب في الحيوان تقوى وتتحسن بفضل تقوية استعمالها، وتضمحل بسبب قلة استعمالها أو ضعفه.
- ٤ - بتوالي الأجيال تصبح هذه التغيرات وراثية.

اللامتناهي

Infini

- يطلق «اللامتناهي» على معانٍ متباينة، بل ومتقابلة:
- (١) إذ يطلق أولاً على ما ليس له حد، أعني نهاية
 - (٢) كما يطلق على ما لا شأن له بالحد، إذ يعوزه كل إشارة إلى حد أو نهاية.
 - (٣) واللامتناهي أمر سلبي وناقص.
 - (٤) أو هو أمر إيجابي وتام.
 - (٥) واللامتناهي أمر بالقوة فقط، إنه في حال صيرورة لا في حال وجود.
 - (٦) أو هو أمر بالفعل ومعطى كله.

هو الألبوردي أية مادة إلا ما هو ضروري لتقرير المعنى الفعلي للمصطلحات الفلسفية، وما يمكن أن يفيد في الإسراع في نموه التلقائي في اتجاه المزيد من التدقيق والكلية.

وهو كما قلنا معجم مصطلحات فقط، أي يعطي مختلف المعاني التي استعمل بها المصطلح الفلسفي لدى مختلف الفلاسفة طوال العصور، لكن دون توسع موسوعي، بل ودون تسجيل تاريخي منظم، لأن مقصوده هو تحديد المعنى، لا التسجيل التاريخي. وهذا يختلف عن «المعجم التاريخي للفلسفة» مثل معجم Historisches Wörterbuch der Philosophie الذي ينشره Karlfried Gründer-Joachim Ritter ويجري ظهوره تباعاً، ويطبع في مدينة دارمشتات (بألمانيا الغربية) لدى الناشر Wissenschaftliche Buchgesellschaft، وقد ظهر منه حتى الآن (نوفمبر سنة ١٩٨١) ٥ مجلدات، تصل إلى حرف Mn.

ومنذ ظهور طبعته الأولى في سنة ١٩٢٦ توالى طبعاته وزيد فيها باستمرار، وكانت آخر طبعة أشرف عليها لالاند قبل وفاته هي الطبعة الثامنة سنة ١٩٦٢.

مؤلفاته

- L'Idée directrice de la dissolution opposée à celle de l'évolution. Paris, Alcan, 1899; 2^{me} édition revue sous le titre: Les Illusions évolutionnistes. Paris, 1930.
- Quid de mathematica vel rationali vel naturali senserit Baconus Verulamius. Paris, 1899.

وهي رسالة الدكتوراه الثانية، وباللاتينية

- Lectures sur la philosophie des sciences. Paris, 1893; Hachette éd.
- Précis raisonné de morale pratique. Paris, 1907.
- Les Théories de l'induction et de l'expérimentation. Paris, Boivin, 1929.
- La Raison et les normes. Paris, 1948.
- Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie 1ère éd. Paris. Alcan, 2 vols. 1926; 6^e éd. 1 volume, 1951; 8^e éd. 1 volume, 1962.

مراجع

- L. Lavelle: La philosophie française entre les deux

هو فيها بين هذين: فاما من جعل الاسطقات متناهية، فليس منهم أحد يجعل أشياء لا نهاية لها. وأما الذين يجعلون الاسطقات غير متناهية، مثل أنكساغورس وديمقريطس، فإنهم يقولون إن «لا نهاية» متصل بالماسة: أما أنكساغورس فعن الأجزاء المتشابهة (= الهوميومريات) وأما ديمقريطس فعن المعنى الذي يلقيه بـ «أصل وبذر كل شكل».

ويعلق أرسطو على آرائهم هذه قائلاً إنهم لم يخطئوا كلهم في قولهم عن اللامتناهي إنه موجود، وإنه مبدأ، لأن «كل شيء هو إما مبدأ، وإما عن مبدأ. وليس للانهاية مبدأ، وذلك أنه إن كان مبداً فهو نهاية له؛ وإذا كان مبداً فإنه أيضاً مبدأ لا متكوّن ولا فاسد».

ويبين أن معنى «اللامتناهي» إنما قيل بسبب خمسة أشياء خاصة: «أعني من قيل: الزمان، فإن الزمان غير متناه، ومن قيل: القسمة التي تكون في المقادير، فإن أصحاب التعاليم (= الرياضيين) وغيرهم يستعملون فيها «لا نهاية»؛ وأيضاً من قيل هذا الوجه وحده ينهياً ألا يخلو - في وقت من الأوقات - الكون والفساد؛ وأيضاً من قيل أن المتناهي هو أبداً ينتهي إلى شيء، فيجب من ذلك ألا تكون نهايته أصلاً إن كان يجب أبداً أن ينتهي الشيء إلى شيء غير...».

فعل صاحب الطبيعة بخاصة أن «ينظر هل يكون قدراً محسوس لا نهاية له». وفي سبيل ذلك يحدّد أرسطو الوجوه التي يقال عليها «اللامتناهي»، وهي:

١- اللامتناهي هو ما لا يمكن الشروع فيه، لأنه ليس من شأنه أن نظفر به، كما يقال في الصوت إنه غير مرئي؛

٢- اللامتناهي هو «ما كان مسلكه لا لآخر له، أو ما كان سلوكه بكذّ ومشقة، أو ما كان في نفسه سلوكاً غير أنا لا نقدر على سلوكه وبلوغ آخره».

٣- اللامتناهي هو ما لا نهاية له إما في الزيادة وإما في القسمة، وإما فيها جميعاً.

ثم يأخذ أرسطو في عرض آرائه في اللامتناهي فيقرآن اللامتناهي لا يكون مغارقاً للمحسوسات وشيئاً قائماً بنفسه. إذ لو كان جوهرًا، لكان غير منقسم، وإذا كان غير منقسم فليس هو بلا نهاية إلا على الوجه الذي يقال به إن الصوت غير مرئي. «وظاهر أنه ليس يمكن أن يكون «لا نهاية» يجري مجرى ما هو بالفعل ويجرى الجوهر والمبدأ، وذلك أنه يجب أن

كذلك يميّز البعض بين اللامتناهي infini وبين اللامحدود indefini: فالأول لا يحتمل أي حد، أما الثاني فله حدّ ولكنه يدفع إلى الورداء أو إلى الأمام باستمرار؛ إذ له حدّ، ولكنه غير معين.

وقد بحث رودلفو موندلغو في «اللامتناهي في الفكر اليوناني» واستقصى هذا الموضوع فتجّيل إليه. وإننا نجد فكرة اللامتناهي عند ديمقريطس في قوله إن الذرات لا محدودة أو لا متناهية العدد، وإن الفراغ الذي توجد فيه الذرات لا متناهٍ أيضاً. كما نجدها أيضاً مقترضة مقدماً في حجج زينون الإيلي ضد الحركة، إذ تفترض القول بقسمة المكان إلى ما لا نهاية.

لكن البحث الوافي في اللامتناهي إنما نجده عند أرسطو في كتاب «السماع الطبيعي» (المقالة الرابعة، الفصول ٤-٨، ص ٢٠٢ ب ٣٠-٢٠٨ أ ٢٦)، فلنلخص ما قاله لأهميته في هذا الباب.

بدأ أرسطو بالسؤال: «هل اللامتناهي موجود، أو لا؟ وإن كان موجوداً، فما هو؟ ويذكر أن الفلاسفة السابقين عليه تكلموا في اللامتناهي «وكلهم جعله كالبدأ للموجودات، مثل آل فوثاغورس: جعلوه في المحسوسات، وذلك أنهم يقولون إن العدد ليس هو شيئاً مفارقاً، ولا ينسب إلى شيء آخر، بل هو بذاته جوهر. لكن الفوثاغوريين يقولون إن «اللانهاية» (= اللامتناهي) توجد في الأمور المحسوسة، لأنهم لا يجعلون العدد مفارقاً، ويقولون إن «لا نهاية» خارج السماء.

«وأما فلاطن فيقول إنه ليس خارج الجسم جسم أصلاً، ولا الصورة - من قيل أنها ليست عنده في مكان أصلاً. غير أنه يقول إن «لا نهاية» موجود في المحسوسات وفي تلك (= أي في الصورة).

«وقومٌ قالوا إن «لا نهاية» هو الزوج، قالوا: فإن هذا، وهو واحد، إذا حوى وتناهى عن الفرد (= أي إذا حده الفرد وحصره) أكسب الموجودات أن تكون بلا نهاية.

قالوا: والدليل على ذلك ما يعرض في الأعداد... فأما أفلاطن فإنه قال إن «غير المتناهية» اثنتان: الكبير، والصغير.

«وأما الطبيعيون فإنهم جميعاً يصنفون «اللانهاية» طبيعة ما أخرى، غير المسماة اسطقات: مثل ماء أو هواء أو شيء»

٣ - ولا يمكن الاستناد إلى مجرد التفكير، إذ سيكون الإفراط أو النقص ليسا في الشيء نفسه، بل في التفكير. ففي وسع أحدنا أن يظن أنه أكبر مما هو، وأن يكبر نفسه إلى ما لا نهاية. لكنه لا ينتج عن هذا أنه أكبر مما هو بالفعل.

إن الزمان والحركة كليهما لا متناه، وكذلك الفكر. أما المقدار فليس لا متناهياً لا في الزيادة ولا في النقصان.

ذلك هو عرض أرسطو لمشكلة اللامتناهي، أوردنا معظمه في نصه كما ترجمه اسحق ابن حنين (راجع نشرتنا لهذه الترجمة بعنوان: أرسطوطاليس: «الطبيعة» جـ ١ ص ٢٠٢ - ٢٦٨ القاهرة، سنة ١٩٦٤).

ويمكن تلخيصه بعبارة سهلة كما يلي:

يرى أرسطو أن الاعتقاد في وجود اللامتناهي ينبثق عن عدة اعتبارات، هي:

١ - أن الزمان ليس له بداية ولا نهاية.
٢ - إمكان انقسام المقادير إلى غير نهاية.
٣ - لا يمكن دوام الكون والفساد إلا إذا كان مصدرهما لا متناهياً.

٤ - كل ما هو محدود إنما هو محدود بشيء آخر.
٥ - فكرونا قادر على تصور عدم نهاية العدد وانقسام المقادير وما هو خارج الساء. ومن أجل إدراك حقيقة اللامتناهي ينبغي - هكذا يقول أرسطو - أن نحدد معاني هذا اللفظ:

أ (اللامتناهي ما لا يمكن بطبيعته عبوره والفراغ منه.

ب (اللامتناهي هو ما مساره لا آخر له أو لا يمكن بلوغ آخره.

ج (اللامتناهي هو ما لا تنتهي زيادته ولا قسمته.

ويرى أرسطو أن حلَّ مشكلة اللامتناهي يقوم في التمييز بين نوعين:

أ (اللامتناهي بالقوة ب (اللامتناهي بالفعل

وهو يقر بالاول، وينكر الثاني. فهو يقر باللامتناهي بالقوة بالنسبة إلى سلسلة الأعداد، وبالنسبة إلى سلسلة النقاط على الخط. واللامتناهي بالقوة له صورتان: لا متناه بالقوة فيما يتعلق بالقسم، مثلاً قسمة الخط إلى غير نهاية بالقوة، ولا متناه بالقوة فيما يتعلق بالإضافة، مثل إضافة عدد إلى عدد إلى

يكون أي شيء منه أخذته كان - غير متناه، إن كان متجزئاً، لأنه إن كان لا نهاية جوهراً، وليس مما يقال على موضوع فإن ماهية «لا نهاية» (= أي أن يكون لا متناهياً) ولا نهاية معنى واحد بعينه، فيجب إما أن يكون غير منقسم، وإما أن يكون منقسماً أقساماً ليس منها قسم إلا هو لا نهاية، فتكون أيضاً أشياء كثيرة لا نهائية شيئاً واحداً بعينه، وهذا محال.

ويمضي فيقول «إنه ليس يمكن، بالجملة، أن يكون جسم محسوس غير متناه، ذلك لأن من شأن المحسوس أن يشغل مكاناً، لكنه لا يمكن أن يكون مكان غير متناه، فمن المستحيل أن يوجد جسم غير متناه.

لكن ليس معنى هذا أن اللامتناهي غير موجود أصلاً، لأنه يترتب على انكاره أمور كثيرة محال: إذ يترتب على ذلك أن يكون للزمان بداية ونهاية، وأن يكون مقدراً لا ينقسم إلى مقادير، وألا يكون عدد غير متناه. لكن هذا غير صحيح، إذ الزمان لا بداية له ولا نهاية، كما أنه لا يوجد شيء لا يتجزأ، وتوجد أعداد تمتد إلى غير نهاية.

والحل هو أن يقال إن اللامتناهي هو من جهة: موجود، ومن جهة أخرى: هو غير موجود. إنه موجود بالقوة، لكنه غير موجود بالفعل. فالمقدار هو بلا نهاية من حيث إمكان القسمة، لكنه بالفعل لا ينقسم إلى ما لا نهاية. «فقد حصل الأمر على أن «لا نهاية» إنما هو بالقوة. وليس ينبغي أن نفهم من قولنا «بالقوة»، كما نفهم من قولنا: إن هذا الشيء بالقوة تمثال ونحن نعي أنه سيصير تمثلاً، حتى نفهم مثل ذلك في «لا نهاية» أي أنه سيخرج إلى الفعل، وإنما المقصود هو «أن لك أن تأخذ منه دائماً شيئاً بعد شيء، وما تأخذه منه أبداً متناه، إلا أنه أبداً غير ما أخذته منه.

ويختم أرسطو الكلام عن اللامتناهي بالرد على حجج القائلين بأن اللامتناهي موجود بالفعل.

١ - فيقرر أولاً أن الكون لا يحتاج في حدوثه إلى جسم محسوس هو لا متناه بالفعل. والفساد يمكن أن يكون كوناً لشيء آخر، بينما الكل محدود.

٢ - وثانياً: هناك فارق بين اللمس وأن يكون محدوداً. فاللمس يتعلق بشيء وهو لئس لشيء، أما أن يكون محدوداً فليس يكون محدوداً بالنسبة إلى شيء. كما أن المساحة ليست ممكنة بالضرورة بين أي شيئين أخذتهما حيثما اتفق.

غير نهاية.

أما اللامتناهي بالفعل فينكره أرسطو.

وأرسطو والروح اليونانية بعامة تنظر إلى العالم على أنه متناه، وترى المتناهي أعلى قدراً من اللامتناهي، لأن المتناهي محدود، أما اللامتناهي فغير محدود بطبيعته.

لكن جاء فيلون اليهودي Philo Judaeus فقلب الوضع وجعل اللامتناهي أعلى مرتبة من المتناهي، على أساس أن اللامتناهي هو الذي يعم ويشمل كل متناه، وهو يحتوي على صفات لا حصر لها، بينما المتناهي يشتمل على صفات محدودة أو نهائية. وما هو أدنى في الصفات هو أدنى في الدرجة، كما أن ما هو أعلى في الصفات هو أعلى في الدرجة. لهذا فإن اللامتناهي، أعني الذي يشتمل على كثير جداً مما لا يتناهي من الصفات، أعلى من المتناهي، أي الذي يشتمل على عدد محدود معلوم من الصفات. إن اللامتناهي عند فيلون هو الذي لا يمكن حصر صفاته، بينما المتناهي محصور الصفات. ولهذا يصف فيلون الله بأنه لا متناه، لأنه يشتمل على كل صفات الكمال الممكنة أو الموجودة، ويشتمل عليها بدرجة لا متناهية.

وانتقل هذا الرأي إلى الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى الأوربية. فرفضوا الله بأنه لا متناه، ولا نهائيته مطلقة، وصفاته هي الأخرى لا متناهية: فقدرتة لا تتناهي، وكذلك حبه وعلمه. وهذا اللامتناهي الإلهي لا متناه بالفعل، وليس بالقوة. وهذا اللامتناهي يتميز الله من سائر الموجودات حتى اللامتناهي (بالقوة) منها! مثل لا متناهي العدد، فإن لا متناهي العدد هو بالقوة، وليس بالفعل.

واللامتناهي لا يوجد في الأجسام المحسوسة. ولا يوجد لا متناه في المقدار بالفعل، ولا في أي مخلوق. فاللامتناهي بالفعل الوحيد هو اللامتناهي الإلهي.

أما في الفلسفة الإسلامية، فإنا نجد ابن سينا في كتاب «النجاة» (ص ١٢٤ - ١٣٠) يكرس أربعة فصول لإبطال اللامتناهي، فيقرر أنه لا يمكن أن يكون كم متصل موجود الذات ووضع غير متناه، ولا أيضاً عدد مرتب الذات موجود أيضاً غير متناه. وأعني بـ «مرتب الذات»: أن يكون بعضها أقدم من بعض بالطبع في ذاته. ثم يبرهن على أنه لا يتأتى أن يوجد مقدار ذو وضع غير متناه، لأنه إما أن يكون غير متناه من الأطراف كلها، أو غير متناه من طرف. فإن كان غير متناه

من طرف، أمكن أن يفضل من بين الطرف الثاني جزء بالتوهم، فيؤخذ ذلك المقدار مع ذلك الجزء شيئاً على حدة بانفراد شيئاً على حدة. ثم نطبق بين الطرفين المتناهيين في التوهم. فلا يتخلو: إما أن يكونا بحيث يمتدان معاً متطابقين في الامتداد، فيكون الزائد والناقص متساويين. وهذا محال. وإما أن لا يمتد، بل يقصر عنه، فيكون متناهياً، والفضل أيضاً كان متناهياً. فيكون المجموع متناهياً. فالكل متناه. - وأما إذا كان غير متناه من جميع الأطراف، فلا يبعد أن يفرض فيه مقطع، تتلاقى عليه الأجزاء ويكون طرفاً ونهاية، ويكون الكلام في الأجزاء أو الجزئين، كالكلام في الأول. وبهذا يتأتى البرهان على أن العدد المترتب الذات الموجود بالفعل متناه، وأن ما لا نهاية، بهذا الوجه، هو الذي إذا وجد ففرض أنه يشتمل زيادة ونقصاناً، وجب أن يلزم ذلك محال.

وأما إذا كانت الأجزاء لا تتناهي وليست معاً، وكانت في الماضي والمستقبل، فغير متناهي وجودها واحداً قبل آخر، أو بعده، لا معاً، أو كانت ذات عدد غير مترتب في الوضع، لا بالطبع، فلا مانع من وجوده معاً. ولا برهان على امتناعه، بل على وجوده برهان. أما من القسم الأول، فإن الزمان قد ثبت أنه كذلك، والحركة كذلك أي لا متناهية.

«أما من القسم الثاني، فثبت لنا ضرب من الملائكة والشياطين لا نهاية لها في العدد، كما سيلوح لك الحال فيه» وستهي إلى القول بأن «العدد لا يتناهي، والحركات لا تتناهي» لكن من حيث «الوجود بالقوة، لا القوة التي تخرج إلى الفعل، بل القوة بمعنى أن الأعداد يتأتى أن تتزايد فلا تقف عند نهاية أخيرة ليس وراءها مزيد».

ثم يعقد بعد ذلك فصلاً لإثبات «عدم إمكان وجود قوة غير متناهية بحسب الشدة، وفصلاً وفي عدم قبول القوة غير المتناهية» بحسب المدة للتجزئة والانقسام، ولا بالعرض، ويختم بفصل رابع عن «عدم قبول القوة غير المتناسبة بحسب العدة للانقسام والتجزئة» وينتهي إلى تقرير أنه «ليس شيء من القوى غير المتناهية موجوداً في الجسم، ولا قوة جسمانية غير متناهية».

وواضح من كلام ابن سينا أنه إنما يلخص ما أورده أرسطو وذكرناه آنفاً، ولا يكاد يضيف شيئاً من عنده، اللهم إلا طريقة العرض.

والمع الغزالي في «تهافت الفلاسفة» إلى مسألة اللامتناهي

متناهية ، لأنه لما كانت ماهيته لا متناهية ، فلا بد من وجود ما لا نهاية له من الطرق التي بها يمكن تصوره . يقول اسبينوزا : « أنا أتصور الله على أنه موجود لا متناه مطلقاً ، أعني جوهرأ يتصف بما لا نهاية له من الصفات التي تعبر كل واحدة منها عن ماهية سرمدية ولا متناهية » . إن الله - عنده - لا متناه على نحو لا متناه ، ولانهاية الصفات اللامتناهية تمنع من أن نحدد الصفات لانهاية الله . الله لا متناه بالفعل ، « يحكم تعريفه » أو « يحكم لانهاية التمتع بالوجود » *per infinitam essendi fruitionem* وأجزاؤه لا نهائية أيضاً . ومن المحال تصوره قابلاً للقسمة والقياس ومؤلفاً من أجزاء متناهية . وهو لا يتميز من لانهاية الزمان ولانهاية المكان . إن لانهاية المكان تعبر عن الماهية اللامتناهية للجوهر الإلهي بطريق مباشر ، ولانهاية الزمان تعبر عن التوالي السرمدي في الماهية الإلهية . ولكل صفة أحوال *modes* لا متناهية . ولا شيء خارج لانهاية الله ، حتى إن كل فردية ليست إلّا عنصراً في سلسلة من التغيرات ولا توجد بوصفها شيئاً متناهياً عرضياً . واللامتناهي ، وهو علة ذاته ، يعرف بذاته ، أي هو المعقول إلى أقصى درجة .

أما ليبنتس فيقرر أن لانهاية النفس هي لانهاية الكون . وأحسن العوالم الممكنة يعكس لانهاية الله . يقول ليبنتس : « إنني أقول باللامتناهي بالفعل إلى درجة أنني بدلاً من أقر بأن الطبيعة تنزع منه كما يقال بشكل عامي متبدل ، فأني أؤكد أن الطبيعة تكشف عنه في كل مكان بحيث يتجلى كمال خالقها على نحو أظهر وأسطع » (رسالة إلى Foucher ، نشرة Gebhardt رقم ٦) . ومضى ليبنتس من هذا ليقرر أنه « لا يوجد جزء من المادة ليس منقسماً بالفعل ، ولا أقول بالقوة فقط ، وتبعاً لذلك فإن أقل جزء يجب أن يعدّ علماً مليئاً بما لا نهاية له من المخلوقات المختلفة . وكل موجود يعكس - بطريقته الخاصة به - اللامتناهي . والله يعرف هذه الانعكاسات اللامتناهية للامتناهي في الموندات .

فإذا انتقلنا إلى كنت ، وجدناه يتناول تصور اللامتناهي في عرضه لنقائض العقل ، فيقرر ان الأشياء الموجودة في المكان والزمان ليست معطاة في مقدار متناه ولا في مقدار لا متناه ، إنما هي ظواهر تتقدم إلى ما هو لا متناه وغير محدود . ولهذا لا توجد بداية في الزمان ، ولا نهاية وحد في المكان ، ولا جزء أخير لا يقبل استمرار التجزئة . إن اللامتناهي أكبر من كل عدد ، (تعليق رقم ٤٧٥٦) . « واللامتناهي ليس تصوراً

عند الكلام على إبطال قول الفلاسفة بقدم العالم ، لكن لا يمكن أن يستخرج من كلامه رأي واضح في موضوع اللامتناهي .

لكننا لا نجد عند أي متكلم أو فيلسوف إسلامي وصف الله بأنه « لا متناه » . وما يذكر عن المعتزلة من قولهم بأن الله « لا يوصف بأنه متناه » (الأشعري : « مقالات الإسلاميين » ج ١ ص ٢١٦ ، القاهرة سنة ١٩٥٠) ليس معناه أن « الله لا متناه » بل هو مجرد صفة سلبية تنفي وصف الله بالمتناهي ، لكن لا تصفه إيجاباً بأنه لا متناه .

أسا في العصر الحديث في أوروبا فنجد أولاً جوردانويرونو يقرر أن الكون لا متناه ، وأنه يتحول باستمرار من الأدنى إلى الأعلى ومن الأعلى إلى الأدنى ، والحياة لا متناهية ولا تنفذ أبداً . والمكان لا متناه ، شأنه شأن الزمان ، ولانهايتهما يتناسب مع لا نهاية الله ، والله في داخل العالم وفي خارجه على السواء ، وهو العلة المحيطة للكون وفي الوقت نفسه عال على الكون علواً لا متناهياً . وبالحكمة ، فإن الكون عنده لا متناه ويشمل ما لا حصر له من العوالم . وهو لا يفتقر جوهرأ يعن الله ، لأنه لا يوجد في نفس الوقت موجودان لا متناهيان . إنما الكون والله بعيدان لا متناهيان عن حقيقة واحدة . وبسبب رايه هذا في لا نهاية الكون حكم عليه ديوان التفيتش اليابوي بالاعدام ، فاعدم في ساحة الأزهار في روما في فبراير سنة ١٦٠٠ في نفس المكان الذي أقيم فيه تمثاله القائم حالياً هناك . وجاء من بعده ديكرت فدافع عن فكرة لا تنهي الكون وأكد أنها ينبغي ألا تدينها الكنيسة ، بل على العكس عليها أن تأخذ بها ، لأن القول بأن الكون ، الذي خلقه الله ، لا متناه ، يؤذن بأن قدرة الله لا متناهية ، وفي هذا تمجيد لقدرة الله . وأكثر من هذا ، يستخدم ديكرت وجود تصور اللامتناهي في ذهن الانسان دليلاً لاثبات وجود الله ، إذ لا يمكن الانسان ، وهو موجود متناه ، أن يكون لديه تصور اللامتناهي إلّا إذا كان موجود لا متناه قد أودع في ذهنه هذا التصور .

ومن بعده جاء اسبينوزا فقرر أنه لا يوجد إلا جوهر واحد (الله أو الطبيعة) . وتبعاً لذلك فإن هذا الجوهر يجب أن يكون لا متناهياً سواء في ماهيته وفي عدده صفاته . إن الله لا بد أن يكون لا متناهياً في ماهيته ، لأنه لو كان متناهياً لكان في وسعنا افتراض وجود شيء آخر يحده ، وفي هذه الحالة لن يكون الحقيقة الوحيدة . كذلك يجب أن تكون صفاته لا

1896, n. éd. Berlin, 1962.

- A. Darbon: Une doctrine de l'infini, Paris, 1951.
- Descartes: Méditation, III; Principes, 1.
- A. Farrer: Finite and infinite, Westminster, 1943.
- Martin Heidegger: Sein und Zeit; Kant und das Problem der Metaphysik.
- Kant: Kritik der reinen Vernunft.
- A. Koyré: Du monde clos à L'univers infini, tr. Paris, 1962.
- G.W. Leibniz: Monadologie, 1714.
- E. Lévinas: Totalité et infini, La Haye, 1961.
- R. Mondolfo: L'Infinito nel pensiero dei Greci, Firenze, 1934.
- B. Spinoza Ethiquea 1677; Lettre à L. Meyer, 20. 4. 1669.
- St. Thomas d'aquin: Summa Theologica, I^a, q. 7.

اللامتناهي الرياضي

ظهرت فكرة اللامتناهي في الرياضيات في وقت مبكر، وذلك عند الفيثاغوريين، إذ اكتشفوا ما يعرف بنظرية فيثاغورس القائلة بأن المربع المنشأ على الوتر في المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين. فإذا فرض أن الضلعين متساويان وأن طول كل منهما (١ م أو ١٠ م مثلاً) فإن طول الوتر هو $\sqrt{2}$ وهو عدد لا نهائي.

وفي القرن السابع عشر أقر الرياضيون بوجود أعداد لا متناهية، وسلاسل لا متناهية لها خصائص تختلف عن خصائص الأعداد المتناهية. فمن خصائص الأعداد اللامتناهية والسلاسل اللامتناهية:

- ١ - أنها لا تزيد بالاضافة أو التضعيف، ولا تنقص بالطرح أو القسمة. فلو استطعنا أن نكتب في صف واحد كل الأعداد ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ...، وفي صف ثان نكتب كل الأعداد الزوجية: ٢، ٤، ٦، ٨، ١٠، ... فإن عدد الأعداد في الصفين واحد هو نفسه، مع أن الصف الثاني نتج عن أخذ العدد اللامتناهي من الأعداد الزوجية - أخذ من السلسلة اللامتناهية المؤلفة من كل الأعداد. وظاهر أن الكل ليس أكبر من جزئه. لكن ملكة «أكبر» هنا مشتركة

معدداً موضوعياً لمقدار في علاقة مع مقدار آخر، بل هو ذاتياً زيادة لمقدار فوق كل ما هو معطى لنا، وإن كان غير مُدْرَك من كل عقل (رقم ٤١٩٢) «إن اللامتناهي لا يعطى أبداً، بل فقط شرط امكان التقدم إلى غير نهاية أو إلى غير حد» (رقم ٥٨٩٣). «وعظم العالم بوصفه ظاهرة ليس لا متناهياً، لكن التقدم فيه يستمر إلى غير نهاية» (٥٩٠٢).

والديالكتيك عند هيجل يقتضي منه الإقرار بوجود اللامتناهي بالفعل، في مقابل المتناهي بالفعل. ويميّز هيجل بين عدة ضروب من اللامتناهي: اللامتناهي الرياضي، اللامتناهي في العظم، اللامتناهي الذاتي، اللامتناهي الموضوعي، اللامتناهي الإيجابي. وفي رأيه أن هذا الأخير هو وحده اللامتناهي الحقيقي. ذلك لأن اللامتناهي الرياضي واللامتناهي في العظم كليهما ليس «نقياً للنفي». واللامتناهي الذاتي واللامتناهي الموضوعي ليسا كائنين بنفسهما، وإنما يتكاملان إذا اتحدا بواسطة العقل. ومن هنا يميّز هيجل بين «اللامتناهي الفاسد» و«اللامتناهي الحقيقي». الأول هو مجرد نفي النهاية أو الحد. أما الثاني أو اللامتناهي الحقيقي، فهو الفكرة المطلقة أو «المطلق» إنه تعيين إيجابي للمتناهي. فالروح لامتناه حقيقي. إن اللامتناهي الفاسد هو القابل للزيادة باستمرار، بينما اللامتناهي الحقيقي كامل تام لا يقبل أي مزيد، إنه كامل في ذاته ويقوم في ذاته. والروح المطلقة تتجل فيها هو نهائي بحيث يمكن أن يقال إن الروح المطلقة هي «اللامتناهي في المتناهي». لكن تجليها في المتناهي لا يحول بينها وبين أن تظل كما هي في ماهيتها، أي لا متناهية. والايجاب الكامل للامتناهي يتحقق حين يمتص العقل لحظات المجرّد والعيني، الكلي والجزئي. ولهذا يقول هيجل في كتاب «المطق» إن اللامتناهي الحقيقي ينبثق فقط حين يغوص اللامتناهي المجرّد للذهن في الإيجابي والمطلق وكذلك حين يغوص معه اللامتناهي العيني للعقل.

وأخيراً يجيء هيدجر فينكر أن يكون ها هنا لا متناه في الوجود.

مراجع

- Aristote: physique, II
- M. Blanchot: L'entretien infini, Paris, 1970.
- J. Cohn: Geschichte des unendlichkeitsproblem,

ففي كلا الصنفين مقدار الاعداد واحد ، ومع ذلك فإن الصنف السفلي ناتج عن أخذ كل الاعداد الزوجية - ومقدارها لا متناه - من الصنف الأعلى .

أما خاصية الاستقراء الموجودة في الاعداد المنتهية ، ولكنها غير موجودة في الاعداد اللامنتهية ، فمعناها أن الخاصية وراثية من عدد إلى العدد الذي يليه ابتداءً من الصفر . - لكن خاصية الاستقرائية هذه لا توجد في الاعداد اللامنتهية ، لأن أول الاعداد اللامنتهية ليس له سلف مباشر ، لأنه لا يوجد شيء اسمه أكبر عدد متناه ، سيكون التالي له هو العدد اللامنتهي . ولهذا فإن الانتقال خطوة بخطوة من عدد إلى التالي له لا يمكن أن يصل إلى عدد لا متناه .

مراجع

- Bolzano: Paradoxien des Unendlichen, Leipzig, 1851
- Georg Cantor: «Beiträge zur Begründung der trans-finiten Mengenlehre», in Mathematische Annalen, vol. 46 (1895), pp. 481- 512, vol. 49 (1897), pp. 207- 248.
- Paul Kohen: «The Independence of the Continuum Hypothesis» Pts. I and II, in Proceedings of the National academy of Sciences, vol. 50 (1963), pp. 1143- 1148, vol. 56 (1964)p. 105- 110.
- Richard Dedekind: Stetigkeit und irrationale Zahlen. Braunschweig, 1872. Was sind und was Sollen die Zahlen? Braunschweig, 1888
- Bertrand Russell: Our knowledge of the external World.

لامنيه

Felicité de Lamennais

مفكر كاثوليكي فرنسي ، وكاتب ديني حازاً الأسلوب .

ولد في سان مالو (في اقليم بريتاني شمالي فرنسا) في ١٩ يونيو سنة ١٧٨٢ ، وتوفي بباريس في ٧ فبراير سنة ١٨٥٤ .

وكان لاضطراب الحياة العامة في شبابه - فترة الثورة الفرنسية وعصر نابليون - ما زاد من حدّة مزاجه المشبوب

غامضة ، ومعناها هنا هو : الاحتواء على عدد من الحدود أكبر ؛ وهذا المعنى يمكن الكل أن يكون مساوياً لجزئه دون أن يكون ثم تناقض .

٢ - أن بعض السلاسل اللامنتهية لها نهاية من جهة ، مثلاً : سلسلة اللحظات الماضية تنتهي في اللحظة الحاضرة ، أو عدد النقط اللانهائي في خط متناه .

وقد جاء جيورج كانتور Georg Cantor في سنة ١٨٨٢ - ١٨٨٣ ليبين أن هناك عدداً لا متناهياً من الاعداد اللانهائية المختلفة ، وليبين أن من الممكن أن تُطبّق عليها فكرة « الأكبر » و « الأقل » ، وفي بعض الاحوال لا يمكن هذا التطبيق وينشأ عن ذلك مشاكل جديدة . فمثلاً عدد النقط الرياضية واحد هو نفسه في خط طويل مثلما هو في خط قصير . لكن « أكبر » و « أقل » لهما معنى رياضي بحث ، ولا ينطويان على أي تصور هندسي .

والصعوبات التي أثارها الفلاسفة ، منذ أيام زينون الايلي ، حول الاعداد اللامنتهية تنشأ - في نظر الرياضيين - من كوننا نريد أن نطبق خواص الاعداد النهائية على الاعداد اللانهائية .

ويقرر برترند رسل (« معرفتنا بالعالم الخارجي » ص ١٩٤ وما يتلوها ، لندن سنة ١٩٦٩) أن ثم اعتبارين على أساسهما تميّز الاعداد اللامنتهية من الاعداد المنتهية : الأول هو أن الاعداد اللانهائية لها خاصية يسميها باسم « الانعكاس » reflexiveness بينما الاعداد النهائية ليست لها هذه الخاصية .

والثاني هو أن للاعداد المنتهية خاصية « الاستقرائية » inductiveness ، وهي خاصية لا توجد في الاعداد اللامنتهية .

والعدد يقال إنه يتصف بصفة الانعكاسية ، إذا كان لا يزيد كلما أضفنا العدد ١ (أو غيره) إليه . ومعنى هذا أنه يمكن اضافة أي عدد متناه إلى عدد انعكاسي دون أن يزيد في مقداره . وتبعاً لهذه الخاصية ، فإنه يمكن اضافة أي عدد متناه من الأشياء أو طرحها من العدد اللامنتهي فلا يزيد هذا العدد اللامنتهي ولا ينقص . ويسوق رسل على ذلك المثل الذي أوردناه منذ قليل وهو :

١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ...

٢ ، ٤ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ ، ...

لمجموع المنقول الديني : فالوحي ليس قطعاً ، بل إقام وإكمال . إن الحقيقة أو اليقين ، تنكسب بالعقل المشترك للجنس البشري . ولهذا يجب على المرء أن يمزج آراءه بآراء اخوانه من بني الانسان وأن يجد حلاً لمشاكله في الايمان ، والسلطة الدينية ، والادراك العام . أما الثقة بعقل الفرد فهو جنون . وإذا تساءل المرء : من أين نحى سلطة العقل العام ؟ فالجواب أنها تأتي من الله ، والله أودعها في الكنيسة ، والكنيسة تعتبر عن نفسها بلسان البابا ! لكن هذا الغلو في تمجيد سلطة البابا أتى بنتيجة عكسية . فقد أثار حفيظة الملكية في فرنسا وكبار رجال الدين المشايخين للملكية والداعين إلى الجاليلكانية . ورأى البابا ما تؤدي إليه هذه الحماسة المفرطة من متاعب مع الملكية في فرنسا . فأصدر البابا نفسه - وبه كان يستظهر لامنيه - رسالة بابوية بعنوان *Mirari vos* أدانت الغلو في الاوترومونتانية ، وبالتالي أدانت لامنيه ، وإن لم تذكره بالاسم ، بدعوى ان هذا الغلو يؤدي إلى احداث شقاق بين البابا والدولة الفرنسية . وفي الوقت نفسه أدانت هذه الرسالة البابوية حرية الضمير والرأي لأنها تؤدي إلى حرية الخطأ . ودعش لامنيه لهذه الإدانة ، لكنه أذعن لها وهو يكتم غيظه .

وكان قد هاجم الجاليلكانية في كتاب آخر أصدره سنة ١٨٢٩ بعنوان : « في تقدم الثورة والحرب ضد الكنيسة » ، وفيه دعا إلى التوفيق بين الكاثوليكية والبرالية السياسية .

وبعد قيام ثورة يوليو في فرنسا سنة ١٨٣٠ التي جاءت بلوي فيليب إلى الحكم ، أسس لامنيه مجلة تدعى «المستقبل» *L'avenir* ، وعاونها في إصدارها هنري لاکوردير *Lacordaire* وشارل دي مونتالبير *Montalembert* اللذان سيصبحان من كبار الخطباء الدينيين في فرنسا ، كما عاون بعض الكتاب الكاثوليك الأحرار التحمسين . وقد دعا في هذه المجلة هو ومعاونوه هؤلاء إلى المبادئ الديمقراطية في السياسة ، وإلى الفصل بين الكنيسة والدولة . فأنار ذلك قلق الملك لوي فيليب . كما أثار حفيظة رجال الكنيسة الفرنسية ، ولم يحفظ برضا البابوية رغم دعوتهم إلى إبقاء السلطة للبابا في تعيين الأساقفة في فرنسا ! وشعر البابا جريجوريوس السادس عشر بحرج موقف البابوية من هذا الانحياز . فتوقفت مجلة «المستقبل» عن الظهور في نوفمبر سنة ١٨٣١ ، وأصدر البابا رسالته السابقة الذكر *Mirari Vos* . فأعلن الكاثوليك الأحرار من معاوني لامنيه خضوعهم وولاءهم ، بينما بلغت الحفيظة أشدها في نفس لامنيه الملهية ، لأن حلمه في الجمع

بطبعه . وكان أخوه الأكبر ، جان Jean ، ذا نزعة دينية حادة . فافكر كلاهما في إحياء الكاثوليكية كوسيلة لتجديد المجتمع . فبعد أن أعاد نابليون الكنيسة الكاثوليكية - وكانت الثورة الفرنسية قد دمّرتها - قام الاخوان بوضع برنامج ضخم للاصلاح الديني والاجتماعي ، عرضاه في كتاب بعنوان : « تأملات في حال الكنيسة في فرنسا خلال القرن الثامن عشر ، وفي وضعها الحالي » . وفي أوج الصراع بين نابليون والبابوية حول سلطة البابا في تعيين كبار رجال الدين في فرنسا ، أصدرنا كتاباً بعنوان : « تقاليد الكنيسة فيما يتعلق بتعيين الأساقفة » (سنة ١٨١٤) ، وفيه هاجمنا النزعة الجاليلكانية *Gallicanisme* أي الدعوة إلى إعطاء الحكام في فرنسا سلطة تعيين الأساقفة ، ودعوا إلى النزعة الأوترومونتانية *ultramontanisme* التي جعلت هذه السلطة في يد البابا وحده . وفي هذا الكتاب دعوا إلى ثلاثة أمور : سيادة كنيسة روما في تعيين الأساقفة في فرنسا ، عصمة البابا في أمور العقيدة الكاثوليكية ، سلطة المنقول في شؤون الدين . وفي الوقت نفسه لم يعطيا البابا أي حق في الأمور الدنيوية (السياسية ، وغيرها) .

ثم أصدر لامنيه وحده كتاباً عنوانه : « بحث في عدم الاكتراث في أمور الدين » (في ٤ مجلدات ، باريس ١٨١٧ - ١٨٢٣) لقي نجاحاً كبيراً في الأوساط الكاثوليكية ، وأعلن رضاه عنه البابا لير الثاني عشر . في هذا الكتاب يقرر أن للعقائد تأثيراً قوياً في سعادة المجتمع ، وللعقائد الدينية بخاصة أهمية كبرى في هذا المجال . ولهذا لا يحق لأحد أن يكون غير مكثرت أو عابداً في النزاعات الدينية ، لأن الحياذ إنما ينشأ إما عن فكرة زائفة عن مكانة الدين في الحياة ، أو عن عجز عن التمييز بين الدين الصحيح والبدع في الدين ، أو عن مجرد جهل وافتقار إلى الجذ في الأهداف ، أو عن كسل وتوان . ولما كان الانسان لا يستطيع أن يعتقد في فكرتين متعارضتين ، فلا توجد غير حقيقة دينية واحدة ، ولسان حال واحد يعبر عنها ، ومنقول واحد يحفظها على مدى التاريخ .

ودعا لامنيه إلى سلطة المنقول الديني ولعقل الانسانية العام ، وهاجم العقل الفردي وأحكام الفرد . والمنقول الديني يمتد عنده ليشمل المنقول الديني قبل الكتاب المقدس بعهديه : القديم والجديد والعناصر الموجودة في الأدب الروثية ، وعنده أن الفكر الاخلاقي للإنسانية كلها قبل المسيحية قد مهد لقيام المسيحية التي هي في نظره تنوير

-- L. Le Guillou: L'Evolution de la pensée religieuse de Lamennais. Paris, 1966.

- L. le Guillou : Lamennais. Paris, 1967.

- W. Gibson: The abbé de Lamennais and the Liberal catholic Movement in France London and New York, 1896.

- Paul Janet: La Philosophie de Lamennais, Paris, 1890.

- M. Mourre: Lamennais, ou L'hérésie des temps modernes Paris, 1955.

بين الكتلثة والحرية السياسية قد تبدد .

وانفجرت حقيقته في سنة ١٨٣٤ في كتاب صغير بعنوان : « أقوال مؤمن » Paroles d'un croyant ، أحدث دويًا هائلاً بسبب هجومه العنيف جداً على البابوية وعلى ملوك أوربا . فآدى ذلك بالبابا جريجوريوس السادس عشر إلى إصدار رسالة بابوية أخرى بعنوان Singulari nos (وعنوان الرسائل البابوية مأخوذ دائماً من الكلمتين الأوليين في الرسالة) . فأدت هذه الرسالة إلى اعلان لانيو انفصاله عن الكنيسة الكاثوليكية .

وفي كتابه : « أقوال مؤمن » دعا إلى حرية الاجتماع وإلى الثقة بالله ، وإلى الأخوة بين الناس .

لانيو

Jules Lagneau

فيلسوف فرنسي

ولد في متس Metz في سنة ١٨٥١ ، وتوفي في باريس سنة ١٨٩٤ . وتخرج في مدرسة المعلمين العليا بباريس ، وصار مدرساً في ليسه نانسي حيث كان من تلاميذه موريس بارس Barrés الكاتب المشهور ، ثم في ليسه ميشليه في نانت سنة ١٨٨٥ . وألقى في ليسه ميشليه « دروساً » (نشرت في سنة ١٩٢٦) لقيت نجاحاً طاهراً عند تلاميذه ، وتتناول وجود الله . وأسس ، مع بول ديجاردان Desjardins في سنة ١٨٩٢ « الاتحاد من أجل العمل الأخلاقي » وكتب أبحاثاً قليلة جمعها بعض تلاميذه ونشروها تحت عنوان : « كتابات » Erits وظهرت سنة ١٩٢٤ .

كان لانيو ذا نزعة دينية وروحية عميقة . ويعد من أوائل من أدخلوا في فرنسا فلسفة « القيم » ، وأكد أن « القيمة » la valeur هي حقاً الحقيقة الواقعية التي يؤكدوها الفكر .

يمجد لانيو الفلسفة بأنها البحث عن الحقيقة الواقعة بواسطة التأمل أولاً ، ثم التحقيق الفعلي ثانياً . يقول : « إن الفلسفة هي التأمل المفضي إلى تبين عدم كفايتها وضرورة القيام بفعل مطلق يبدأ من الباطن » (« كتابات جول لانيو » ، بند ٦)

والعقل عنده هو في المقام الأول العقل العملي عند كنت . وهو يقول في برنامج « الاتحاد من أجل العمل الأخلاقي » : « إننا لا نقصد من العقل مبدأ استقلال

وأقصى لانيو بقية عمره في الدفاع عن قضية الشعب تجاه السلطة (السياسية والدينية على السواء) ، والدفاع بقلمه الحار المتدفق وبأسلوبه الرائع المشبوب ، عن النظام الجمهوري كنظام سياسي ، وعن الاشتراكية كنظام اجتماعي اقتصادي . وفي هذا المجال أصدر كتابين : « كتاب الشعب » (١٨٣٨) ، و « في العبودية الحديثة » (١٨٣٩) .

وبعد قيام ثورة سنة ١٨٤٨ في فرنسا صار عضواً بارزاً في الجمعية التأسيسية . ولكن الانقلاب الذي قام به لويس نابليون في ٢ ديسمبر سنة ١٨٥١ ببد أماله .

وتوفي في باريس في ٢٧ فبراير سنة ١٨٥٤ وقد رفض التصالح مع الكنيسة ، وبوصية منه دفن في مقابر الصدقة . .

أما اسهامه في الفلسفة بخاصة فكتابه « مخطط لفلسفة » في مجلدات (سنة ١٨٤١ - سنة ١٨٤٦) . وقد بدأه باللاهوت ، وتلاه بعلم الانسان الفلسفي ، ثم بعلم الجمال ، وفلسفة العلوم . وكان ينوي إتمامه ببحث في الفلسفة الاجتماعية . لكن ليس في هذه المجلدات الأربعة فلسفة خاصة أو أصالة .

مراجع

- R. Bréhat: Lamennais ou le Prophète Féli. Paris, 1966

- R. Derré: Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique . Paris, 1962

- F. Duine: Lamennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages. Paris, 1922.

معجم للغة الفرنسية

ولد في باريس في أول فبراير سنة ١٨٠١، وتوفي في باريس في ٢ يونيو ١٨٨١ .

تعلم في ليسيه لوي لوجران ثم تعلّم بعد ذلك اللغتين الانجليزية والألمانية ودرس فقه اللغة السنسكريتية وأدبها، وابتداء من سنة ١٨٣٥ أصبح يكتب بانتظام في جريدة Le National وصار رئيس تحريرها فترة من الوقت . وفي سنة ١٨٣٩ أصدر المجلد الأول من نشرته لمؤلفات ابقراط الطبية ، وقد أتمها في سنة ١٨٦٢ . واختير في سنة ١٨٣٩ عضواً في أكاديمية النقوش والآداب الجميلة . وبدأ في سنة ١٨٤٤ كتابة مؤلفه العظيم الخالد : « معجم اللغة الفرنسية » الذي يعدّ حقاً الآن أعظم معجم للغة الفرنسية ومن أعظم المعاجم اللغوية في سائر اللغات . وفي إبان ثورة سنة ١٨٤٨ ، وكان قد تعرّف قبل ذلك إلى أوجيست كونت وصار من أشد المناصرين حماسة له ، كتب عدة مقالات نشرت بعد ذلك في سنة ١٨٥٢ تحت عنوان : « المحافظة ، والشورى ، والوضعية » .

وبعد أن أتم نشرته لمؤلفات بقرات ويلنيوس ، انصرف انتصاراً كلياً لاتمام معجمه . وفي سنة ١٨٦٣ رشح ليكون عضواً في الأكاديمية الفرنسية ، فتصدى له أسقف أورليان ، منسيور دويانلو Dupanloup وحمل على لترية باعتبار هذا الأخير ملحداً . وكان دويانلو ذا نفوذ قويّ في عهد الامبراطورية الثالثة . فلما سقطت هذه الامبراطورية غداة حرب السبعين ، اختير لترية في ديسمبر سنة ١٨٧١ عضواً في الأكاديمية الفرنسية ، وهو في الواقع قد خدم اللغة الفرنسية بما لم تستطع هذه الأكاديمية أن تحمدها به منذ انشائها !

وقد أتم لترية معجمه العظيم هذا في سنة ١٨٧٣ ولا يزال يطبع حتى الآن بوصفه أعظم كنز لغوي للغة الفرنسية .

آراؤه

كان لترية من أخلص المتحمسين لأوجيست كونت . وهو يقول عن نفسه : « حينما ظهرت لي الفلسفة الوضعية ، كنت قبل ذلك قد تخلصت من كل لاهوت ومن كل ميتافيزيقا : واستسلمت مع الأسف ، لهذه الحالة السلبية . لكن كتاب (محاضرات في الفلسفة الوضعية) تأليف السيد كونت حولني تحويلاً » . لقد كان يبحث عن وجهة نظر .

وكبرياء ، ورجوع على الذات ، بل مبدأ نظام واتحاد وتضحية . ونطلق اسم « العقل » على القدرة على الخروج عن الذات لتوكيد قانون أعلى يجد الانسان في داخله : فكرته ، وفي خارجه انعكاسه فقط ، قانون لا يصنعه هو لكنه يستطيع فهمه ، ويستطيع أن يفهم كل شيء بشرط قبوله والخضوع له » (الكتاب المذكور ، ص ١٩٠) .

وهذا الطابع العملي الأخلاقي يسود تصوره لوجود الله ، ويشيد بكثت لأنه أدرك ذلك . يقول : « إن عظمة كنت هي في أنه انتزع مسألة وجود الله بعيداً عن التفكير الخالص ، وفي أنه بين أن العمل وحده هو الذي يستطيع الاجابة عنها » (وجود الله ، ص ٨) ويقول أيضاً : « إن ما اكتشفه كنت وقدره يظل حقاً ... لكن ليس من الحياة لمبدأ كنت أن نحاول جعل برهانه مباشراً أكثر ، إن لم يكن أدق » . وعيب برهان كنت - في نظر لانيو - « هو أنه جعل من وجود الله واقعة ينبغي الوصول إليها خارجاً عن الفكر بواسطة اعتقاد لا يُقدّم على أنه لحظة ودرجة طبيعية للعمل الذي به هذا الفكر يضع الله في داخله » (وجود الله ، ص ٢١) .

إن الله ، عند لانيو ، هو المبدأ المشترك للنظام النظري والنظام العملي الأخلاقي ، للمعرفة والفعل . والاعتقاد بالله هو العمل وفقاً للأخلاق . « إن الايقان بحقيقة الله لا يمكن أن ينشأ إلا عن العمل الذي به تحقق الله فينا ، وإخضاع طبيعتنا الفردية لطبيعتنا الكلية » (وجود الله ، ص ٢٣) .

ولكي يكون العمل حقاً وصدقاً فيجب أن يقوم على الحب . يقول لانيو : « ان نفعل بالسّم فوق الذات : هذا هو الحب . إذ من المستحيل أن يفعل المرء بغير هدف لكن الفعل الذي لا يهدف إلى أيّ غرض محسوس - غرض نفعيّ مثل السعادة - هو ليس فعلاً حقاً . وبعبارة أخرى : إن العمل الحقيقي هو فعل الحب . إننا لا نفعل حقاً إلا حين نحب . ونحن لا نستطيع أن نحب إلا بشرط أن نبرر لأنفسنا هذا الفعل نفسه ، أي أن نمزو قيمة مطلقة إلى الوجود الذي هو موضوعه . إن الحب لا يسير إلا إلى الكمال » (وجود الله ، ص ٨ وما يتلوها) .

لترية

Emile Littré

فيلسوف وضعي ، ولغوي فرنسي وصاحب أعظم

لقد أخذ عليه أنه « انحراف » عن حقيقة الوضعية ووقع في أخطاء في حق روح الوضعية وجوهرها ، وأن كتابي كونت « مذهب الفلسفة الوضعية » و« التركيب الذاتي » Synthèse subjective يخالفان كتاب « محاضرات في الفلسفة الوضعية » الذي يرى فيه لثريه انجيل الوضعية الصحيحة .

ذلك أن لثريه ، كما قال مرتينو P. Martino في الفصل الذي كتبه عن « الأدب في عهد الامبراطورية الثانية » في كتاب « الأدب الفرنسي » (الذي أشرف عليه Bédier ج٢ ص ٣٠٠ ، باريس سنة ١٩٤٨ - سنة ١٩٤٩) بتجسّد الوضعية المحضة ، فلسفياً وسياسياً ، ودافع بنبالة عن قضية كان من شأن أهواء الأستاذ (كونت) أن تجعلها عقيدة نحلة صغيرة .

ونلخص فيما يلي مآخذ لثريه على كونت :

١ - لثريه يأخذ على كونت أولاً ربطه بين الدين وبين العقيدة الأخلاقية لحب الانسانية . ويقرر أن كونت لم يذكر « الدين » في أي موضع من كتابه « محاضرات ... » ، فما باله بعد سنة ١٨٤٥ يربط بين الدين وبين « السلطة الروحية » التي يرى إقامتها لتحقيق حب الانسانية ؟ إن لثريه يرى في هذا خيانة للمنهج الوضعي .

٢ - ويأخذ على كونت ثانياً المنهج الذاتي الذي بدأ يبشر به ، وهو منهج يتناقض تماماً مع المنهج الموضوعي الذي عرضه في « محاضرات ... » . إن المنهج الذاتي لا يخلو بالوقائع ، ومادام كذلك فلا ضابط يضبطه . إنه بهذا يخضع العقل للقلب .

٣ - ويأخذ عليه ثالثاً أنه يجعل من « الأخلاق » علماً سابعاً ، فهذا يخالف المنهج الوضعي .

كذلك هاجم لثريه بعض المفكرين المعاصرين النازعين نزعة وضعية ، لأنه يعتقد أنهم توسعوا في الوضعية فطبقوها على أهدافهم هم الخاصة ، ومن هؤلاء : رينان ، وبرتلو Berthelot ، وإسنسر ، وخصوصاً أنصار المادية . إنه يرى أن من الخطأ الفاحش الخلط بين الوضعية والمادية ذلك أن المادية مذهب ميتافيزيقي يتجاوز حدود الملاحظة ، وذلك حين يقرر أن كل الظواهر ترجع إلى « جوهر » مادي . ويؤكد لثريه أن الوضعية « ترفض كل الفروض ، سواء منها المادية أو الروحية ، وتدمنها بأنها فروض عابثة لا طائل تحتها » . ذلك

« فأعطاني السيد كونت وجهة النظر هذه . فتغيّرت حالتي العقلية تماماً ، وصارت نفسي هادئة ، ووجدت الطمأنينة » .

هكذا كتب لثريه في بحث له بعنوان : « تحليل عقلي مبرهن » لكتاب « محاضرات في الفلسفة الوضعية » (سنة ١٨٤٥) . وقد تلاه ببحث آخر بعنوان « تطبيق الفلسفة الوضعية على حكم الجماعات وعلى الأزمة الحالية » (١٨٤٩) وثلث عليها ببحث عن « المحافظة ، والثورة ، والوضعية » (سنة ١٨٥٢) . وفي هذين البحثين الأخيرين حاول أن يطبق المذهب الوضعي على السياسة والحياة الاجتماعية ويستخلص النتائج الاجتماعية للوضعية .

لكن وقعت القطيعة بين لثريه وكونت في سنة ١٨٥٢ . ومع ذلك ظل لثريه مخلصاً للوضعية ، وكتب في سنة ١٨٦٢ كتابه الرئيسي في الفلسفة الوضعية بعنوان : « أوجيست كونت والفلسفة الوضعية » ، وفي مقدمته يقرر أن من اخلاص التلميذ لأستاذه أن ينقده . وهو في هذا الكتاب يعرض الفلسفة الوضعية عند كونت عرضاً واضحاً جيد التقسيم ، وفي الوقت نفسه يبين حدود كونت وأخطائه : وفي سنة ١٨٦٣ كتب مقدمة للطبعة الثانية من كتاب كونت : « محاضرات في الفلسفة الوضعية » (سنة ١٨٦٣) وعنون هذه المقدمة بالعنوان البالغ الدلالة التالي : « مقدمة بقلم تلميذ - أي تلميذ لكونت » .

وفي سنة ١٨٦٦ كتب دفاعاً عن كونت ضد مقال كتبه جون استيورت مل بعنوان : « أوجيست كونت والوضعية » .

وفي سنة ١٨٦٧ أنشأ « مجلة الفلسفة الوضعية » وفيها كتب مقالات عن كونت ، جمعها بعد ذلك في كتابه : « العلم من وجهة النظر الفلسفية » (سنة ١٨٧٣) .

وهكذا ظل لثريه مخلصاً للفلسفة الوضعية حتى إنه صرّح في آخريات حياته قائلاً : « لقد أعانني الفلسفة الوضعية منذ ثلاثين عاماً ، وزودتني بمثل أعلى وبالتعطش لما هو أفضل ، وينظرة في التاريخ وباهتمام بالانسان . وهي بهذا صانتي عن أن أكون مجرد مفكر سلبي وكانت رفيقي المخلص إبان محنتي الأخيرة » - وهو يشير إلى الإلام التي قاساها من المرض .

لكن ماذا أخذ التلميذ (لثريه) على أستاذه (كونت) ؟ .

الكوميديات هي : « العالم الشاب »، التي مثلت في سنة ١٧٤٨ وطبعت في سنة ١٧٥٤؛ وتلاها بكوميديا بعنوان « الروح الحرة »، وثالثة بعنوان « اليهود »، وذلك في سنة ١٧٤٩. وظهر له في سنة ١٧٥١ مجموعة من القصائد والأهاني بعنوان : « أشياء صغيرة » Kleinigkeiten.

وارتحل إلى برلين في نوفمبر سنة ١٧٤٨، وسافر إلى Wittenberg في عام ١٧٥١ / ١٧٥٢ للحصول على درجة الماجستير. واشتغل بالتحرير في « جريدة برلين الممتازة »، فكتب عدة مقالات نقدية أذاعت شهرته بوصفه ناقدًا فنيًا. وفي سنة ١٧٥٤ بدأ في نشر « المكتبة المسرحية »، وفي سنة ١٧٥٥ أتم المسرحية المأساوية : « الأنسة ساره سمبسون ».

وفي السنة من ١٧٥٩ إلى ١٧٦٥ أسس، بالتعاون مع M. Mendelssohn, F. Nicolai مجلة بعنوان : « رسائل تتعلق بأدبنا »، وفيها كتب لسنج عن جوتشيد والمسرح الفرنسي الكلاسيكي وأشاد لأول مرة في ألمانيا، بأهمية شيكسبير كنموذج يحتذى في المسرح الألماني (راجع خصوصاً الرسالة رقم ١٧).

وعاد لسنج في خريف سنة ١٧٥٥ إلى ليبسك، ورافق أحد التجار في رحلة في مايو سنة ١٧٥٦، لكنه اضطر إلى قطعها وهو في أمستردام بسبب اندلاع الحرب. فعاد إلى ليبسك، مثقلًا بالديون وفي حالة تمة.

ثم سافر إلى برلين في مايو سنة ١٧٥٨. وفي سنة ١٧٥٩ نشر « خرافاته » (في ٣ مجلدات، تتضمن أيضاً بحثاً في نظرية الخرافة بوصفها نوعاً أدبياً).

وعين سكرتيراً عند الجنرال تاوتنزين Tauentzien في برسلاو في الفترة ما بين ١٧٦٠ إلى ١٧٦٥ بمرتب جيد، مكّنه من التفرغ لنشاطه الأدبي. وكانت الثمرة الأولى لهذه الفترة مسرحية كوميديا بعنوان « منافون برنهم » Minna von Bar-nhelm (أنها سنة ١٧٦٣ وطبعها سنة ١٧٦٧). وموضوعها مستخلص من حادث وقع إبان حرب السنوات السبع، وهي نموذج للكوميديا البورجوازية الألمانية.

وفي سنة ١٧٦٦ نشر بحثاً نقدياً بعنوان : « لاؤ وكون أو في حاوود الرسم والشعر ». وفيه ميّز بين الشعر بوصفه فن التوالي الزماني وبين الفنون التشكيلية بوصفها فن المعية المكانية.

أن كلا الفريقين - المادي والروحي - يقرر تقريرات عن منطقة لا يمكن أن تصل إليها المعرفة، وهذا - كما يقول - هو الخطأ المميز لكل ميتافيزيقا.

مؤلفاته الفلسفية

- De la philosophie positive, 1845.
- Conservation, révolution et positivisme, 2^e éd. 1879.
- Auguste Comte et la philosophie positive, 2^e éd. 1864.
- «Préface d'un disciple», in A. Comte: Cours de philosophie positive, t. I, 1864.
- La Science au point de vue philosophique, 1874.
- «La philosophie positive: M. Auguste Comte et M.J. Stuart Mill», in Revue des deux mondes, 1864, pp. 829-66.

مراجع

- C. A. Sainte - Beuve: «M. Littré», in Nouveaux Lundis, t. V, 1866.
- E. Scherer: «Emile Littré», in Etudes sur la littérature contemporaine, t. VII, 1882.
- E. Caro «Emile Littré» in Revue des deux mondes, 1 Avril 1882, pp. 516 sqq. et 1 Mai 1882, pp. 5 sqq.

لسنج

Gotthold Ephraim Lessing

ناقد أدبي وشاعر وفيلسوف ألماني.

ولد في Kamenz (Lausitz) في ١٧٢٩/١/٢٢، وتوفي في Braunschweig في ١٧٨١/٢/١٥. وكان أبوه قسيساً. وتعلم أولاً، وخصوصاً اللغات القديمة، في مدرسة الأمراء المسماة سان أفرا St. Afra في مدينة Meissen. ودخل جامعة ليبسك لدراسة الطب في سنة ١٧٤٦، ثم في ربيع سنة ١٧٤٨ درس اللاهوت والفلسفة. وبدأ في نظم الشعر وهو في مطلع الشباب.

واكتسب الشهرة لأول مرة بتأليف كوميديات تأثر فيها ببلوتس Plautus وثيرانس Terence المؤلفين اللاتينيين المشهورين؛ لكنه صاغها بأسلوب عصر التنوير. وأولى هذه

المخطوط على أنها شذرات وجدها في مخطوطات مكتبة فولفنبوتل لمؤلف مجهول ، وذلك في مجموعة عناوينها : « أبحاث في التاريخ والأدب » Beiträge Zur Geschichte und Literatur فائتارت الشذرة الأخيرة - وهي أهم هذه الشذرات - عاصفة من الجدل مع قسيس في هامبورج يدعى جيتسه Johann Melchior Goeze . وكان ريمارس يؤمن بالدين الطبيعي ، ويتشكك في الوحي والأديان المنزلة . وكان اعتراضه على المسيحية يقوم على أساس أن الكتاب المقدس يجب أن يكون معصوماً من الخطأ ؛ لكنه وجد فيه أخطاء ؛ إذن هو ليس مقدساً ولا جديراً بالثقة الكاملة .

ويبدو أن ليتنس في جداله مع جيتسه كان يشارك ريمارس هذا الرأي . وزاد عليه بأن راح يبحث في صحة الأناجيل ، وأدلى برأيه فيها في بحث بعنوان : « فرض جديد يتعلق بمؤلفي الأناجيل باعتبارهم مجرد مؤرخين بشريين » - كتبه من سنة ١٧٧٧ حتى سنة ١٧٧٨ ونشر بعد وفاة لسنج ، وذلك في سنة ١٧٨٤ ضمن « مؤلفات لسنج اللاهوتية المنشورة بعد وفاته » Theologische Nachlass

ولكن دوق براونشفيج منعه من الاستمرار في المجادلات اللاهوتية ، فغبر عن رأيه في المسرحية المشار إليها : « ناثان الحكيم » Nathan der Weise (سنة ١٧٧٩) ، وفيها دافع عن عدم الاهتمام بالدين ، على أساس أن المهم ليس التسليم بعقائد ، بل الاخلاص ، والمحبة الأخوية ، والتسامح . ذلك أن لسنج كان يعتقد ، شأنه شأن أصحاب نزعة التنوير بعمامة ، أن جوهر المسيحية إنما يقوم في المحبة الاخوية وفي الأخلاق .

وفي كتابه « تربية النوع الإنساني » (برلين سنة ١٧٨٠) يقرر أن دور العقيدة الدينية في عملية التاريخ دور نسي في طريق تقدم الإنسانية إلى النضوج . الإنسانية ، في نظره ، تمر خلال ثلاث مراحل للتربية : الأولى تتمثل في « العهد القديم » من الكتاب المقدس . فيه نرى التطور التدريجي من عبادة الوهية محلية وأبوية إلى عبادة الله الواحد ، والانتقال من الأخلاق القائمة على الثواب والعقاب في هذه الحياة الدنيا إلى عقيدة خلود الروح ، التي من أجل تعلمها « رُحِّل » الشعب العبراني إلى بابل .. والمرحلة الثانية هي تلك التي علم فيها المسيح مذهب الثواب الأبدي للصالح بدلاً من الثواب المباشر ، و « العهد الجديد » هو الكتاب

وعاد إلى برلين في سنة ١٧٦٥ . لكنه ما لبث ، لسوء أحواله المالية ، أن لى دعوة من هامبورج ليكون مستشاراً مسرحياً للمسرح الوطني الألماني الذي أنشئ حديثاً في هامبورج . وقد جمع نقده للمسرحيات المعروضة في هذا المسرح في كتاب بعنوان : « مسرح هامبورج » (في مجلدين ، سنة ١٧٦٧ - ١٧٦٩) Hamburgische Dramaturgie ، وفي هذا الكتاب عرض أيضاً آراءه في ماهية المأساة والكوميديا ، وأهمية الشاعر ، ومجد مسرح شكسبير في مقابل المسرح الفرنسي الكلاسيكي .

وحقق نظرياته المسرحية في مسرحية مأساوية بعنوان : « أمليا جالوتي » (سنة ١٧٧٢) .

وفي أبريل سنة ١٧٧٠ شغل وظيفة أمين مكتبة في Wolfenbüttel . ونشر كتاباً بعنوان : « شذرات لمجهول » ، وهو من تأليف صديقه H. S. Reimarus فأوقعه ذلك في مشاكل دينية ، ومجادلات خصوصاً مع رئيس قساوسة هامبورج واسمه Goeze ، فكتب لسنج إحدى عشرة رسالة ضد جيتسه هذا ، ظهرت في سنة ١٧٧٨ تحت عنوان : « ضد جيتسه » Anti-Goeze

وأهمته وفاة زوجته - بعد سبع سنوات من الزواج بها - مسرحية شعرية بعنوان : « ناثان الحكيم » Nathan der Weise نشرها في سنة ١٧٧٩ ، وفيها يمجّد الإنسانية .

وفي سنة ١٧٨٠ نشر كتابه « تربية النوع الإنساني » ، وفيه تأثر باسبينوزا ، ويتألف من مائة قضية .

آراؤه الفلسفية

وبعنا هنا ما يتعلق بآرائه الفلسفية والدينية .

قلنا إن لسنج عين في سنة ١٧٧٠ أمينا لمكتبة دوق براونشفيج في مدينة فولفنبوتل - Wolfenbüttel . فهياً له ذلك كنوزاً من المخطوطات ، راح على أساسها ينشر مقالات دينية وتاريخية . ومن ناحية أخرى ، تعرّف ، وهو في هامبورج ، إلى الفكر اللاهوتي ذي النزعة التأليهية هرمن صمويل ريمارس Reimarus (١٦٩٤ - ١٧٦٨) قبل وفاة هذا الأخير بعامين . وقد ترك ريمارس بعد وفاته مخطوطاً لكتاب عنوانه : « دفاع عن عبادة الله العقلين » . وعن طريق ابنته علم لسنج بأمر هذه المخطوطات ، فراح لسنج في سنة ١٧٧٤ ، وسنة ١٧٧٧ وسنة ١٧٧٨ ينشر فصولاً من هذا

لكان

Jacques Lacan

عالم نفسي من دعاة التحليل النفسي البنيوي.

ولد في باريس في ١٣ أبريل سنة ١٩٠١. تخرج في كلية الطب بجامعة باريس، وصار في سنة ١٩٣٢ رئيس عيادة في كلية الطب بجامعة باريس. وفي سنة ١٩٣٦ صار طبيباً في مستشفيات الأمراض النفسية. وفي سنة ١٩٤٩ قدم بحثاً في مؤتمر زيورخ عما يسمى باسم «مرحلة المرأة»، وخلاصته أن الطفل يشعر بصورته بين الشهر السادس والشهر الثامن عشر من عمره، وكان قد عرض مجملأً لرايه هذا في المؤتمر الرابع عشر للتحليل النفسي الذي انعقد في ماريينباد سنة ١٩٣٦. وعين في سنة ١٩٥٣ استاذاً في مستشفى سانت أن للأمراض العقلية في باريس. واتهم بأنه خان مبادئ فرويد، فطرد من الجمعية الفرنسية للتحليل النفسي. لكنه زعم أنه إنما يدعو إلى «العودة إلى فرويد»، كما يفهمه هو ويراها أنه فرويد الحقيقي! وفي سنة ١٩٦٣ كان مكلفاً بإلقاء محاضرات في المدرسة العملية للدراسات العليا (القائمة في مبنى كلية الآداب - السوربون). وفي سنة ١٩٦٤ بدأ سلسلة دروس 'Seminaire في مدرسة المعلمين العليا (شارع أولم في باريس).

وكان قد أنشأ «جمعية فرويد» سنة ١٩٦٤ لكنه قوّر حلّها في ١٠ يناير سنة ١٩٨٠.

وتوفي في ٩ سبتمبر سنة ١٩٨١ في باريس نتيجة دُمَل في البطن، بعد أن جاوز الثمانين بقليل.

كان لكان شخصية مثيرة للجدال، خصوصاً وأنه كان على اتصال بالبريطانيين منذ سنة ١٩٣٢ (دالي الرسّام، والوار الشاعر)؛ كما أنه لمع في الستينات بوصفه أحد مؤسسي النزعة البنيوية، خصوصاً ما يتعلق منها باللغة لأنه كان يرى أن «اللاشعور يتركب مثل اللغة، مما يسمح باستعمال علم اللسانيات من أجل تحليل اللاشعور».

كان لكان يرى أن التحليل النفسي مستقل تماماً عن البيولوجيا، وأن التحليل النفسي لا يتخذ معناه الحقيقي إلا باستبعاد كل إشارة بيولوجية. ومن أجل هذا كان يرى أنه لا داعي لاشتراط الحصول على دبلوم في الطب من أجل القيام بالتحليل النفسي. وبالحق في هذا الاتجاه إلى درجة أنه قال إن

المدرسي لهذه المرحلة - وقبل بزوغ المرحلة الثالثة يجب أن تتحول الحقائق المنزلة إلى حقائق عقلية. يقول لسنج: «سيأتي وقت الذروة حين لا يكون الإنسان في حاجة إلى أن يستمد دوافعه للسلوك من المستقبل، مهما يكن عقله مقتنعاً بمستقبل أفضل، لأنه سيفعل ما هو صحيح لأنه صحيح، لا لأن ميثوبات اعتباطية مرتبطة به، لم يقصد بها إلا من أجل اجتذاب وتقوية انتباهه الشارد، وذلك من أجل أن يدرك ميثوباته الباطنة الأفضل. ولا بد أن يجيء هذا الزمان، زمان الانجيل الخالد الجديد، الذي وعدنا به من قبل في الكتب الأولية للمعهد الجديد» (القضية ٨٥ وما يتلوها).

وتناول لسنج موضوع أسفار «الكتاب المقدس»، وخصوصاً أسفار «المعهد الجديد»، والأنجيل منها على وجه التخصيص، وكان بذلك رائداً لحركة النقد المتعلق بالأنجيل. لقد كان لسنج أول من لفت الانتباه إلى الفارق الجوهرى بين الأنجيل الثلاثة الأولى (متى، مرقس، لوقا) وبين الأنجيل الرابع (يوحنا)، وذلك في بحث له بعنوان: «فرض جديد يتعلق بمؤلفي الأنجيل» (مجموع مؤلفاته، ج ١١).

نشرات مؤلفاته

- Sämtliche Schriften, éd. K. Lachmann, 13 Bde, Berlin, 1825- 28
- Gesammelte Werke, éd. Lachmann und Muncker, 23 Bde, Stuttgart 1886- 1923.
- Gesammelte Werke, 6 Bde, Leipzig, 1912.
- Lessingsgesammelte Werke, ed. Paul Rilla, 10 Bde, Berlin 1954- 58.

مراجع

- K. Aner: Die Theologie der Lessingzeit. Halle, 1929.
- Ernst Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen, 1932.
- Henry Chadwick: Lessing's Theological Writings. Palo Alto California, 1956.
- H.W.C. Schwarz: Lessing als Theologe. Halle, 1854.
- Hans Leisegang: Lessings Weltanschauung, 1931.
- G. Fittbogen: Lessings Religion, 1923.
- F.J. Schneider: Lessing und die monistische Weltanschauung, 1929.

لمبرت من زيادة تعليم نفسه بنفسه . وأفاد من الأسفار التي قام بها طوال عامين في أوروبا بصحبة تلاميذه من أبناء هذه الأسرة . وفي سنة ١٧٥٩ ترك هذه الأسرة وأقام في أوجزبورج Augsburg (ألمانيا) . ثم بعد ذلك أقام في منشن (ميونخ) وإرلنجن ، وخور ، ولپيتسك لغترات قصيرة . وفي سنة ١٧٦٤ سافر إلى برلين ، حيث لقي رعاية كبيرة من الامبراطور فريدرش الكبير . وفي سنة ١٧٧٤ صار رئيساً لتحرير مجلة Ephemeris التي كانت تصدر في برلين .

وقد برع في تطبيق الرياضيات على المسائل العملية . وكان أول بحث نشره سنة ١٧٥٥ عن نظرية الحرارة ؛ وتلا ذلك بنشر أبحاث في الرياضة البعثة ، ومدارات المذنبات ، وصنع الخرائط ونظرية الضوء .

وفي سنة ١٧٦٤ عين عضواً في أكاديمية برلين ، وفي سنة ١٧٦٥ مستشاراً للمساحة - Oberbaurat - واستمر في هذا المنصب حتى وفاته في ٢٧ سبتمبر سنة ١٧٧٧ في برلين .

وأشهر مؤلفاته العلمية كتابان Pyrometric (١٧٧٩) و Photometria (سنة ١٧٦٠) .

أما في الفلسفة فاهم كتبه كتاب « الأورغانون الجديد » Neues Organon في جزأين (سنة ١٧٦٤) وهو كتاب في المنطق والاحتمال ومبادئ العلم .

وبوصفه فيلسوفاً يعد أهم ممثلي المذهب العقلي في ألمانيا بعد ليبنتس وفولف وقبل كنت . وبينه وبين كنت مراسلات مهمة .

وفي كتابه « الأورغانون الجديد » يميز بين المنهج التحليلي والمنهج التركيبي بوضوح وتفصيل . وحاول إيضاح العلاقة بين المعرفة العقلية والمعرفة البعيدة . وواصل أبحاث ليبنتس في المنطق الرمزي . وقام بأبحاث رائدة في ميدان الهندسة غير الاقليدية .

وفي علم الفلك أبدع نظرية سميت باسمه تتعلق بحساب مسارات المذنبات . ووضع فروضاً عن بناء العالم ، نشرها بعنوان : « رسائل في علم الكون تتعلق بنظام بناء العالم » (سنة ١٧٦١) .

كما أسهم في علم الخرائط اسهاماً مهماً ، وكذلك في قياس الحرارة العالية .

تكوين المحلل النفسي ينبغي أن يتم بالأحرى بواسطة العلوم المجردة التي تبحث في التبادل بين الناس : أعني علم اللغة ، وعلم المنطق . ومن هنا هاجمه خصومه بدعوى أنه جرد التحليل النفسي إلى الأدب واللغة والمنطق وأبعده عن الطب والبيولوجيا ، وأنه لم يهتم بالناحية العلاجية في التحليل النفسي . ورواضح أن هذا المعنى في التحليل النفسي يتعارض تماماً مع اتجاه فرويد . وذهب لكان ، وهو الولوع بالإنارة ، إلى حد القول بأن المحلل النفسي هو في المقام الأول شاعر ! .

ومؤلفات لكان قليلة ، وغالبيتها مقالات ودروس . وقد جمعت مقالاته تحت عنوان : « كتابات » Ecrits سنة ١٩٦٦ (باريس ، عند الناشر Le Seuil) ، ونشرت دروسه بالعنوانات التالية :

١ - « المعاني الأربعة الأساسية في التحليل النفسي » (سنة ١٩٧٣) .

٢ - « الأنا في نظرية فرويد وصناعة التحليل النفسي » (سنة ١٩٧٨) .

٣ - Les Psychoses (سنة ١٩٨١) .

لمبرت

Johann Heinrich Lambert

رياضي وفزيائي وفلكي وفيلسوف ألماني وسويسري . وكان غزير الانتاج جداً .

ولد في ٢٦ أغسطس سنة ١٧٢٨ في مدينة مولهاوزن (الألزاس) ، وتوفي في برلين في ٢٥ سبتمبر سنة ١٧٧٧ .

وكان أبوه خياطاً . وقد تولى لمبرت تعليم نفسه بنفسه ، وفي وقت باكراً بدأ أبحاثاً في الهندسة والفلك بواسطة آلات ركبها هو بنفسه .

وصار كاتب حسابات في مدينة مونبليار Montbéliard في مصانع الحديد بها ؛ ثم صار سكرتيراً للأستاذ ايزلن J. R. Iselin الذي كان يشرف على تحرير جريدة في بازل ، وهو الذي أوصى به فيها بعد ليكون مربياً خصيصاً لأسرة الكونت فون سالس A. von Salis في خور Chur (في شرقي سويسرة) في سنة ١٧٤٨ ، وكانت تملك مكتبة عامرة مما مكن

- Logische und philosophische abhandlungen, 2 Bde, Berlin 1782.

«رسائل في المنطق والفلسفة»

«رسائل في معيار الحقيقة».

- Abhandlungen von Criterium Veritatis. Berlin, 1915.

- Ueber die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen. Berlin, 1918.

«في منهج وميتافيزيقا ولاهوت البرهنة الصحيحة»

مراجع

- O. Baentsch: J. H. Lambert und seine Stellung zu Kant Tübingen, 1902.

- D. Huber: J. H. Lambert nach seinem Leben und Wirken. Basel, 1829.

- K. Kriemelke: J.H. Lamberts Philosophie der Mathematik. Berlin, 1909.

- Johann Lipsius: J.H. Lambert. München, 1881.

- R. Zimmermann: Lambert der vorgänger Kants. Wien, 1879.

- M. Steck: Bibliographia Lambertiana, 1943.

لوثر (مارتن)

Martin Luther

مصلح ديني مسيحي شهير، ومؤسس المذهب البروتستنتي.

ولد في ايسلين Eisleben (في نواحي هاله Halle شمالي ألمانيا) في العاشر من نوفمبر سنة ١٤٨٣، وفي نفس البلدة توفي في ١٨ فبراير سنة ١٥٤٦. وكان أبوه عامل مناجم. وتعلّم في مدارس مجدبورج Magdurg وايزناخ Eisenach.

وفي سنة ١٥٠١ دخل جامعة ارفورت Erfurt وحصل على الإجازة الجامعية في سنة ١٥٠٥.

ويقول عن نفسه في «أحاديث المائدة» إن قسوة أبويه عليه حلاّ على دخول الدبر الأوغسطيني في ارفورت سنة ١٥٠٥.

وفي سنة ١٥٠٧ رُسم قسماً. وفي سنة ١٥٠٨ قام بتدريس الفلسفة في جامعة فتنبرج Wittenberg، فتولّى شرح

وأهم من هذا أبحاثه في قياس قوة الضوء، وذلك في كتابه Photometria (١٧٦٠).

أما كتابه «الأورغانون الجديد»، أو أفكار حول البحث العلمي وتحديد الحق وتمييزه من الخطأ والمظهر، (في مجلدين، لبتسك، سنة ١٧٦٤) فكان محاولة لإصلاح منطق هوفل. وفيه تأثر كثيراً بمتون المنطق التي صنفها أ.

ف. هوفمن وكروسيوس C.F. Crusius، وتوسع مثلها في ميدان المنطق حتى جعله يشمل مسائل في علم النفس وعلم المناهج. وفي القسم الأخير من هذا الكتاب يبحث في المظاهر، ويقدم نظرية عن المعرفة التجريبية والمعرفة الاجتماعية. وساق قواعد للتمييز بين المظهر الزائف (أو الذاتي) من المظهر الحقيقي (أو الموضوعي)، وقال إن الأخير ينشأ من الإدراك الحسي الصحيح لعالم الظواهر.

وفي كتابه: «أساس الأرشيتكتونك Architektonik» أو نظرية العناصر البسيطة والأولية في المعرفة الفلسفية والرياضية (في مجلدين، ريمبا، سنة ١٧٧١) اقترح إصلاحاً للميتافيزيقا عن طريق تحليل مصادر وتكوين ونمو التصورات الأساسية والبدنيات في الميتافيزيقا والعلاقات القائمة بينها بعضها وبعض. وكان يهدف إلى انقاذ الميتافيزيقا ضد هجمات المذهب الحسي والشك ومدارس الإدراك العام والفلسفة الشعبية، وذلك بعرض الميتافيزيقا على أساس فكرة الظواهر. وفي هذا الكتاب قام بمناقشة تفصيلية وتمييزات دقيقة بين المعاني البسيطة الشائعة والبدنيات والعلاقات المتبادلة الأولية التي تعالج في كتب الميتافيزيقا التقليدية. وكان لهذه التحليلات الدقيقة تأثير واضح في توجيه كنت إلى نقد العقل المَحْض. وقد اعترف كنت في مراسلاته مع ليرت بما لكتاب «الأورغانون الجديد» من تأثير عميق في توجيه أفكاره.

أهم مؤلفاته الفلسفية

- Neues Organon, oder Gedanken über die Erforschung und Beziehung des Wahren und dessen Entscheidung von Irrtum und Schain 2 Bde. Leipzig, 1764.

«الأورغانون الجديد...»

- Anlage zur Architektonik, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis, 2 Bde, Riga, 1771.

«أساس الأرشيتكتونك...»

وتدخل البابا، ليو العاشر Len X في النزاع فاستدعى لوتر إلى روما في سنة ١٥١٨ لاستجوابه في أمر قضايه تلك. فتدخلت الجامعة كما تدخل ناخب سكسونيا، وأخفقت المفاوضات التي أجراها الكردينال كاجتان Cajetan وملتس Miltitz.

ثم جرت مناظرة بين الك Eck ومارتن لوتر في لپتسك سنة ١٥١٩ حول سلطة البابا. وصار لوتر يهاجم البابوية ككل، أي كنظام مسيحي. ودخل حلبة الصراع كل من ارزس والرث فون هوتن Hutten.

وفي سنة ١٥٢٠ نشر لوتر نداءه الشهير الموجه إلى «النبلاء المسيحيين في ألمانيا» وتلاه برسالة عنوانها: «في الأمر البابلي للكنيسة» وفي كليهما هاجم المذهب النظري لكنيسة روما. فأصدر البابا ليو العاشر مرسوماً ضد لوتر، يحتوي على إحدى وأربعين قضية. لكن لوتر أحرق المرسوم علناً أمام جمع حاشد من العلماء والطلاب والأهالي في مدينة فتنبرج Wittenberg.

وامتد الهيجان إلى سائر أنحاء ألمانيا. فدعا الأمباطور كارل الخامس (شارلوكان) إلى عقد مجمع Diet في مدينة فورمس Worms في سنة ١٥٢١؛ وأصدر المجمع قراراً بتدبير كتب لوتر، وأمر لوتر بالثول أمام هذا المجمع، وصدر قرار بنفيه من سائر بلاد الأمباطورية الألمانية. ويعد أن عاد لوتر من فورمس ألقى القبض عليه بإيعاز من ناخب سكسونيا وأودع في قاربتوبج Wartburg، وكان ذلك في السواقع لحمايته. وأثناء العام الذي قضاه في هذا الحجز، ترجم الكتاب المقدس إلى اللغة الألمانية ترجمة رابعة ستظل خير ترجمة إلى هذه اللغة حتى الآن، وتعد من أوائل روائع النثر الألماني؛ كما قام أيضاً بتأليف عدة رسائل.

وفي سنة ١٥٢٢ لما قامت الاضطرابات الشديدة، أعيد لوتر إلى بلدته فتنبرج Wittenberg، حيث أعلن سخطه على الثائرين، كما أعلن سخطه على الطغاة.

وفي نفس السنة - سنة ١٥٢٢ - كتب رثه الحاد على هنري الثامن - ملك انجلترا - حول الطقوس السبعة.

وفي تلك الأثناء بدأ الخلاف يدب بينه وبين ارزس، حتى انفجر في سنة ١٥٢٥ لما أن أصدر أرزس كتابه بعنوان: «في حرية الإرادة» فرد عليه لوتر بكتاب مناقض بعنوان: «في عبودية الإرادة».

كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لأرسطو، واستمر في ذلك عامي ١٥٠٨ - ١٥٠٩. وقد شعر بأن هذه المهمة كانت شاقة عليه! كما يبدو مما كتبه إلى صديقه يوهانس براون Johannes Braun القسيس في ايزناخ، إذ يقول: «إذا أردت أن تعلم كيف حالي، فأعلم أنني في حال طيبة بفضل الله: لكن الدراسة صعبة شاقة خصوصاً دراسة الفلسفة، وكان بودي أن أستبدل بها، منذ البداية، دراسة اللاهوت، أعني اللاهوت الذي يبحث عن بذرة الجوزة، ولباب حبة القمح ونخاع العظام.» (الرسائل ١: ١٧).

وفي هذه العبارة يعبر لوتر عن نيرمه بفلسفة أرسطو، ذلك أنه كان من أتباع مذهب أوكام Occam، وكان اللاهوتيون في عصره ينقسمون إلى توماوين، والبرتين (أتباع البرتس الكبير)، واسكوتيين (أتباع دون اسكوت). ونجده ينعث أوكام بأنه أستاذة الروحي فيقول: «كان أستاذي أوكام أحسن المجادلين، لكنه لم يملك موهبة الكلام الرشيق» (أحاديث المائدة، ج٢، برقم ٢٥٤٤). لكنه في حواشيه على كتاب «الأقوال» لبطرس اللومباردي يتجاوز مذهب الاسمين؛ وقد كتبها في عامي ١٥٠٩، ١٥١٠.

وفي سنة ١٥١١ سافر إلى روما، وهذه الرحلة هي التي غيرت مجرى حياته. ولما عاد منها بدأت سيرته مصلحاً للدين المسيحي. لقد كان البابا في أشد الحاجة إلى المال. ولم يجد سبيلاً للحصول عليه إلا عن طريق إصدار وبيع صكوك الغفران؛ أي الصكوك التي تشتري بها مغفرة الله للذنوب التي ارتكبتها المذنبون والخطاة. وكان يطلب إلى الناس شراءها ليفغر الله ذنوب أقربائهم أو من يشاؤون ممن يعدّون في المظهر بسبب ما اجتروحو في الدنيا من ذنوب. وكان يشرف على هذه التجارة راهب دومينيكي يدعى يوحنا تتسل Johann Tetzel (حوالي ١٤٤٥ - ١٥١٩) وذلك في سنة ١٥١٦، فراح يروج لها بدعابة ظاهرة أثارت ثائرة مارتن لوتر، فأصدر لوتر بياناً يحتوي على خمس وعشرين قضية ضد صكوك الغفران. ولصق هذا البيان على باب كنيسة فتنبرج Wittenberg في يوم ٣١ أكتوبر سنة ١٥١٧. فسافر تتسل إلى فرنكفورت - على نهر الأودر، وهناك ردّ على قضاي لوتر الخمس والعشرين ببيان مضاد فند فيه بيان لوتر، وأحرق بيان لوتر علناً. فانتقم الطلاب في فتنبرج بأن أحرقوا بيان تتسل.

وفي سنة ١٥١٨ انضم ملانكتون Melancton إلى لوتر.

آراؤه الفلسفية

١ - نظريته إلى اللاهوت:

كانت تقاليد اللاهوت المسيحي منذ أنسلم هي أن اللاهوت هو «الآمان الذي ينشد التعقل».

لكن لوتر وقف معارضاً لهذا الاتجاه الذي ساد العصور الوسطى من القرن الحادي عشر حتى السادس عشر. وقال هو إن اللاهوت ليس متعلقاً لمصدر العقيدة الإيمانية، بل هو فعل، ونشاط عملي ينتسب إلى مجال الحياة العاطفية. وأكد أن اللاهوت لا يسعى إلى الفهم العقلي، بل إلى السلوك العاطفي الوجداني ابتغاء العمل والطاعة. ومن هنا قال زوس (T. Süß: Luther p. 29. Paris, 1969) «إن اللاهوت عند لوتر وجودي. والواقع أن لوتر - عن طريق كيركجور - هو سلف التيار الوجودي في الفلسفة الحاضرة». وفي هذا الحكم قدر كبير من المبالغة من غير شك.

وكان لوتر أوكامي النزعة، لهذا كان من الطبيعي أن يتخذ موقف أوكام من العلاقة بين الفلسفة واللاهوت، ومفاده أن كليهما يفصل عن الآخر، لأن ملكة المعرفة في اللاهوت هي الإيمان، بينما ملكة المعرفة في الفلسفة هي العقل. وقد زاد لوتر على هذا أن ميدان كليهما يختلف أيضاً، لأن ميدان العقل هو العالم المرنى المحسوس، هو هذه الدنيا - هو عالم الكون والفساد، الذي فيه كل شيء فاني. ووظيفة العقل هي أن يكون الوسيلة التي يتوجه بها الإنسان في هذه الدنيا، التي هي المكان الطبيعي للفلسفة. أما ميدان اللاهوت فهو الحقائق الإلهية والسمائية، السرمدية، الروحية. وهي حقائق نحن إنما نعرفها عن طريق الوحي، عن طريق أنجيل يسوع المسيح، عن طريق كلام الله، ونذكرها بواسطة الإيمان وتجارب الإيمان.

ولوتر إذن لا ينكر الفلسفة ولا مهمة العقل - كما زعم بعض المتسرعين في عرضهم لمذهب لوتر - بل أنه قال عن العقل إنه شيء حسن جداً وأنه إلهي (راجع رسالة: «جدل حول الإنسانية» تحت رقم ٩، القضية رقم ١). وفقط إساءة استعمال العقل وتجاوله حدود طاقته هو الأمر السيء. وهذا إنما يحدث حين يترك ميدانه الخاص؛ ويغوص في أمور تنسب إلى ملكوت كلام الله. يقول لوتر: «يجب على الفلسفة أن تقنع بالبحث في المادة وفي الكيفيات الأولية والثانوية، وأن تقوم بالتمييز بين الأعراض والجوهر. أما عن العلل فإنها لا

وفي سنة ١٥٢٩ أيضاً تزوج لوتر من كثرينا فون بورا Katharina von Bora، وكانت إحدى الراهبات التسع اللواتي تركن حياة الرهبنة. وكانت كاترينا (١٤٩٩ - ١٥٥٢) راهبة في دير الستسترسين Cistercienne في Nimptschen (بالقرب من Grimma) وانضمت إلى دعوة لوتر في سنة ١٥٢٣.

وفي سنة ١٥٢٩ انعقد مؤتمر في ماربورج حضره لوتر ورجال الإصلاح الديني في سويسرة وعلى رأسهم اتسفنجلي Zwingli (١٤٨٤ - ١٥٣١). واحتدم النقاش بين لوتر واتسفنجلي حول مسألة الافخارستيا (أي تحول النبيذ والخبز في القداس إلى دم المسيح وجسده) فأصر لوتر على رأيه في الحضور الحقيقي للفعل لدم المسيح وجسده في الافخارستيا، بينما رأى اتسفنجلي أنه لا يوجد أي حضور حقيقي أو جسدي سواء عن طريق التحول الجوهرى transubstantiation أو الاختلاط الجوهري consubstantiation. وهكذا لم يفلح هذان المصلحان الدينيان الكبيران في الاتفاق على عقيدة واحدة للإصلاح الديني، رغم اتفاقهما في كثير من الأمور الأخرى التي عرضها اتسفنجلي في القضايا السبع والستين.

وبلغت حركة الإصلاح الديني في ألمانيا التي قام بها لوتر أوجها بإصدار أمانة (أو اعتراف) أوجسبورج في سنة ١٥٣٠.

وقد أمضى السنوات الباقية من عمره في زيارة الكنائس التي أخذت بحركة الإصلاح، وفي إلقاء المواعظ التي نشر الكثير منها، وفي لقاءاته مع ممثلي الكنائس الانجليزية التي انضمت إلى حركة الإصلاح الديني. وقد عقد في سنة ١٥٣٩ مع Bucer وسائر ممثلي الكنائس الألمانية المصلحة ميثاقاً يسمى ميثاقاً فتنسرج. ولما أثبت سنة ١٥٤٠ قضية تزوج فيليب فون هسه Philip von Hesse وقد تورط فيها صاحبه بوكر Bucer وملانختون، اتهم لوتر بأنه ضالغ فيها، أي بالفتوى بالسماح لفيليب بالزواج من امرأتين.

ومن بين رسائله الأخيرة رسالة حول «المجامع الدينية والكنائس» (سنة ١٥٣٩)، رسالة ضد «مجددي التعميد»، ورسالة عنيفة بعنوان: «بابوية روما أسسها الشيطان».

وفي سنة ١٥٤٦ دعي لفض نزاع قام في بلده إيسلين Eisleben وبعد أن أفلح في فض النزاع أصيب بنوبة برد ما لبث أن توفي في أثرها وذلك في ١٨ فبراير سنة ١٥٤٦.

لأي مبرر. إنه يبب اللطف لمن يشاء، برّاً كان أو عاصياً، بريئاً كان أو مليناً بالخطايا. وهو بهذا يخالف أساتذته الأكاديميين الذين كانوا يرون أن اللطف الإلهي مرتبط بما يسمونه الاستحقاق المناسب *mérite de Convenance* استناداً منهم إلى مبدأ العدل. فموقفهم شبيه بموقف المعتزلة، بينما كان مذهب لوتر أقرب إلى مذهب الأشعرية في الإسلام.

والحجة التي يسوقها لوتر لها هنا مقنعة. فهو يقول: أي لطف هذا الذي يكون مجرد جزاء عن عمل؟ إن اللطف هبة مجانية، والهبة تتناقض تماماً مع فكرة الجزاء، لأنها لن تكون هبة، بل ثمناً مدفوعاً عن عمل.

ثم إن العلاقة بين الله والإنسان - هكذا يتابع لوتر - حجاجه - هي علاقة حرة تماماً من كل التزام من جانب الله نحو الإنسان. فالله ليس ملزماً بمجازاة أي فعل يفعله الإنسان. ولهذا يجب أن يكون فضله *grâce* حرّاً من كل التزام أو جزاء.

ثم إن الانجيل يدعو إلى مجازاة الشرّ بالخير. فبالأحرى الأولى أن يفعل الله ذلك، فيجازي الشرّ والخطيئة والذنوب بالخير والإحسان والمغفرة. (راجع «مؤلفاته» Werke جـ ٤ ص ٢٦٩).

٥ - لا وسيط بين - الله والإنسان :

ويعزو لوتر كل قوة وكل علة إلى الله، الذي هو العلة الأولى. ولهذا لا يعزو إلى العلة الثانية إلا دوراً ثانوياً تماماً. وقد استخلص النتائج اللاهوتية العملية، لهذه الفكرة. ومن أهم النتائج العملية التي استخلصها من هذا المذهب هو وجوب إسقاط كل توسط بين الإنسان وبين الله، أي إلغاء دور القسيس في التوسط بين الله والإنسان، وبالتالي إلغاء نظام البابوية الذي يقوم على رأس هؤلاء الوسطاء. وقد سار في هذا الاتجاه شوطاً طويلاً، حتى نعت بابوية روما بأنها من صنع الشيطان.

ومن نتائج هذا المبدأ أيضاً القول بأن الإيمان هبة من الله، وليس نتيجة عمل الإنسان. فالإنسان لا يقترب من المسيح أو من الله بالعقل أو بقوة. بل إنها مهمة الروح القدس وحدها أن تقرب الإنسان من المسيح وأن تقرب المسيح من الإنسان. وإذا قدر للإنسان النجاة، فهذا بفضل الروح القدس وحدها، وإذا هلك، فإنما ذلك بسبب مقاومة

تستطيع أن تعرف شيئاً يقينياً... فأتى للفلسفة أن تتحدث عن العلة حديثاً صحيحاً، بينما الحقيقة الواقعية تفترض وجود الله والشيطان، وأولها يسمى الخالق والثاني يسمى أمير هذه الدنيا» (أحاديث المائدة: ٥ : ١٧ : ١٠ - ٣١ بأرقام ١٥٢٧، ١٥٢٨، ١٥٥٠).

٢ - معرفة الله :

ويرى لوتر أننا نعرف الله بالفطرة وذلك أن الناموس موجود في القلب بالطبع. ولو لم يكن الناموس الطبيعي منقوشاً في القلب بواسطة الله، لكان من الضروري أن نعظ طويلاً جداً قبل أن نتأثر الضمائر. ولا بد من القيام بالوعظ طوال مائة ألف سنة قبل أن يقبل الحمار أو الثور أو الفرس أو البقرة الإقرار بالناموس، على الرغم من أن لها أذاناً وعيوناً وقلوباً مثلاً للإنسان. إنها تستطيع أن تسمعه، لكنه لا يقع أبداً في قلبها. لماذا؟ وماذا ينقصها؟ إن نفسها لم تصنع ولم تخلق بحيث يمكن أن تنفذ فيها هذه الأمور. أما إذا ذكر الناموس لإنسان، فإنه يقول على الفور: نعم، هذا صحيح، أنا لا أستطيع انكار هذا. وما كان يمكن اقتناعه بهذه السرعة لو لم يكن من قبل مكتوباً في قلبه. وينتهي لوتر من هذا إلى تأكيد أن الله يعرف بالفطرة، لقد جُبل الإنسان بحيث يمكن إيقاظه على المعرفة الطبيعية بوجود الله وبالأمر الإلهي. لكن الإنسان لا يستطيع بنفسه أن يسهم في هذا الإيقاظ. والسبب في ذلك هو أن الخطيئة الأولى (الأصلية) قد أفسدته بحيث أن كل ما يفعله بنفسه لنجاة إنما يزيده ضلالاً. ولهذا لا يوجد سبيل آخر للنجاة - في نظر لوتر - إلا بالانجيل وبالمشاركة في يسوع المسيح.

٣ - الله :

ولوتر يتصور الله كما تصوره القديس أوغسطين والنزعة الأوغسطينية بعامة طوال العصور الوسطى الأوروبية، أعني أن «الله هو الخير الذي يفيض بذاته». وهو نفس التصور الذي نجده من قبل عند أفلوطين، الذي قال إن الخير الكامل يفيض عنه الخير كما يصدر الشعاع عن الشمس.

٤ - اللطف الإلهي :

وهذا يفيض بنا إلى نقطة مهمة في مذهب لوتر هي مسألة اللطف الإلهي. وهو يؤكد في هذه المسألة مجانية اللطف الإلهي، بمعنى أن الله يفيض بلطفه على من يشاء دون اعتبار

الكتاب المقدس عن النص اليوناني الذي نشره أرزمس (الطبعة الثانية).

مراجع

- Boisset (Jean): Erasme et Luther: libre ou ser farbitre? Paris, P.U.F., 1962
- Febvre (Lucien): Un destin. Martin Luther, 4^e éd. Paris, P.U.F., 1964.
- Greiner (Albert): Martin Luther, ou l'homme de la grâce. Paris, Plon, 1966.
- Häggglund (Bengt): Theologie und Philosophie bei Luther. Lund, Gleerup, 1955.
- Hunzinger (A.W.): Lutherstudien. Leipzig, 1966.
- Kuhn (Felix): Luther, sa vie et son œuvre, 3 volumes, Paris 1884.
- Link (Wilhelm): Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der philosophie, 2. Aufl. München, 1955.
- Süss (Théobald): Luther. Paris, P.U.F., 1969.
- Vignaux (Paul): Luther, Commentateur des sentences Paris, Vrin, 1934.

لوتسه

Hermann Lotze

فيلسوف مثالي ألماني

ولد في ١٨١٧/٥/٢١ في باوتسن Bautzen. ودرس الطب والفلسفة في جامعة ليبتيك؛ وحصل على الدكتوراه في كلا العلمين: الطب، والفلسفة. وفي سنة ١٨٤١ صار مدرساً للطب في جامعة ليبتيك، ثم مدرساً للفلسفة بعد ذلك في نفس الجامعة. وفي أثناء عمله في ليبتيك أصدر كتاباً صغيراً عن «علم ما بعد الطبيعة» Metaphysik (سنة ١٨٤١) وكتاباً صغيراً آخر عن «المنطق» Logik (سنة ١٨٤٣).

وفي سنة ١٨٤٤ خلف يوهان فريدريش هيربرت Herbert أستاذاً للفلسفة في جامعة جيتينجن Göttingen؛ واستمر هناك حتى سنة ١٨٨١ حينما دعي أستاذاً في جامعة برلين؛ لكنه

الإنسان العنيدة لقبول فضل الله ولطفه ونعمته. وليس ثم درجات لتبرير الإنسان أمام الله، إن التبرير كامل، مهما يكن من ضعف الإيمان.

٦ - القضاء والقدر وعدم حرية الإرادة:

ويلج لوتر في تأكيد القضاء السابق والقدر وفي إنكار حرية الإرادة الإنسانية، وقد رأينا كيف أنه رد على كتاب أرزمس «في حرية الإرادة» بكتاب مضاد عنوانه «في استبعاد الإرادة». وهو يرى أن القضاء السابق وانعدام حرية الإرادة عقيدة أساسية يجب أن توضع ملحقاً للعقيدة في المسيح.

نشرة مؤلفاته

النشرة الكاملة لمؤلفات مارتن لوتر هي المعروفة بنشرة فيمار، وقد بدأت في الظهور ابتداء من سنة ١٨٨٣ ولا تزال تظهر حتى اليوم، ومن المقرر لها أن تصدر في حوالي مائة مجلد، وعنوانها:

D. Martin Luthers Werke, Gesamtausgabe

وتشتمل على رسائله Briefe وعمل «أحاديث المائدة» Tischreden وأولى مؤلفات لوتر هي حواشيه على «كتاب الأقوال» لبطرس اللومباردي، وعلى بعض مؤلفات القديس أوغسطين.

ومنذ أن عين أستاذاً في جامعة فتنبرج Wittenberg في سنة ١٥١٢ أخذ في تفسير بعض أسفار «العهد الجديد» من الكتاب المقدس، وظل يقوم بهذا التفسير حتى آخر حياته، ونذكر منه تفسيره لرسائل القديس بولس الثلاث الآتية: الرسالة إلى أهل روما، الرسائل إلى أهل غلاطية، والرسالة إلى العبرانيين. كذلك قام بتفسير بعض أسفار «العهد القديم» ونخص بالذكر تفسيره «للمزامير» ولأسفار موسى الخمسة، ولبعض أسفار الأنبياء.

كذلك يشمل نشاطه المجادلات التي خاض فيها، ثم المواعظ التي ألغها. وتحتوي النشرة الكاملة المذكورة على قدر كبير من المجادلات (المجلد التاسع والثلاثون، القرآن الأول والثاني)، وعلى المواعظ التي نشرها لوتر إبان حياته.

أما نشاطه مترجماً للكتاب المقدس فعظيم. وقد هدف خصوصاً إلى الترجمة بلغة أقرب ما تكون إلى لغة الشعب الألماني البسيطة الحالية من كل اصطلاح وتعقيد: وقد ترجم

- Medicinische Psychologie oder Psychologie der Seele. Leipzig, 1852.
 - Mikrokosmos. 3 Bde. Leipzig, 1856- 64
 - Die Geschichte der Aesthetik in Deutschland, München 1868.
 - Logik- Leipzig. 1874.
 - Metaphysik. Leipzig, 1879.

مراجع

- C.R. Eduard von Hartmann: Lotze, philosophie Leipzig, 1888.
 - Henry Jones: A critical Account of the Philosophy of Lotze. Glasgow, 1895.
 - E.E. Thomas: Lotze, Theory of Reality. London, 1921.
 - Max Wentscher: H. Lotzes Leben und Werke. Bd. 1. Heidelberg, 1913.

لوروا (ادوار)

Edouard Le Roy

فيلسوف ورياضي فرنسي. ولد في باريس سنة ١٨٧٠، ودرس العلوم الرياضية والفيزيائية في مدرسة المعلمين العليا بباريس. وحصل على الاجرماسيون في الرياضيات سنة ١٨٩٥، ثم حصل على الدكتوراه في الرياضيات سنة ١٨٩٨. وأصبح مدرّساً للرياضيات في إحدى الليسيات في باريس، ولكن نمت تأثير فلسفة برجسون بدأً بعنى بفلسفة العلم. وقد خلف برجسون في الكولج دي فرانس في سنة ١٩٢١ أستاذاً للفلسفة، وانتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية سنة ١٩٤٥.

أكبر مؤثر في فكر ادوار لوروا هو برجسون. وإلى جانب ذلك كان قويّ الايمان بالمذهب الكاثوليكي. وفي الوقت نفسه كان يحكم تخصصه رياضياً. هذا انجبه إلى مشكلة العلاقة بين العلم الحديث والايمان الديني، فجعلها منه الأول.

توفي بالانتهاز الرئوي بعد وصوله إلى برلين بقليل في أول يوليو سنة ١٨٨١.

سعى لوتسه إلى التوفيق بين المثالية الألمانية والعلوم الدقيقة. وقد هيات له دراسته الطب أن يعنى بالبحث العلمي الدقيق. لكنه في الوقت نفسه اهتم بالفن والأدب، مما جعله يولي الشعور العاطفي دوراً أساسياً. ولهذا رأى ضرورة الجمع بين العلم والفن والقيمة: فلكل واحد من هذه الثلاثة دوره في تكوين الإنسان وتحقيق ذاته.

وقد رأى أن الوقائع العلمية يجب أن تكون الأساس في التفكير، وأما الميتافيزيقا فدورها هو التحليل والإيضاح والتنظيم لهذه الوقائع. ومن ناحية أخرى ربط الميتافيزيقا بالأخلاق، وجعل من مهمة الميتافيزيقا البحث عن الخير الأسمى أو الخير النهائي.

وينبغي على كل مذهب ميتافيزيقي أن يظل مفتوحاً، غير قطعي، تماماً مثل العلوم الدقيقة.

وقد يتعارض هذا الموقف مع النزعة المثالية التي هي النزعة الأساسية في فلسفة لوتسه. لهذا نجده يطامن حدة مثاليته. فهو ينكر أن يكون الفكر هو الواقع، كما ذهب إلى هذا هيغل؛ كما يضع إلى جانب العقل المنطقي: الشعور العاطفي. وينكر على العقل معرفة كل الواقع، وإنما هو يعرف الأفكار فقط. والهوية بين الفكر والواقع لا تتحصل بالفكر وحده، بل بالتجربة. ويمجد الشعور العاطفي ودوره في إدراك القيمة، ويرى أنه الحكم الفيصل في الانسجام والجمال، والقيم بوجه عام. وعنده أن ثم عمالك ثلاثاً هي: مملكة الوقائع، ومملكة القوانين الكلية، ومملكة القيم التي هي المعايير التي بها يتحدد معنى العالم.

وقد حاول لوتسه الأخذ بمذهب الأحاديات Monades عند ليبنتس، فرأى أن تفسير التجربة يمكن أن يتم بافتراض أنها تتألف من أحاديات صفاتها شبيهة بصفات أحاديات ليبنتس.

واسهم بدور كبير في وضع علم النفس الفسيولوجي.

مؤلفاته

- Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften. Leipzig, 1842.

Pensée discursive فيظل دائماً خارج الموضوع ، ويكثر من وجهات النظر نحوه ، وهي وجهات نظر محدودة وجزئية بالضرورة .

وعن هذا ينجم أن الفكر الفلسفي ينبغي أن يكون فكراً حياً . أعني يتجاوز العلم المؤسس على المفائدة العملية . وهذا الفكر الحيّ يقطع صلته بالثنائية بين الذات والموضوع ، ويضع نفسه في « المشاركة الوجدانية » *Sympathie* التي تحدث عنها برجسون في تعريفه للوجدان (← وجدان ، عيان) .

وفي كتابه عن الفلسفة الأولى (« محاولة لوضع فلسفة أولى ») يتناول الحياة الروحية التي يؤدي إليها مذهبه . يقول : « في الانسان نوعان من الحياة : حياة حيوانية ، وحياة روحية . والمشكلة الأخلاقية تتعلق بالانتقال من الواحدة إلى الأخرى » (الكتاب المذكور ج ٢ ص ٧٧٨) والنوع الأول من الحياة يقوم في الرضا بما هو مكتسب ، ولهذا تؤدي إلى التوقف ، وإلى الهبوط ، وإلى أن تحطم الحياة نفسها بنفسها . أما الحياة الروحية فعل العكس من ذلك : إنها سعي متواصل لنشاند « ما يتجاوز دائماً » ، إنها تقدم مستمر ، ولهذا فإنها وحدها المطابقة لطبيعة الواقع ، الذي هو تقدم ديناميكي متواصل .

ويتناول لوروا المشكلة الدينية خصوصاً في كتابين : « العقيدة والنقد » *Dogme et critique* (سنة ١٩٠٧) و « مشكلة الله » *Problème de Dieu* (سنة ١٩٢٩) وفي هذا المجال يشارك لوروا أصحاب النزعة الحديثة *Modernisme* التي ازدهرت في أوائل هذا القرن . والطابع المميز لاتباعها هنا هو النزعة العملية ، إذ يرى أن الحقيقة الدينية تقوم أساساً في البذرة التي يضعها الدين في نفوس المؤمنين به ويشكل بهذا تصرفاتهم وأفعالهم وسلوكهم بين الناس . يقول لوروا : « أن تمتلك الحقيقة هو أن تحيا بها وأن تحيا هي فينا » . (« الفكر العيان » ج ٢ ص ٢٠٩)

ولهذا ينبغي ألا ننظر إلى الله على أنه مجرد فكرة يبرهن عليها براهين عقلية ، بل ينبغي أن ننظر إليه على أنه موجود عيني . « ولا يمكن أن نبرهن على حقيقة عينته ؛ بل هي تدرك . إنها ليست موضوعاً لتحليل تصوّري منطقي ، بل هي موضوع عيان نحيا . فإذا قصد إذن إلى البحث عن الله بطريق البرهان ، فإننا لن نجده بوصفه حقيقة واقعية ، بل فقط نجده بوصفه فرضاً تفسيرياً ، يتفاوت حظه من

وكانت باكورة انتاجه في هذا المجال مقالاً في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » (سنة ١٩٩٩) بعنوان : « العلم والفلسفة » وفيه أبرز الطابع التركيبي للواقعة العلمية : إن الواقعة بطبيعتها هي نتاج تشكيل للواقع المعطى الطبيعي المباشر بواسطة عقل يواجه الواقع خلال الاطارات أو القوالب التي صنعتها عادات الفكر الانساني ، كما يعبر عنها في التصورات *Concepts* ، والمبادئ ، والنظريات . إذ يقوم العقل في المرحلة الأولى بتقطيع *morcelage* الواقع فيعزل في متصل الواقع موضوعات أو ظواهر ويردها إلى عناصرها العامة المجردة ، مجردة من خصائصها الفردية العارضة . وفي المرحلة الثانية تؤخذ الوقائع ، مشكلة على هذا النحو ، في صياغة قوانين *lois* أعني صيغاً عامة ينبغي أن تعد « نتائج متوسطة مُيسرة للفعل » ، وكأنها خلاصات موجزة لمعطيات التجربة . وفي المرحلة الثالثة والأخيرة يوحد بين القوانين وينسّق في نظريات *théories* ، تنبئ على شكل تركيبات *synthèses* تمكّن من توحيد العلم ، وتدير الذاكرة وتيسر الدلالة على الوقائع . عل أن هذه المراحل الثلاث تؤلف وحدة لا تقبل التوقف عند إحداها ، إذ الوقائع والقوانين والنظريات متضامنة فيما بينها .

والعلم هو إذن تنظيم للواقع يقوم مقام الرؤية العيانية المباشرة لهذا الواقع .

ويتهيئ لوروا إلى الأخذ بالمثالية *idéalisme* ، إذ يراها أمراً محتموا يقتضيه العلم الحديث . يقول : « إن المثالية والفلسفة أمران مترادفان » (مضبطة الجمعية الفرنسية للفلسفة سنة ١٩٠٤ ص ١٥٣) لأن كل معرفة هي مثالية . وفي كتابه عن « الفكر العيان » يؤكد أن هناك تطابقاً بين ما هو منطقي وما هو عقلي ، بين العقل والقول . ومن هنا نراه يقيم تعارضاً بين العقل والفكر العيان ، بين الفكر الصريح والفكر الخالق ، بين الفكر الاستاتيكي والفكر الديناميكي . ويقرر أن « العيان *intuition* ليس نوعاً من النظرة الخارجة عن العقل : إنه الفعل فوق المنطقي للفكر ، هو فعل الوعي العامل ، الذي ينظر العمل الأعمق للذكاء » (« الفكر العيان » ج ١ ص ١٧٥) . ولهذا يؤكد أسبقية العيان على الفكر المنطقي ، والسبب في ذلك هو طابع المباشرة ، أي الاتصال المباشر مع الموضوع بغض النظر وفي استقلال عن كل قول . ولهذا يؤكد أن « كل عيان حق هو بالضرورة ادراك حق » (الكتاب نفسه ج ١ ص ١٧٧) . أما الفكر المنطقي

- G. Maire: «La Philosophie d'Edouard Le Roy», in *Les Etudes Philosophiques* avril- juin 1972, pp. 201- 220. Paris, Pr. Un.
- F. Olgiati: *Edouard Le Roy e il problema di Dio*. Milano, 1929.
- L. S. Stebbing : *Pragmatism and Freuch voluntarism*. Cambridge, 1914.

لوسن

René Le Senne

فيلسوف أخلاقي فرنسي ذو نزعة روحية

ولد في سنة ١٨٨٢ في اليف Elbeuf (في إقليم نورماندي بشمال فرنسا). ودخل مدرسة المعلمين العليا سنة ١٩٠٣ حيث تلمذ على روه Rauh وهاملان، وحصل سنة ١٩٠٦ من السوربون على الليسانس في الفلسفة. وفي سنة ١٩٠٦ حصل على الاجريجاسيون في الفلسفة. ثم حصل على الدكتوراه في الفلسفة من السوربون في سنة ١٩٣٠، وكان عنوان الرسالة الكبرى هو: «الواجب» Le Devoir. وعمل في تدريس الفلسفة في عديد من لسيهات (المدارس الثانوية) الأقاليم، وفي ليسه لوي لوجران في باريس. وفي سنة ١٩٤٢ صار أستاذاً للأخلاق في السوربون. واختير في سنة ١٩٤٨ عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية. وتوفي في سنة ١٩٥٤ بباريس.

ولوسن أخلاقي قبل كل شيء آخر. وهو يعرف الأخلاق بأنها مجموع متفاوت النسق من التحديدات المثالية، والقواعد والغايات التي يجب على الأند منظوراً إليه على أنه مصدر مطلق، إن لم يكن شاملاً، للمستقبل - أن يحققها بفعله في الوجود حتى يزداد هذا الوجود قيمة» (بحث في الأخلاق العامة ص ٢٢. باريس، سنة ١٩٤٧).

ويتحدث لوسن عن الله على أنه «القيمة المطلقة»، ويقول: «إن القيمة المطلقة تبقى وستبقى نهائياً، بالنسبة إلى تجربتنا، فوق القيمة الأخلاقية ومشلاً أعلى، وشرطاً فوق أرضي فيه كل القيم تنكسر مباشرة للأخلاقية وقد صارت قداسة مطلقة، «الجنة»، أعني المكان الذي فيه سنملك، في

الاحتمال : أصل، مركز ، أوقمة ، وبالجمل : مبدأ لوحدة صورية . وحينئذ لن تصل إلى الله الحق ، أعني الله الذي هو ضروري لحياتنا ، الله الذي نحيه ، وندعوه ، والذي يغنيننا ويمزينا ، والذي نتصل به كما نتصل بشخص » (« مشكلة الله » ص ٨١). ولهذا فإن البراهين التقليدية المعروفة في كتب اللاهوت ليست لها سوى فائدة محدودة ، شكلية خالصة ونظرية محضة ، وهي في ذاتها ليست قوية في الاقتناع ، وليس لها أي تأثير على الضمير . « فمن من المعاصرين يحق له أن يقول ، بعد فحص نزيه لضميره ، انه يؤمن بالله نتيجة لتلك البراهين ؟ ... إنه لا يتقبلها بحرارة إلا أولئك الذين ليسوا في حاجة إليها ، لأنهم وصلوا إلى النتيجة قبل ذلك وبطريق آخر » (« مشكلة الله » ص ٨٧). إن البرهان الوحيد المقنع هو ذلك الذي يمدد المؤمن الذي يتأمل باخلاص في مقتضيات وجوده المعتاد ، فيقتنع حقا بوجود الله بوصفه الموجود الوحيد الذي يعطي معنى لكل أفعاله وتصرفاته ، وبدونه تكون حياته وتصرفاته خاوية من كل معنى .

مؤلفاته

- Science et philosophie, série d'articles in *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 7, 1899, pp. 375- 425, 503- 562, 706- 731; vol. 8, 1900, pp. 37- 72.
- Dogme et critique, 1906.
- Une philosophie nouvelle: Henri Bergson. Paris, 1912.
- L'Exigence idéaliste et le fait de l'évolution. Paris, 1927.
- Les Origines humaines et l'évolution de l'intelligence. Paris, 1928.
- Le Problème de Dieu. Paris, 1929.
- La Pensée intuitive, 2 vols. Paris 1929- 1930.
- Introduction à l'étude du problème religieux. Paris 1944
- Essai d'une philosophie première, 2 vols. Paris, 1956, 1958.
- La Pensée Mathématique pure. Paris, 1960.

مراجع عنه

- S. Gagnebin: *La philosophie de L'intuition: Essais sur les idées d'Edouard Le Roy*. Paris 1912.

مراجع

- J. Paumen: Le Spiritualisme existentiel de René Le Senne. Paris, 1949.
- J. Pirlot: Destinée et valeur. La philosophie de René Le Senne. Namur, 1953.

لوغوس

Logos (gr. Λογος, L. Verbum)

وهو « الكلمة » الإلهية . لكن معانيها اختلفت :

(١) فاللوغوس عند هرقلطس ، وهو أول من قال به ، هو القانون الكلي للكون . يقول هرقلطس : « كل القوانين الانسانية تغذى من قانون إلهي واحد : لأن هذا يسود كل من يريد ويكفي للكل وسيطر على الكل » . (الشفرة رقم ١١٤ في نشرة ديلز Diels) وبهذا الرأي أخذ الرواقيون فقالوا إن العقل أو اللوغوس هو المبدأ الفعال في العالم ، وهو الذي يشيع فيه الحياة ، وهو الذي ينظم ويرشد المنصر السليبي في العالم وهو المادة . ويحكي ديوجانس اللاطوسي مذهبهم هذا هكذا : « يقول الرواقيون إن اللوغوس هو المبدأ الفعال في الهوى ، إنه الله ، وهو سرمدى ، وهو الفعال لكل شيء من خلال المادة » (ديوجانس اللاطوسي ، فصل ٧ : ١٣٤) . ومن ناحية أخرى يجعلونه هو المصير (الكتاب نفسه ٧ : ١٤٩) .

(٢) ثم جاء فيلون اليهودي فقال عن اللوغوس إنه أول القوى الصادرة عن الله وأنه عمل « الصور » والنموذج الأول لكل الأشياء (راجع كتابه opific. mund ٢٤ - ٢٥ في مجموع مؤلفاته Opera نشرت Mangley في مجلدين ، لندن سنة ١٧٤٢) . وهو القوة الباطنة التي تحيي الأشياء وتربط بينها : « إنه رباط الكون ، الحافظ على كل أجزائه وبدونه تنحل » (راجع ١٨ ، I. de fuga) . وهو يتدخل في تكوين العالم ، لكنه ليس خالفاً . وهو الوسيط بين الله والناس ، وهو الذي يرشد بني الانسان ويمكنهم من الارتقاء إلى رؤية الله ، لكن دوره هو دائماً دور الوسيط . ويقيه بأنه « إلهي » θεός ويميزه من الله بأداة التعريف التي تضاف إلى الله ο θεός ، لكنها لا تضاف إلى اللوغوس . (راجع « مسائل في سفر التكوين » ٢ : ٦٢ ، وقد أورد هذا القول يوسابيوس في : « التمهيد

وقت واحد ونهائياً ، الحق الكامل ، والسرور الخالص ، والفضيلة الثامة والحب اللامتناهي » (الكتاب نفسه ص ٦٩٩ - ٧٠٠) .

ولوسن يناضل ضد الوضعية التجريبية في كل الميادين . ويقول إن العلم والأخلاق لن يكونا ممكنين إن لم يكن الوجود مقدوداً بفكرة أولى محتوي - على هيئة جرثومة - على كل التبعينات التي يمكن الوجود اتخاذها ، وهذه الفكرة هي الواجب . « فإذا كنا من خلال التنوع التجريبي للواجب يمكن أن نتبين كليته ، فذلك لأن الواجب هو الشرط الأول لكل إمكان ، إذ لا يمكن تبرير شيء - إلا به ، وهو لا يمكن أن يتحقق إلا بالأفعال التي يأمر بها » (« الواجب » ص ٣٢٥ . باريس ، سنة ١٩٣٠) .

وعن المسؤولية يقول لوسن : « ينبغي ألا نتحمل مسؤولية مفرطة ، ولا مسؤولية أقل مما نستطيع ، بل لا بد أن نختار ، وفقاً لاستعدادنا ، الالتزامات التي سنلتزم بها . وبعضها هي من الأهمية بحيث ينبغي ألا ننأى عنها ، وبعضها الآخر فيها من الملامة مع خلقنا وموقفنا بحيث ينبغي أن نطلبها بنوع من الانتخاب وكأننا لحاقاً عليها . ومن الواحدة إلى الأخرى تمتد مجال قيمة المسؤولية بالنسبة إلى كل إنسان معلوم . وأخلاقيته تقوم في عدم رفضها ، وفي عدم تجاوزها . وبالجملة ، فإن المسؤولية هي الحركة التي بها ينفذ الأنا في الموضوعية الطبيعية والاجتماعية ، ابتغاء إصلاحها ، وفقاً لقدرته الأخلاقية وبحسب اتجاهات فعله . وفي هذه الحركة تتحدد المسؤولية بحسب طبيعة الأشياء وتعين المثل الأعلى الذي عنده تتوقف . » (« بحث في الأخلاق العامة » ص ٥٨٥)

مؤلفاته

- Introduction à la philosophie. Paris, 1925.
- Le Devoir. Paris, 1930.
- Le Mensonge et le Caractère. Paris, 1930.
- Obstacle et valeur. Paris, 1934.
- Traité de morale générale Paris, 1942.
- Traité de Caractérologie. Paris, 1949.
- La Destinée personnelle. Paris, 1951.
- La Découverte de Dieu. Paris, 1955.

للا انجيل ٧ : ١٣).

٣) ومن بين أسفار العهد القديم من « الكتاب المقدس » سفر يدعى « سفر الحكمة لسليمان » ويصف فيه صاحبه « الحكمة » بأنها بالقرب من الله أو عند الله تشاركه عرشه الإلهي وأنها صادرة عن مجده ، وأنها تساعد الله في عملية الخلق ، وتسري في كل الأشياء وتحقق وحدة العالم . ويمكن أن تتصل بمن من البشر مستعدون لتلقيها ، لتقدس أرواحهم وتؤمن لها الخلود عند الله : وهذه الحكمة تسمى في عدة مواضع باسم « اللوغوس » (والسفر مكتوب باليونانية ، بخلاف سائر أسفار العهد القديم إذ هي بالعبرية) ، هذا « اللوغوس » (الكلمة) الذي فيه جعل إله اسرائيل ، رب الرحمة ، كل الأشياء (اصحاح ٩ ، العبارة ٢٧١) . ويهتبط شعب اسرائيل ويسمى كل النفوس التي تتلقاه .

٤) والانجيل الرابع المنسوب إلى يوحنا يُستهل بالحديث عن « الكلمة » : « في البدء كان الكلمة ، والكلمة كان عند الله ، والله هو الكلمة ، به كل شيء كان وبغيره لم يكن شيء مما كان » ، وكذلك ذكره يوحنا في خاتمة رسالته الأولى وفي « الرؤيا » Apocalypse المنسوبة إليه أيضاً (اصحاح ١٩ ، عبارة ١٣) . وهذا اللوغوس - أو الكلمة - هو الذي كان قبل خلق الكون ، كان عند الله ، وهو هو الله . وهذا اللوغوس - أو الكلمة - تجسد ، أي اتخذ جسداً ، وحلّ بين الناس ، فكشف لهم حقيقة النجاة (الخلاص) وبث فيهم الحياة الخالدة ، ممكناً لهم من أن يصيروا أبناء الله .

وهذا اللوغوس ، عند القديس يوحنا ، لا يماثل تماماً الحكمة في سفر الحكمة ولا اللوغوس عند فيلون والأفلاطونية المحدثة ، لأنه عند يوحنا هو الله نفسه ، وليس قوة تابعة لله كما هي الحال عند فيلون ، إنه عنده الكلمة الخالقة والصورة التي عليها يتجلى الله ، لكنه متميز من الأب . إنه ابن الله الذي تأتس ، أي صار انساناً ، وعاش ومات من أجل بني الانسان . وبالمجمل : إنه يسوع المسيح .

وفي اثر القديس يوحنا جاء الآباء المسيحيون : يوسستينوس ، وكليمانس السكندري ، وأوريجانوس السكندري ، فوجدوا في فكرة اللوغوس وسيلة لتفسير الاتفاق بين الفلسفة اليونانية وبين العقيدة المسيحية ، بأن ادعوا أن اللوغوس هو مصدر كلتيها والبنوع الوحيد لكل حقيقة .

وفي تصوّر آباء الكنيسة للوغوس ، أكدوا أمرين : (١) التساوي التام بين اللوغوس وبين ابن الله وبين الله الأب ؛ (٢) وثانياً مشاركة الجنس البشري في اللوغوس من حيث هو العقل . يقول يوسستينوس : « لقد تعلمنا أن المسيح هو أول مولود لله وأنه اللوغوس الذي فيه يشارك كل الجنس البشري » (Apologia Prima, 46)

وجاء الغنوصيون ففروا أن اللوغوس هو أدنى الايونات cons وأنه الذي يتولى تكوين العالم . فتصدى لهم القديس اريتاينوس St. Irénée وأكد المساواة في الماهية والمكانة بين الله وبين اللوغوس وبين الروح القدس (Odvhaeres., II, 13, 8)

لكن جاء بعد ذلك اوريجانوس في القرن الثالث فحاول التفريق في الدرجة بين الله الأب وبين اللوغوس ، وقرر أنه يمكن أن نعت اللوغوس بأنه وجود الموجودات ، وجوهر الجواهر ، وصورة الصور، لكننا لا نستطيع أن نعت الله الأب بمثل هذه النعوت ، لأنه يتجاوزها جميعاً (De Princ., VI, 64) . صحيح أن اللوغوس أزل مع أزلية الله الأب ، لكن ذلك ليس بنفس المعنى . إن الله الأب هو الحياة و « الابن » يستمد الحياة من « الأب » (In Joann., II 1-2)

بيد أن الكنيسة في مجامعها (نيقية سنة ٣٢٥ ، وأفسوس سنة ٤٣١) رفضت تفسير اوريجانوس هذا ، واعتبرته هرطقة ، وبقيت على الرأي الأول وهو القول بالتساوي بين الله وبين الابن الذي هو الكلمة (اللوغوس) .

ومنذ ذلك التاريخ صار « اللوغوس » معنى دينياً ، أكثر منه فلسفياً نجده خصوصاً عند الصوفية ، وبخاصة عند ابن عربي بين الصوفية المسلمين .

لم يعد له مكان عند الفلاسفة المحدثين ، اللهم إلا على سبيل التعبير الديني عن بعض الاتجاهات ، كما نجد ذلك عند فشته Fichte في كتابه « المدخل إلى الحياة السعيدة » (سنة ١٨٠٦) حين استشهد بمطلع انجيل يوحنا للتدليل على الاتفاق بين مثاليته وبين المسيحية ، لكنه يرى في اللوغوس أنه هو « الأنا » (راجع مؤلفاته Werke , V, p. 475) .

مراجع

وأثناء الاضطرابات السياسية التي وقعت في إنجلترا ما بين عام ١٦٧٥ و ١٦٧٩ أقام لوك في مونبليه (جنوبي فرنسا) وباريس ، حيث تعرّف إلى جسندي وأرنو Arnauld. وسجن أشلي لمدة قصيرة في برج لندن ، ثم عادت إليه مكانته ، وعاد لوك إلى خدمته . لكن في يوليو سنة ١٦٨١ أعيد أشلي إلى السجن بتهمة الحياة العظمى ، ثم أفرج عنه ، وفر إلى هولنده في ديسمبر سنة ١٦٨٢ (وقد توفي بعد شهر في ٢٢ يناير سنة ١٦٨٣ في أمستردام) . فرأى لوك من الحكمة أن يرحل هو الآخر إلى هولنده لاحقاً بولي نعمته ، وأقام في أمستردام باسم مستعار هو Dr. Vanden Linden حيث توثقت صداقته بلاهوتين حريين هما لوكليز Le Clerc ولبوروش وفي سنة ١٦٨٧ انتقل إلى روتردام ، وانضم إلى أنصار وليم أورانج الانجليزي .

ثم عاد إلى إنجلترا سنة ١٦٨٨ ، وعرض عليه أن يكون سفيراً فلم يقبل وصار مندوباً للاستئناف . وأمضى سنواته الأخيرة في اوتس Oates (في إقليم Essex) في منزل سيرفرانس وليدي ماشم Masham - وهي ابنة كدورث Ralph Cudworth

وتوفي في ٢٨ أكتوبر سنة ١٧٠٤ .

فلسفته

١ - انكار الأفكار الفطرية

الأفكار الفطرية هي تلك التي يولد الانسان مزوداً بها ، في رأي من يقولون بها . وعن قال بها في العصر اليوناني الرواقيون وسموها *kououl énnouia* وقرروا أنها تولد في العقل الانساني منذ الولادة ويشارك كل الناس في الإقرار بها : وفي أوائل العصر الحديث قال بها ديكارت ، حين قرر أن الأفكار السرمدية الضرورية فطرية ، أي أنها تولد مع ميلادنا ولنا في حاجة إلى تحصيلها . لكنه يقرر مع ذلك أن هذه الأفكار ، قبل التجربة ، إنما توجد ضمناً وعلى هيئة امكان . ومن هنا يرى أن التجربة ضرورية لتحصيل هذه الأفكار . ومن بين هذه الأفكار الفطرية مبدأ الهوية (ما هو هو) ومبدأ عدم التناقض (لا يمكن الشيء الواحد أن يكون وألا يكون في آن واحد ومن جهة واحدة) ، والصغير الأخلاقي ، وفكرة الله . وكان الغرض من القول بفطرية بعض الأفكار الاساسية هو تأمين اليقين والثبات لحقائق الدين والأخلاق والعلم ، نظراً لأن معطيات الحس غير مأمونة

philosophie. Oldenburg, 1872, reprog. Aalen 1961.

- A. Aall: Der logos: Geschichte seiner Ertwicklung in der griechischen philosophie und christlichen literature, 2 vols. Leipzig 1896- 99; reprog. 1966.

- H. Leisegang, s.v. in Pauly- Wissowar, XIII, 1 (1926).

- H. Urs von Baethasar: Parole et mystère chez Origène. Paris, 1957.

- W. Kelber: Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes Stuttgart, 1958.

- A. Orbe: Hacia la primera teologia de la Procecion del verbo, 2 vols, Roma, 1958.

لوك

Jolm Locke

فيلسوف تجريبي انجليزي .

ولد في ٢٩ أغسطس سنة ١٦٣٢ في رنجتون -Wring ton (في إقليم سمرست Somerset) تعلم في مدرسة وستمنستر ، ثم في كلية كنيسة المسيح في اكسفورد ، حيث انتخب طالباً مدى الحياة ، لكن هذا اللقب سحب منه في سنة ١٦٨٤ بأمر من الملك . وبسبب كراهيته لعدم التسامح البيوريتاني عند اللاهوتيين في هذه الكلية ، لم ينخرط في سلك رجال الدين . وبدلاً من ذلك أخذ في دراسة الطب ومارس التجريب العلمي ، حتى عرف باسم « دكتور لوك » .

وفي سنة ١٦٦٧ أصبح طبيباً خاصاً لأسرة أنتوني أشلي كوبر Cooper الذي صار فيما بعد الايرل لشافسبري (١٦٢١ - ١٦٨٣) ووزيراً للعدل ولعب دوراً خطيراً في الأحداث السياسية العظيمة التي وقعت في إنجلترا ما بين سنة ١٦٦٠ وسنة ١٦٨٠ . وقد نجح لوك في اجراء عملية جراحية لانتوني أشلي كوبر هذا في سنة ١٦٦٨ الذي أصيب بدمل في الصدر ، ونتيجة لهذا النجاح صار ناصحاً أميناً لأشلي في الأمور السياسية والعلمية ، وانتخب عضواً في الجمعية الملكية . F. R.S. ووجهته هذه العضوية نحو الاهتمام بالفلسفة . وأسس لوك نادياً للمناقشات الفلسفية والدينية . وفي سنة ١٦٧٢ صار أشلي أول ايرل لشافسبري ووزيراً للعدل Lord Chancellor ، فعين لوك سكرتيراً لهيئة التجارة Board of Trade . وفي سنة ١٦٧٥ حصل على البكالوريوس في الطب ولم يكن قد حصل عليها بعد .

ومتغيرة وغير يقينية .

صحة الرياضيات والأخلاق وكذلك صحة وجودنا وصحة وجود الله . ومعنى هذا أن لوك كان يرى أن ديكارت كان على حق في اعتقاده أن بعض الأفكار يُعرف بالعيان العقلي المباشر أنها واضحة متميزة ، وبالتالي صحيحة ، وأن غلط ديكارت الوحيد هو في ظنه أن مثل هذه الأفكار فطرية ولا ترجع إلى التجربة .

وبعد أن قَدَّ لوك مذهب القائلين بالأفكار الفطرية في القسم الأول (الكتاب الأول) من كتابه « بحث يتعلق بالعقل الانساني » (١٦٩٠) ، أخذ في الكتاب الثاني منه (القسم الثاني) في عرض رأيه وهو أن التجربة هي مصدرا لدينا من أفكار . إن لدينا أفكاراً - والفكرة Idea أي شيء هو موضوع للتفكير حين نفكر - هذا أمر لا شك فيه . فمن أين تأتي أفكارنا ، مادامت ليست فطرية ؟ .

لنفرض ، هكذا يقول لوك ، أن العقل كان في البداية لوحة بيضاء Tabula rasa فمن أين يحصل إذن على أفكاره ؟ والجواب : من التجربة ، هكذا يقول لوك . والتجربة تشمل على مصدرين للأفكار ، هما : الاحساس ، والتأمل reflection . فنحن نتلقى الكثير ، إن لم تكن الغالبية ، من أفكارنا حين تتأثر حواسنا بموضوعات خارجية . ونتلقى أفكاراً أخرى بواسطة التأمل حينما ندرك عمليات عقولنا في الأفكار التي حصلناها من قبل . إن الإحساس يزودنا بالأفكار المتعلقة بالكيفيات ، مثل فكرة اللون الأصفر ، أو الحرارة ، الخ . والتأمل يزودنا بأفكار تتعلق بالتفكير والإرادة ، مباشرة ، وما أشبه ذلك . وهذان المصدران - الإحساس والتأمل - يعطينا كل ما لدينا من أفكار . فإن شك أحد في هذا ، فإ عليه إلا أن يفحص عن أفكاره وينظر هل هناك أفكار لم تأت منه إما من الاحساس وإما من التأمل . وغو الأطفال يعطينا المزيد من التأييد لهذه النظرية التجريبية الخاصة بمصدر المعرفة الانسانية : فكلما تلقى الطفل المزيد من الأفكار من الاحساس وتأمل فيها ، زادت معرفته بالتدريج .

وبعد أن فرغ لوك من بيان مصدر معرفتنا أخذ في البحث عن طبيعة ما لدينا من أفكار . إن أفكارنا كلها إما بسيطة وإما مركبة . والفكرة البسيطة هي غير المؤلفة من عدة أفكار ؛ إنها لا تحتوي إلا على مظهر واحد أحد ، مثال ذلك : رائحة وردة . أما الفكرة المركبة فهي المؤلفة من فكرتين أو أكثر بسيطة ، مثل فكرة : أصفر زكي الرائحة . والأفكار البسيطة لا يمكن أن يخلقها العقل ولا أن يدعّمها .

لكن جاء لوك وأنكر نظرية الأفكار الفطرية ، وقال إن عقل الطفل يولد صفحة بيضاء Tabula rasa لم ينقش عليها من قبل شيء . والدليل على ذلك أن الأطفال لا يعون مبادئ المنطق (الهوية وعدم التناقض) . والبدائيون يعيشون دون أن يصوغوا مبادئ المنطق . وشاهد آخر هو أن الناس يختلفون اختلافاً شديداً في تقرير ما هو خير وما هو شر ، ما هو صواب وما هو خطأ ، ولو كانت هناك أفكار فطرية لما وجد هذا الاختلاف في المبادئ الأساسية في المنطق والأخلاق والدين والعلم بين مختلف الشعوب . وهنا يذكر لوك أن هناك شعوباً ليست لديها أية فكرة عن الله وعن العقائد الدينية الأساسية بوجه عام . فلو كان الله قد أعطى أفكاراً فطرية لكان قد أعطى الناس فكرة عن ذاته ، لكنه لم يفعل ذلك .

ولا يستطيع المدافع عن الأفكار الفطرية أن يجيب قائلاً إن بعض الأفكار فطرية بمعنى أن في الناس استعداداً فطرياً لاكتسابها حالما يجربون ويتعلمون استخدام عقولهم . إذ بهذا المعنى كل فكرة هي فطرية ، ولا عمل للتمييز حينئذ بين أفكار فطرية عالية اليقين وبين أفكار غير فطرية أقل مرتبة في اليقين .

لكن الغريب هو أن لوك في هجومه على مذهب الأفكار الفطرية لا يذكر ديكارت ، مع أن ديكارت هو أعظم فلاسفة القرن السابع عشر ، بينما يذكر رجالاً أقل قيمة كانوا مثل ديكارت من القائلين بنظرية الأفكار الفطرية ، مثل هربرت أوف تشربري (١٥٨٣ - ١٦٤٨) و Herbert of Cherbury وقد ذكره لوك بالاسم . ويفسر البعض هذه الواقعة بكون أحياء بعض المتفلسفة البريطانيين لرأي الرواقية كان في تعارض مباشر مع تجريبية لوك ، لأنه إذا كانت كل معرفة تستمد من التجربة كما يرى لوك ، فإنه لا توجد معرفة فطرية في العقل يؤيد وجودها ما زعموه من إقرار كل الناس بها ، ولما كان هؤلاء المتفلسفة البريطانيين قد أحيوا من جديد مذهب الرواقية في هذا الموضوع ، فقد كان على لوك أن يهاجمهم دفاعاً عن مذهبه هو التجريبي . - ومن ناحية أخرى يمكن أن ننسب أن مذهب الأفكار الفطرية لم يكن في مذهب ديكارت جزءاً أساسياً في فلسفة ديكارت كما تصورهما لوك . ولوك يوافق ديكارت في قوله إن بعض الأفكار يعرف صدقها عن طريق العيان العقلي المباشر ، والبعض الآخر يمكن أن يستنبط منها . وعلى هذا الأساس رأى لوك أن من الممكن إثبات

ندرك الألوان والروائح الخ ، وهي أمور ليست « في » الموضوعات نفسها . وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول إن أفكارنا عن الكيفيات الأولية تشابه خواص الموضوعات الموجودة خارجاً عنا ، بينما أفكارنا عن الكيفيات الثانوية ليست كذلك . إن الكيفيات الأولية للأشياء موجودة فعلاً فيها ، بينما الكيفيات الثانوية - كما ندركها الاحساسات - لا توجد إلا فمين يشاهدها . فلو لم يوجد مشاهدون ، لما وجد إلا الكيفيات الأولية وقواها . ولهذا فإن عالم التجربة الغني الحافل بالألوان والذوق والصفحة والرائحة ما هو إلا الطريقة التي تتأثر بها نحن من جانب الأشياء ، لا الطريقة التي عليها الأشياء موجودة بالفعل .

وهذا التمييز بين كيفيات أولية وكيفيات ثانوية دعا لوك إلى الزعم بأن بعض أفكارنا تعطينا معلومات صحيحة عن الواقع ، بينما لاتعطينا أفكار أخرى معلومات صحيحة عنه .

ويبحث لوك في معنى الجوهر substance ، فيقول إننا اعتدنا أن ننظر إلى الجوهر على أنه موضوع substratum تحمل فيه الأفكار . فإذا تساؤلنا : وما هو هذا الموضوع ، لم نستطع أن نحير جواباً . مثلاً : إذا تساؤلنا : اللون والوزن يتسبان إلى ماذا ؟ وكان الجواب : إلى الأجزاء الممتدة الصلبة - فعلياً أن نتساءل : وإلى أي شيء تنتسب هذه الأجزاء الممتدة الصلبة ؟ وهنا لا نحير جواباً ، وسيكون مثلنا مثل ذلك الفيلسوف الهندي الذي زعم أن العالم يحمله فيل كبير . فلما سئل : ومن يحمل الفيل ؟ أجاب تحمله سلحفاة . فلما سئل : ومن يحمل السلحفاة ؟ سلم بمجزه عن الجواب وقال : لا أدري . ومثل هذا هو ما ينبغي أن نقوله عن طبيعة الجوهر substance : إنه شيء لا نعلمه ، لكننا نفترض أنه الحامل للكيفيات التي ندركها أو نتأثر بها .

وكل مجموعة مجتمعة معاً دائماً من الكيفيات نحن نفترض أنها تنتسب إلى جوهر معين ، نسميه : فرس ، ذهب ، إنسان ، شجرة ، الخ . إننا لا نملك فكرة واضحة عن الجوهر ، سواء بالنسبة إلى الأشياء المادية والأشياء الروحية . لكننا مع ذلك لا نعتقد أن الكيفيات الفزيائية أو العقلية التي ندركها في التجربة معاً يمكن أن توجد دون أن تنتسب إلى شيء ما . وهكذا ، فإنه على الرغم من أنه ليست لدينا أفكار محددة عن الجواهر ، فاننا نفترض مع ذلك أنه لا بد من وجود أجسام وأرواح تحمل الكيفيات التي تنشئ أفكارنا . لكن عجزنا من الحصول على أفكار واضحة عن الجواهر تمنعنا دائماً

لكن العقل يقدر على تكرار الأفكار البسيطة أو مقارنتها بعضها ببعض أو تأليفها بعضها مع بعض . ولا يستطيع العقل أن يخترع أفكاراً بسيطة لم يعرفها في التجربة . والأفكار البسيطة هي الأحجار التي بها تبنى كل أفكارنا المركبة ، وبها تُفسر .

وكثير من الأفكار البسيطة يحملها حس واحد ، مثل أفكار : الألوان ، الأصوات ، الأذواق ، الروائح والملموسات . ويزعم لوك أن فكرة الصلابة فكرة بسيطة نتلقاها بواسطة حس اللمس . وفكرة الصلابة ليست فكرة المكان الذي تشغله الأجسام ، ولا هي التجربة الذاتية للخشونة التي نحس بها حين نشعر بالأشياء . وإنما الصلابة solidity شبيهة بفكرة الكتلة mass في فزياء نيوتن ، وهي التي تصنع الأجسام . وإذا شك إنسان في هذه الفكرة فما عليه إلا أن يضع بين يديه شيئاً مادياً ، وليكن كرة ، وليحاول بعد ذلك أن يضم يديه . فهذه التجربة تعطي الإنسان معرفة تامة وملائمة بالصلابة .

وبعض أفكارنا ينقلها حسان أو أكثر . ويدخل في هذا النوع أفكار : المكان أو الامتداد ، الشكل ، السكون ، الحركة - إذ نحن نتلقى هذه الأفكار بواسطة البصر واللمس . وهناك أفكار أخرى تأتي من التأمل reflection . وثم أفكار ثالثة هي نتيجة التأمل والإحساس كليهما . ويدخل في هذا النوع الأخير أفكار : اللذة والألم ، فكرة القوة وهي تتكون لدينا من التأمل في تجربتنا عن قدرتنا على تحريك أجزاء من أبداننا بحسب إرادتنا .

أما كيفيات الأشياء فيقسمها لوك إلى قسمين : كيفيات أولية ، وكيفيات ثانوية . فالكيفيات الأولية هي التي لا تنفصل عن الأجسام مهما تكن الحالة التي توجد فيها هذه الأجسام . وهذه المجموعة تشمل الصلابة ، الامتداد ، الشكل ، التحرك ، والعدد . أما الكيفيات الثانوية « فليست قائمة في الموضوعات نفسها ، بل هي القوى التي تنتج مختلف الاحساسات فينا بواسطة كيفياتها الأولية » ، مثال ذلك : قوة الشيء ، من خلال حركة أجزائه الصلبة الممتدة ، على إحداث الأصوات والأذواق والروائح . فينا حين نتأثر بها .

وهكذا نجد أن لوك يقرر أن الموضوعات (الأشياء) لها كيفيات أولية ، وهي العناصر الأساسية في فزياء نيوتن ، ولها أيضاً كيفيات ثانوية هي قوى الكيفيات الأولية التي نجعلها

الماهية الواقعية لشيء ما لأن معرفتنا التي نحصلها بالتجريد تتناول فقط الكيفيات التي نجرّبها، وليس أبداً الملل النهائية التي تفسّر حدوث (وجود) هذه الخواص. ومن هنا نظل معرفتنا دائماً قاصرة لأننا لن نستطيع أبداً أن نعرف الأسباب التي من أجلها تملك الأشياء الخواص التي لها.

وفي الكتاب (الباب) الرابع والأخير من «بحث...» يتناول لوك المعرفة بوجه عام ومداها، وإلى أي درجة من اليقين يمكن أن تصل. إن معرفتنا تتناول الأفكار فقط، لأن هذه هي الأمور التي يعرفها العقل مباشرة. وما يكون المعرفة في نظر لوك هو إدراك الاتفاق أو عدم الاتفاق بين فكرتين. والأفكار تتفق أو تختلف على أربعة أنحاء:

- ١- إذ يمكن أن تكون هي هي، أو متباينة؛
- ٢- ويمكن أن تكون مرتبطة فيما بينها على نحو معين؛
- ٣- ويمكن أن تتفق في الوجود معاً في نفس الموضوع أو الجوهر؛

٤- ويمكن أن تتفق أو تختلف من حيث كونها ذات وجود واقعي خارج العقل.

وكل معارفنا تندرج تحت واحد من هذه الأبواب الأربعة، فنحن نعرف: إما أن بعض الأفكار واحدة أو مختلفة؛ وإما أنها ذات علاقة بعضها ببعض؛ وإما أنها توجد معاً دائماً؛ وإما أنها توجد فعلاً خارج عقولنا.

وإحدى وسائل المعرفة العيان intuition أعني الإدراك المباشر للاتفاق أو الاختلاف بين فكرتين. فالعقل «يرى» أن الأسود ليس هو الأبيض، وأن المثلث ليس هو الدائرة. وهذا النوع من المعرفة هو أوضح وأيقن أنواع المعرفة التي يقدر على بلوغها الضعف الإنساني. وكل معرفة يقينية تتوقف على العيان مصدراً وضماناً.

لكننا نحصل على المعرفة أيضاً بواسطة البرهان demonstratio. والمعرفة بالبرهان ليست رؤية مباشرة لكون فكرتين تتفقان أو تختلفان، وإنما بالبرهان نرى بطريق غير مباشر، وذلك بربط فكرتين بأفكار أخرى حتى نستطيع أن نربط كلتا الفكرتين بالأخرى. وهذه العملية هي سلسلة من العيانات، ولهذا فإن كل خطوة في البرهان يقينية. لكن لما كانت هذه الخطوات تحدث على التوالي في العقل - فإن الخطأ يمكن أن يقع إذا نسينا الخطوات السابقة، أو افترضنا أن

من تحصيل معرفة صحيحة عن الطبيعة الحقيقية للأشياء.

وبالجملة فإن أفكارنا تكون صحيحة إذا كان أساسها في الطبيعة وكانت تتفق مع الطابع الحقيقي للأشياء. وبهذا المعنى فإن كل الأفكار البسيطة صحيحة، لأنها ناتج أشياء وأحداث حقيقية. لكن ليست كل الأفكار الحقيقية هي بالضرورة امتثالات مكافئة لما يوجد بالفعل. وأفكار الكيفيات الأولية حقيقية ومكافئة معاً. أما أفكار الكيفيات الثانوية فحقيقية، ولكنها لا تمثل ما هو خارج عنا إلا جزئياً: إنها تمثل قوى موجودة، لكنها لا تمثل صفات مناظرة لتلك التي ندرّكها. وأفكارنا عن الجواهر غير مكافئة وقاصرة جداً، لأننا لا نستطيع أن نتأكد أبداً أننا واعون بكل الكيفيات المجتمعة معاً في جوهر واحد، ولسنا متأكدين لماذا هي متجمعة هكذا. ومن هنا فإن بعض أفكارنا تخبرنا ما هو موجود فعلاً خارجاً عنا، بينما هناك أفكار أخرى، ناتجة عما هو خارج عنا، أو عن تأملنا في أفكارنا، وهي لا تمثل تمثيلاً مكافئاً لموضوعات «حقيقية» real.

وفي الكتاب (الباب) الرابع من «بحث متعلق بالعقل الإنساني» يتناول لوك موضوعات تتعلق بطبيعة الألفاظ واللغة، ومن هنا اهتم به الباحثون في اللسانيات في العصر الحاضر. ومن أهم ما تفرضه له لوك في هذا البحث معنى الحدود الكلية أو الكليات مثل «إنسان»، «مثلث»، الخ. يقول لوك إن كل الأشياء الموجودة هي جزئية، لكننا بتجريد أفكارنا عن الأشياء، وبفصلها عن القسمات الدقيقة والتفاصيل الجزئية فإننا نكون أفكاراً عامة. وبهذا الطريق نصل إلى تكوين الأفكار المجردة العامة التي نستخدمها في البرهنة العقلية.

ومن بين الحدود الكلية التي يقول لوك إنها اكتسبت بعض المعنى من عملية التجريد هذه - اللفظ: «جوهر» substance. وحين حلل معناه ميز بين ما سماه «الماهية الاسمية» nominal essence وبين «الماهية الواقعية» real essence. أما الماهية الاسمية فهي الفكرة العامة المجردة للجوهر وقد تكونت بتجريد المجموعة الأساسية من السمات (الصفات) التي توجد دائماً معاً. وفي مقابل ذلك نجد أن الماهية الواقعية هي طبيعة الموضوع التي تفسّر كونه يملك الصفات التي يملكها. إن الماهية الاسمية تصف الخواص التي للجوهر، بينما الماهية الواقعية تفسّر لماذا هو يملك هذه الخواص. ويؤكد لوك أننا لن نستطيع أبداً معرفة

والخلاصة أننا لن نقدر أبداً على تحصيل معرفة كافية صحيحة بالأجسام أو بالأرواح ، لأن معلوماتنا عن وجودها وطبيعتها محدودة جداً . لكن ليس في هذا ما يدعونا إلى أن نصبح شكاكاً أو نكون يائسين .

فكره السياسي

يتجلى فكر لوك السياسي في « الرسائل عن الحكومة » اللتين نشرهما في سنة ١٦٩٠ ، وإن كان قد كتبها إبان ما يسمى بأزمة الاستبعاد في ١٦٧٩ - ١٦٨١ ، أي الفترة التي حاول فيها - دون جدوى - شيفتسيري أن يستبد دوق يورك من ولاية عرش إنجلترا لأنه كان كاثوليكيًا . وأهم هاتين الرسائلتين : الرسالة الثانية ، وإن كانت غير محكمة التحرير لأنها ناقصة ، ولا تربطها بالحوادث المعاصرة لها ، ولأن لوك لم يفلح في إعادة تحريرها حين أراد نشرها في سنة ١٦٨٩ بعد كتابته لها قبل ذلك بعشر سنوات .

ويبدو أن لوك قد كتبها إبان أزمة استبعاد دوق يورك عن وراثة العرش ، من أجل تبرير إمكان التغييرات الدستورية التي طالب بها حاميه شيفتسيري . وكان هدفه هو الحد من سلطان الملك المطلق . ومن أجل هذا افترض أن الأصل في المجتمع السياسي هو وجود علاقة مباشرة بين كل فرد وبين الله ، دون أي وسيط سياسي . فافترض حالة للطبيعة تنظمها قوانين مستمدة من الله ، وفي حالة الطبيعة هذه يكون الناس متساوين وأحراراً أمام الرب ونحاهم بعضهم لبعض . وسلطان القانون ضروري لهذه الحرية ، إذ بدون مثل هذا القانون الطبيعي لصارت « حرية » الإنسان فوضى . ومن هذه الحالة الطبيعية استنتج لوك « قانوناً عقلياً » law of reason ، به يصل الناس إلى الاتفاق الاجتماعي وقبول هذا الاتفاق ، وقوانين عملية ضرورية لضمان الحرية الفردية . وفي البداية ، أعني في حالة الطبيعة ، كانت السلطة التنفيذية للقانون الطبيعي قائمة في كل فرد ، وبعد ذلك - إما فجأة أو تدريجياً - اتفق الناس على العيش في مجتمع مشترك تنظمه السلطة التنفيذية المشتركة القائمة على تنفيذ القانون الطبيعي . وهذه السلطة المشتركة تنقسم إلى ثلاث سلطات : التشريعية والتنفيذية ، والاتحادية federative

ولتحقيق الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني (السياسي) ، صاغ لوك نظرية مهمة في الملكية ، أدت بدورها إلى نظريته في العمل . وقد بدأ لوك من المصادرة

خطوة حدثت من قبل دون أن تكون قد حدثت فعلاً من قبل . والعيان والبرهان هما المصدران الوحيدان للمعرفة الباقية .

ومع ذلك يوجد مصدر ثالث للمعرفة له درجة من اليقين تؤكد حقائق متعلقة بتجارب جزئية . وهذا النوع من المعرفة يذهب إلى أبعد من مجرد الاحتمال ، لكنه لا يصل إلى اليقين الصحيح . وهذه المعرفة تسمى « المعرفة الحسية » ، وهي ما نجده عند حدوث تجارب معينة من أن بعض الموضوعات الخارجية توجد فعلاً وتحدث أو تسبب هذه التجارب . ولا يحق لنا أن نقول إن كل تجاربنا خيالية أو هي جزء من الأحلام . فالمعرفة الحسية تعطينا درجة من التأكيد بأن شيئاً واقعياً يحدث خارج عقولنا .

وفي وسعنا الآن بعد هذه التحذيرات لضروب المعرفة وأنواع مصادرها ودرجات يقينها أن نحدد المدى الذي تذهب إليه المعرفة الإنسانية وأن نقوم ماذا نعرف فعلاً عن العالم الواقعي . لما كنا لا نستطيع أن نعرف بالعيان أو البرهان كل العلاقات التي يمكن أن تقوم بين الأفكار بعضها وبعض ، فإن معرفتنا لا تمتد إلى ما تمتد إليه أفكارنا . وفي كل الأحوال تقريباً نستطيع أن نحدد يقين ما إذا كانت أفكارنا متفقة أو متباينة بعضها عن بعض . لكننا لا نستطيع أن نخبر هل أفكارنا مرتبطة بعضها ببعض إلا إذا استطعنا أن نكتشف أفكاراً بسيطة كافية . وفي ميدان مثل الرياضيات نحن نتوسع في معرفتنا كلما ازدادت معرفتنا بالعلاقات بين الأفكار عن طريق العيان أو البرهان . أما المجالات التي يلوح أننا قاصرون فيها عن اكتساب المعرفة فهي تلك التي تتناول وجود الأفكار معاً ووجودها الفعلي . فإدما لن نستطيع معرفة الماهية الحقيقية لجوهرها ، فإننا لن نعرف أبداً هل توجد فكرتان معاً بالضرورة . ونحن ندرك أن بعض الأفكار تجتمع مرات ومرات ، لكننا لا نستطيع أن نعرف السبب في اجتماعها هذا بعضها مع بعض . ولن نكتشف أبداً لماذا تحدث بعض الكيفيات الثانوية حين يوجد ترتيب معين لكيفيات أولية . وفيها يتصل بالوجود الواقعي يقرر لوك أننا متيقنون ، بالعيان ، بأننا موجودون ، وبالبرهان أن الله موجود . لكننا لا نعرف إلا حسياً أن أشياء غير ذواتنا وغير الله موجودة . وبقيننا في هذه الحالة محدود باللمحة التي فيها نحس هذه الأشياء في التجربة . فإذا مضت التجربة ، فلا يقين لدينا بأن الشيء الذي أحدث تجربتنا الحسية سيستمر في الوجود .

الانجليز في سنة ١٦٤٠ وما حولها، الذين استندوا إلى سوابق في القانون الانجليزي . كذلك لم يقل مثل الجرنون سديني Algemon Sidney إن الحق في الثورة يقوم على الحق الطبيعي في الحرية . وإنما طالب لوك بثورة معتدلة واعية ضابطة لنفسها ، من أجل استعادة التوازن في النظام السياسي .

وخلاصة رأي لوك في حق الثورة هو أن الحاكمين قد يستبدون بمن يلزم هؤلاء الحاكمون بخدمتهم ، سواء كان هؤلاء الحاكمون ملوكاً ، أو جماعات ، أو مفتشين يطالبون بالسلطة المطلقة . ففي مثل هذه الأحوال ، أي أحوال استبداد الحاكم بالمحكومين ، فإن من حق الشعب أن يثور على الحاكم إذا لم يكن هناك سبيل آخر للإصلاح غير الثورة . لكن حق الثورة هذا ينبغي ألا يمارس إلا في الظروف القصوى جداً ، أي حين تحقق كل الوسائل الأخرى تماماً . ويعتقد لوك أن الناس لن يلجأوا إلى استخدام حق الثورة بخفة ورعونة ، لأنهم يدركون ما تجره الثورات من سفك للدماء وخراب للممتلكات ، ولهذا سيتحملون العذاب ويصبرون طويلاً قبل أن يقدموا على القيام بالثورة .

والناس، ينقلهم إلى الحكومة الحق في وضع القوانين وتنفيذها وصنع الحرب والسلام ، لا يتنازلون عن الاهتداء بنور العقل في الحكم على ما هو خير أو شر ، ما هو عدل أو ظلم ، ما هو صواب أو خطأ . صحيح أنه بالنسبة إلى بعض القوانين والقرارات التنفيذية يجب أن يترك الفصل في أمرها إلى السلطين التشريعية والتنفيذية . لكن إذا تبين للناس أن سلسلة طويلة من الأفعال والقوانين والمراسيم تكشف عن اتجاه استبدادي ، وحكموا حينئذ بأن الحاكم قد وضع نفسه في حالة حرب معهم ، فإن من حقهم أن يخلعوا الحاكم المستبد عن عرشه . ومن ناحية أخرى لا يجوز للسلطين التشريعية والتنفيذية أن ترجع إلى الشعب إلا إذا حدث انتفاء للثقة بينهما .

وحل الحكومة ليس معناه حل المجتمع ، إذ الغرض من الثورة الاتيان بحكومة جديدة ، وليس العودة إلى حالة الطبيعة (القوضى) . وحل الحكومة يمكن أن يحدث في أحوال عديدة ، أبرزها : حين تحمل الإرادة الاستبدادية لشخص واحد أو أمير محل القانون ، وحين يحول الحاكم بين الهيئة التشريعية وبين أن تجتمع اجتماعاً قانونياً ؛ وحين يحدث تزيف في الانتخابات ، وحين تقوم حكومة اجنبية باخضاع الشعب ، وحين تهمل السلطة التنفيذية في القيام بمهامها أو

القائمة في القانون الطبيعي والقائلة بأن الإنسان يملك حياته ، واستتج من ذلك أن للإنسان حق امتلاك الأشياء الضرورية للمحافظة على حياته ، طالما كانت هذه الأشياء مملوكة له بطريقة شرعية (قانونية) أي مأخوذة من الثروة المشتركة بين الناس في الوقت الذي فيه كان الامتلاك الخاص لا يضّر أحداً آخر ولا يجرده مما يملك .

وهكذا كان للإنسان الحق في حياته ، وفي عمله . ومن ثم أيضاً صار له الحق فيما « مزج عمله به » ، أي فيما يملك .

وكلازمة لهذه صاغ لوك نظرية في القيمة، فقال إن قيمة السلع في أي مجتمع تعكس العمل الذي بذل في تحصيلها ، أي أنه رد القيمة إلى العمل المبذول في ايجاد السلعة .

وتم نوعان من العلاقات بين الناس : الأول هو العقد الاجتماعي الطبيعي ، الذي يتم بممارسة الاعتبارات العقلية للمحافظة على النفس ؛ والثاني يتحدد بحقوق التملك (الحقوق في الملكية) .

ووظيفة الحكومة وغايتها هما المحافظة على حياة المواطنين وعلى حريتهم وممتلكاتهم . ويلزم عن هذا أن الحقوق السياسية تستمد من الملكية ، ومن لا ملكية فهم فهم إما عبيد وإما مجردون من الحقوق السياسية .

وهكذا نجد لوك يؤكد المصالح المشتركة كما يؤكد الملكية الخاصة ، وهذه الأخيرة تتعلق خصوصاً في ذلك العصر بالأرض .

وإذن فحقوق الفرد السياسية نابعة عن ملكيته ؛ ويكونه ذا حقوق سياسية بصير ملتزماً اتجاه الحكومة التي تمثله . وفي مقابل ذلك لا يجوز للحكومة أن تمس ملكيته (بما في ذلك فرض الضرائب) بدون موافقته من خلال من يمثله في الحكومة . وينتج عن هذا مذهب لوك في مقاومة الحكومة أو الثورة عليها ، كما عرضه في الفصل الأخير من « الرسالة الثانية في الحكومة » ، وهو الفصل الذي عرّض لوك لسخط الحكومة قبل ثورة سنة ١٦٨٨ ، ولرضاها بعد ثورة سنة ١٦٨٨ . ولوك ، في نظريته في الثورة على الحكومة ، لا يتابع آراء أصحاب النظريات البروتستنت في المقاومة الذين ظهروا في القرن السادس عشر والذين أقاموا نظرياتهم على الدين أو جزاء الضمير . كذلك لم يذهب إلى ما ذهب إليه البرلمانيون

الفردية وقدراته وميوله ، وليس المناهج المفروضة أو التكرار والحفظ المفروضين بالعصا .

٢ - يرى لوك أن صحة البدن وتنمية الأخلاق السليمة هما في المقام الأول ، ويتلوها التحصيل العقلي .

٣ - كما يرى أن اللعب والنشاط الحيوي high spirits والمزاج اللاعب الطبيعي عند الأطفال يجب أن تتحكم في عملية التربية والتعليم كلها كان ذلك ممكناً . إذ التعليم الاجباري مرهق ؛ لكن حين يكون في التعليم لعب ، فيكون فيه بهجة وسرور !

وكان لوك يؤكد في التربية أهمية القدوة الحسنة ، والممارسة العملية بدلاً من اللجوء إلى التعليمات والنصائح والقواعد والعقاب . وتبدأ القدوة الحسنة مع الأبوين ، وعلى الأبوين تجنب العقاب الشديد والضرب ، وكذلك تجنب المكافآت المصطنعة . ويجب أن يكون الأطفال في صحة أبويهم أوقاتاً طويلة ، وأن يتولى هؤلاء الآباء دراسة استعدادات أطفالهم وأن يستثمروا ميول أولادهم للحرية واللعب ، حتى يجعلوا تعليمهم أقرب ما يكون إلى الترويح . وينبغي تشجيع حب الاستطلاع في الأطفال ، وتوجيه نشاطهم الحيوي إلى أمور مفيدة خلاقة . ويجب التحلي عن معاملتهم بشدة كلها كان ذلك ممكناً .

وكلما نما الطفل ، يجب أن ينمو الاستئناس بينه وبين أبويه ، بحيث يجد الوالد في ولده الناشئ مؤنساً له وصديقاً . وكان من رأي لوك أن الحنان والصداقة وسائل وغايات في آن معاً للتربية الحسنة .

أما التعليم فكان لوك يرى أنه ينبغي أن يبدأ بتعليم الطفل الكلام والقراءة للغته الخاصة وذلك عن طريق المثل والتمارين ، لا بواسطة علم النحو . وفي دراسة اللغات كان يرى تأجيل تعلم النحو إلى أن يتعلم الإنسان أن يتكلم اللغة جيداً . ومن رأيه وجوب تعلم لغة أجنبية حديثة في سن مبكرة وكان لا يميل كثيراً إلى اتفاق وقت طويل في تعلم اليونانية ، أو العبرية أو العربية أو الخطابة أو المنطق - وهي المواد التي كانت في برامج الدراسة في الجامعات في أيامه ؛ أما اللاتينية فكان يكرها - لا يمانع في تعليمها لابناء الطبقة الراقية . وبدلاً من ذلك كان يرى اتفاق وقت أطول في تعلم الجغرافيا والحساب والفلك والهندسة والتاريخ والأخلاق والقانون المدني . ومن الأمور اللافتة أنه حث على أن يتعلم كل إنسان مهنة يدوية

تتركها . ففي جميع هذه الأحوال تعود السيادة إلى المجتمع ، ويكون من حق الشعب أن يتولى عمل السلطة العليا والتشريع لنفسه ، أو أن يضع نظاماً جديداً ، أو أن يضع السيادة في أيدي جديدة تحت نفس النظام - حسبما يرى الشعب أنه الأحسن .

ولكن « السلطة التي أعطاها كل فرد للمجتمع لا يمكن أن تعود إلى الأفراد مرة أخرى ، طالما ظل المجتمع باقياً » (الرسالة الثانية ، ف- ١٩)

لكن المجتمع لا يستطيع أن يسير إلا وفقاً لحكم الأغلبية ، وعلى كل فرد أن يلتزم بحكم الأغلبية ، ذلك لأن الإجماع مستحيل . والشعب هو الذي يضع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية . ولهذا فإنه لا يتفق مع طبيعة المجتمع السياسي أن يكون الحاكم مطلقاً ومستبداً بالسلطة كلها وحده .

وأراء لوك هذه يمكن أن تتفق مع الحكم الملكي ، أو حكم القلة oligarchy ، أو الحكم الديمقراطي ، طالما كان مقراً أن السيادة هي في النهاية للشعب . لكنه كان يرى أن أفضل نظم الحكم هو الملكية الدستورية ، وفيها تكون السلطة التنفيذية والقضائية في يد الملك ، وتكون السلطة التشريعية في يد الهيئة البرلمانية المنتخبة من الشعب .

وكان لوك يرى أن السلطة العليا هي السلطة التشريعية ، لأنها هي التي تضع القوانين التي يجب على السلطة التنفيذية تنفيذها وفرضها بالقوة . وإذا انتهكت السلطة التنفيذية الأمانة التي وضعت في عنقها ، فلن يكون هناك التزام نحوها ويمكن عزلها . على أن الهيئة التشريعية هي الأخرى يمكن أن تنتهك الأمانة الموضوعة في عنقها ، لكن لوك كان يعتقد أن هذا نادراً ما يحدث ؛ وإذا حدث فمن حق الشعب أن يحل الهيئة التشريعية وأن يقيم غيرها محلها . ولهذا السبب فمن المرغوب فيه أن تنتخب الهيئة التشريعية لفترة محددة بعدها يتم انتخاب هيئة جديدة ، وهكذا بانتظام .

آراؤه في التربية

وللوك آراء في التربية أودعها في كتابه « أفكار في التربية » (سنة ١٦٩٣) . وثم ثلاث أفكار رئيسية تسيطر على آرائه في التربية هي :

١ - ينبغي أن تتحكم في تربية الطفل استعداداته

واحدة على الأقل .

هذا الخلاف بين الناس في الأديان والمذاهب قائماً .

آرائه في الدين .

ولهذا ينبغي أن تكون حرية العقيدة مكفولة لكل إنسان ، ولا يجزأ أبداً إلا الاصرار بالآخرين . لكنه مع ذلك رفض التسامح مع الملحدين بدعوى أن الوعود والمواثيق والأيمان لن تلزمهم ، كما رفض التسامح مع أية كنيسة يكون تكوينها من شأنه أن يجعل كل من يتسبون إليها يُسلمون بهذا أنفسهم إلى حماية وخدمة أمير (حاكم) آخر .

وكان لوك مسيحياً مخلصاً في إيمانه ، مع ذلك ، وقد حاول التقليل من نشوء الفرق الدينية بالدعوة إلى العودة إلى الكتاب المقدس والبعد عن المنازعات الدينية العنيفة التي كانت قائمة في عصره . وكان يعتقد أن « الكتاب المقدس » Bible موحى به . لكنه مع ذلك كان يرى أن الوحي ينبغي أن يمتحن بواسطة العقل .

مؤلفاته

- Essays on the Law of Nature.
- Epistola de Tolerantia, Gouda, 1689.
- An Essay Concerning Human Understanding. London, 1690.
- Two Treatises of Government. London, 1690.
- Some Thoughts Concerning Education. London, 1693.
- The Reasonableness of Christianity. London, 1695.
- A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians (etc.). London, 1705.
- Posthumous Works of Mr. John Locke, 6 vols. London, 1706.
- The Remains of John Locke, E. Curl ed. London, 1714.
- Works of John Locke, 3 vols. London, 1714; 10th ed., 10 vols. London, 1801.

مراجع

- H.R. Fox Bourne: Life of John Locke, 2 vols. London, 1876.
- R. I. Aaron: John Locke. Oxford, 1937, rev. 6d. Oxford, 1955.
- S.W. Adamson: The Educational Writings of John Locke. Cambridge, 1922.
- C. Bastide: John Locke, ses théories politiques et leur

كتب لوك كثيراً في أمور الدين ، وقيل وفاته كان مشغولاً بكتابة شروح مسببة على رسائل القديس بولس ، وهل تحرير مسودة رسالة رابعة عن « التسامح » ، وكان قبل ذلك قد كتب ونشر ثلاث رسائل عن التسامح . وفي سنة ١٦٩٥ نشر كتاباً بعنوان : « معقولة المسيحية » ، كما نشر دفاعين عن هذا الكتاب في عامي ١٦٩٥ و ١٦٩٧ .

رأى لوك أن التسامح هو العلاقة الرئيسية المميزة للكنيسة الصادقة ، لأن العقيدة الدينية هي في المقام الأول علاقة بين كل فرد من الناس وبين الله . والدين الصحيح ينظم حياة الناس وفقاً للفضيلة والتقوى ؛ والدين الخالي من المحبة والاحسان هو دين زائف . والذين يضطهدون الآخرين باسم المسيح يتنكرون لتعاليم المسيح ، ولا ينشدون إلا المظهر الخارجي ، لا السلام ولا القداسة . ومن ذا الذي يعتقد أنه في التعذيب والقتل يسعى المتعصب إلى نجاة روح ضحيته ؟ ثم إن الأيمان لا يمكن أن يُفرض بالقوة القاهرة ، كما لا يمكن إرغام العقل على اعتقاد شيء لا يمتدحه بنفسه . وكل المحاولات لفرض الأيمان بالقوة لن تؤدي إلا إلى نشر النفاق والاستخفاف بالله . إن الإقناع بالحسن هو الشيء الوحيد الذي يمكن أن يجرّك العقل .

وفصل لوك بين الكنيسة والدولة فصلاً حاداً ، لأن الكنيسة « جماعة من الناس التقوا بإرادتهم واتفاقهم من أجل العبادة العلنية لله على النحو الذي يرون فيه رضاء ، ومن أجل نجاة أرواحهم » . أما الدولة فلا شأن لها بهذا كله ، وكل شأنها هو الصالح العام ، والمحافظة على حياة المواطنين وحريةهم وممتلكاتهم ؛ وليست للدولة أية سلطة في أمور الروح . « وما هو قانوني في الدولة لا يمكن الكنيسة أن تجعله محرماً وممنوعاً » .

ومن المشكوك فيه - هكذا يقول لوك - أن يكون واحد أو جماعة من الناس هي وحدها التي تملك الحقيقة الخاصة بالطريق الصحيح المؤدي إلى النجاة . والناس المخلصون الامتثال يختلفون في أمور العقائد الدينية ؛ ولهذا فإن التسامح وحده هو الذي يمكن أن يحقق السلام بين الناس . والنصارى ، والمسلمون واليهود الوثنيون كلهم يؤمنون بسلامة أديانهم . ولهذا لا بد من التسامح الشامل ، مادام

تلك التي قام بها C. Bailey في ٣ أجزاء ، سنة ١٩٤٧ . وقد زودها بشرح ومقدمة جيدة ، وجهاز نقديّ شامل .

مراجع

- G. D. Hadzeits: Lucretius and his Influence, 1934.
- E. E. Sikes: Lucretius, 1936.

influence en Anglettre. Paris, 1906.

- Gilbert Ryle: Locke on the Human Understanding. Oxford, 1933.

لوكرتيوس

Titus Lucretius Carus

شاعر فيلسوف لاتيني من أتباع أبيقور .

ولد حوالي سنة ٩٩ ق. م. وتوفي سنة ٥٥ ق. م. وعلى الرغم من عدم وجود معلومات عن حياته لدى المؤرخين ، فإنه من الممكن أن نستنتج من شعره أنه كان رومانيا من أسرة كريمة ، ونشأ تنشئة حسنة ، وكان صديقاً للسياسي جايوس ميموس Gaius Memmius . وتنقل في أنحاء إيطاليا ، وزار صقلية . لكنه انصرف عن المنازعات السياسية في عصره ، وعاش في عزلة عن الشؤون العامة .

وانتاجه ينحصر في قصيدة طويلة بعنوان : « في طبيعة الأشياء » ، وتتألف من حوالي ٧٤٠٠ بيت من الشعر في البحر السداسي ، وتنقسم إلى ستة كتب (أو أقسام) . ويغلب على الظن أنه لم يتمها . وقد وجهها إلى C. Memmius Gemellus الذي كان هيريتوراً في سنة ٥٨ ق. م .

والهدف الرئيسي في هذه القصيدة هو تحرير الناس من الخرافات ، وتوعيدهم على قبول فكرة أن الموت فناء تام للإنسان ، وتخليصهم من فكرة تدخل الآلهة في شؤون الناس . والآلهة موجودون ، لكنهم مجرد كائنات أسوأ من الناس ، لكنهم يلقون الموت والفساد . والآلهة لا يحفلون أبداً بأمور الإنسان : والذرات هي وحدها السرمدية ، ولا يطرأ عليها فساد .

ولوكرتيوس إنما يعرض فيها مذهب أبيقور الذي ينعت به بأنه « والده » ، بل يقول عنه إنه « إله » ، ومذهبه هو الحكمة النامة . ويوجه إليه الخطاب قائلاً : « إني أتبعك أنت ، يانجم الجنس اليوناني اللامع ، وفي آثارك العميقة أغرس خطواتي ، لا من أجل المنافسة لك ، بل لرغبتني في أن أحاكيك » .

النشرة النقدية

النشرة النقدية المعتمدة لكتاب De rerum Natura هي

لول (رامون)

Ramon- Lull

مفكر مسيحي أسباني .

ولد في بلعادي ميورقة (بجزيرة ميورقة) إما في نهاية سنة ١٢٣٢ أو بداية سنة ١٢٣٣ . وكان الابن الوحيد لأسرة نبيلة . واشترك أبوه في غزو ميورقة الذي قام به دون خومه الأول Don Jaume I وحصل من ذلك على ممتلكات وتشريفات ، الأمر الذي جعله يستقر في هذه الجزيرة . وصار ابنه غلاماً Paje عند الملك دون خومه الأول ، وهو في الرابعة عشرة من عمره . كذلك عُيِّن ، وهو شاب صغير ، مريباً لابن الملك الذي صار منذ سنة ١٢٥٦ ولياً للعهد وحاكماً على ميورقة . ولما بلغ رامون لول العشرين منح لقب رئيس القصر وجنرالاً لدى وليّ العهد هذا . وفي سنة ١٢٥٧ تزوج من بلانكا نيكاني ، فأنتم زواجها ولدا وبنتا . على كل حال عاش رامون لول عيشة الترف والفخفة وانتهاج اللذات .

لكنه بعد أن بلغ الثلاثين حدث له « تحول » ديني حاسم ، بعد أن تجمل له يسوع المسيح مصلوياً خمس مرات ، مما دعاه إلى ترك حياة الترف والشهوات ، والانصراف إلى الزهد ، والصلوات . وانتهى به الأمر إلى العزم على إمضاء بقية حياته في تحمّل غير المسيحيين إلى المسيحية ، وخصوصاً المسلمين . وفي سبيل ذلك عزم على تأليف كتب يردّ فيها على الإسلام توطئة للتبشير بالمسيحية بين المسلمين . ثم باع جزءاً من ممتلكاته وقام بالحج إلى روما مادور وستياجودي كمبوستيلا (شنت يعقوب في كتب الجغرافيا العربية) .

وبعد عودته من الحج بدأ دراساته الفلسفية واللغوية واللاهوتية ، في المدة من سنة ١٢٦٥ إلى ١٢٧٤ .

ولما بلغ الأربعين من عمره اعتزل في جبل رندا (على

وأزمة مادية أيضاً وهو في جنوة .

سافر إلى تونس فأخفقت مهمته هناك إخفاقاً ذريعاً .
لقد تجادل مع الفقهاء المسلمين هناك ، ورفضوا أمره إلى السلطة ، فحكم وقضي عليه بالطرده من تونس . وأراد هو البقاء ، لكن أمام الموقف العدائي الذي وقفه منه الشعب التونسي ، قرر الرحيل ، فابحر إلى نابلي ، حيث قام ببعض التدريس . لكنه عاد إلى مشروعاته القديمة فعرضها من جديد على البابا شلستينو الخامس وبونيفاشيو الثامن ، فرداه خائباً كما فعل به أسلافهما من قبل . فتابته محنة روحية عنيفة أثمرت واحداً من أجمل مؤلفاته الأدبية ، وعنوانه « الضيق » ، Desconhort .

ودخل في الطريقة الثالثة لطريقة القديس فرنسكو ، ربما في سنة ١٢٩٥ .

وفي سنة ١٢٩٨ عاد رامون لول إلى باريس ، وخاص في النزاع القائم ضد ابن رشد والرشدية اللاتينية . ثم ترك التعليم والجدل ، ليفرغ لكتابة مؤلفه : « شجرة فلسفة الحب » ، وهو تنمّة لـ « شجرة العلم » ، فأنجزه في سنة ١٢٩٨ .

وابتداء من سنة ١٢٩٩ عاد إلى الأسفار ، فرحل إلى برشلونة ، وميورقة ، وقبرص ، وأرمينية ورودس ومالطة ، واستمرت هذه الأسفار حتى سنة ١٣٠٢ حين عاد إلى ميورقة ، وما لبث أن مضى إلى ليون (فرنسا) ليعاود مساعيه لدى البابا ، وذلك في سنة ١٣٠٥ .

وأقام في باريس للمرة الثالثة في سنة ١٣٠٦ حيث قام بالتدريس لمدة فصل دراسي ، ومن هناك عاد إلى ميورقة ، ومن هذه أبهر إلى أفريقية ، ونزل في بجاية (الجزائر) ، مبشراً بالمسيحية مما أفضى به إلى السجن . وفي السجن شرع في كتابة مؤلفه : « مناظرة ريموندو مع Hamar (عمر ؟ عمار ؟) المسلم » Disputatio Raimundi Cum Hamar Saraceno وبعد ستة أشهر من السجن طرد من بجاية ، وأبحر منها متوجهاً إلى جنوة ، لكن سفينة غرقت بالقرب من بيزا Pisa ، فأقام في بيزا عامين في أثنائها تفرغ لإعداد حملة صليبية إلى بيت المقدس . وكتب مؤلفاً بعنوان : « كتاب فتح الأرض المقدسة » في سنة ١٣٠٩ . وفي هذه السنة قام برحلته الرابعة والأخيرة إلى باريس حيث قام فيها بالتدريس من سنة ١٣٠٩ إلى سنة ١٣١١ . وفي هذه الفترة كان جداله العنيف ضد ابن

مسافة ٣٠ كم من بلمادي ميورقة) ، وانصرف إلى حياة التأمل . ومن هناك رحل إلى دير يُدعى Monastério de la Real ، وفيه كتب ، من بين كتبه الأخرى ، « كتاب التأمل في الله » Libre de Contemplacão en Deu

ودعاه ولي العهد للحضور إلى مدينة مونبيلييه (جنوبي فرنسا) ، وهناك ألف كتابه : « فن البرهان » - Art demonstrativa . وحصل من ولي العهد Don Jaime هذا ، على قرار بتأسيس كلية ميرامار Colegio de Miramar في ميورقة ، ليقم فيها ثلاثة عشر راهباً فرنسيسكانياً ليتعلموا اللغة العربية ابتغاء التمكن من السفر إلى البلاد الإسلامية والقيام بالتبشير بالمسيحية بين المسلمين . وصدق على تأسيسها في سنة ١٢٧٦ البابا يوحنا الحادي والعشرون (بيدرو هسانو - Pedro Hispano) ومنحت الحبوس ريعاً سنوياً مقداره خمسمائة فلورين ذهباً . وفي سنة ١٢٧٧ سافر إلى روما ، ليحصل من البابا على تأسيس كليات أخرى عديدة لتكوين المبشرين ، على غرار كلية ميرامار . ثم قام فيما بين سنة ١٢٧٧ وسنة ١٢٨٢ برحلات طويلة جعلته ، على حد تعبيره ، يعرف العلوم من العالم آنذاك تقريباً ، من البرتغال حتى بلاد التار ، ومن بولنדה حتى بلاد الحبشة .

وفي سنة ١٢٨٢ عاد إلى برينيان (على الحدود بين فرنسا وأسبانيا) لزيارة حاميه الذي صار ملكاً ، باسم دون خُومه الثاني . وفي سنة ١٢٨٥ عاد إلى روما ، حيث عرض مشروعاته على البابا هونوريوس الرابع .

وسافر إلى باريس لأول مرة في سنة ١٢٨٦ ، حيث حصل على لقب magister . وقام بالتدريس في مدرسة برتودي سان دني Berthaud de Saint Denys ويقول لول إن مهمته في فرنسا كانت أن يلتصم من ملك فرنسا ومن جامعة باريس أن ينشئوا هناك (في فرنسا وباريس بخاصة) أديرة تتعلم فيها لغات غير المسيحيين . لكنه يبدو أن الدومنيكان في باريس لم يعيروا مشروعاته أي اهتمام ، شأنهم شأن الفرنسيسكان في مونبيلييه .

وكان عليه هو أن يقوم بترجمة كتابه : « فن ابتكار الحقيقة » Art inventiva de veritat إلى اللغة العربية ، ومن المحتمل أن يكون ذلك قد تم إبان إقامته في جنوة سنة ١٢٨٩ . كما كان عليه أيضاً أن يقوم ، على نفقته الخاصة ، بالابحار إلى شمالي أفريقية ، بعد أن مرّ بأزمة روحية شديدة

والمحدث على السواء، ولا يكاد يتأثر بأرسطو.

ومن هنا فإن لول لا يرى عملاً لوجود مشكلة الصلة بين العقل والايمان. لإيضاح موقفه نقول إنه يرى أن الله هو الموضوع الأسى، ولهذا هو يملك الخير الأسى والعظمة العليا. ومادام الله هو الموضوع الأسى، فإن العقل في مرتبة أدنى من مرتبة الله، ولهذا لا يستطيع العقل أن يحيط بالله احاطة «كاملة». لكن الله يريد للإنسان أن يعرفه، ولهذا فإنه جعل الإيمان يمكن الطبيعة الانسانية من الطفو على المعرفة «كما يطفو الزيت على الماء»؛ وذلك بأن يلقي الإيمان الضوء على العقل، فيؤمن ويعرف الله. وهذا الإيمان، الناشئ عن الاشراف، أسى من الإيمان المستمد من البرهان العقلي، لأنه يكتسب بدون مجهود، وما يكتسب بدون مجهود أسى مما يكتسب بمجهود. ثم إن الإيمان المستبر بالاشراق الإلهي أبى، لأنه مستمد من المصدر الأصفى: أعني الله.

إن الإيمان هو الأداة للسمو بالعقل. وهذه الأداة كانت الوسيط الذي وضعه الله بينه وبين العقل الانساني، حتى «يستريح الانسان بنفسه في موضوعه الأول»، أي الله.

لول يبدأ من الله، من أجل تفسير الانسان والعالم، وينتهي إلى الله أيضاً. وإله لول هو إله المسيحيين مؤلاً على مذهب الأفلاطونية المحدث. إن الله هو الوجود الحقيقي الوحيد، وما عداه فإما يستمد وجوده منه. لكن لول لا يقول بفكرة الصدور أو الفيض الموجودة عند أفلوطين وعنه (كما يظهر في كتاب «أولوجيا») أخذه الفارابي وابن سينا وبعض الفلاسفة المسلمين. بل يقول بالمشاركة Participa-cion: أعني أن المخلوق يشارك، على نحو ما، في وجود الخالق. لكن فكرة المشاركة تصطدم بعقيدتين على الأقل، هما: مادية جزء كبير من المخلوقات، ثم التعدد. وللتغلب على هاتين الصعوبتين اللتين تؤدي أولاهما إلى انتهاك الروحية الإلهية، وتؤدي ثانيتهما إلى انتهاك وحدانية الله، كان لا بد من القول بالصور Ideas، التي هي بمثابة معقولات أولى في العقل (النوس) الإلهي. وهذه الصور قد اتخذت في الإسلام السني شكل «أسماء الله الحسنى». والأسماء الحسنى هي «حضرات» الله (جمع: حضرة) أي أوصاف، لا تدل على كثرة وتعدد، لأنها محكومة بوحداية الله، ويتحول بعضها إلى بعض: فهي بالنسبة إلى الله واحدة، وبالنسبة إلى المخلوقات تستخدم لكي تنال المخلوقات ما يهبها الله. ويأخذ لول عن المتكلمين المسلمين هذا الرأي، ويقول إن مخلوقات الله هي

رشد، ولقي نجاحاً لدى بعض الاساتذة في باريس، وأوصى الملك فيليب الجميل بكتبه. فدفعه هذا النجاح إلى الذهاب إلى مجمع فينا، وقدم له التماساً فيه عشرة اقتراحات، أقر المجمع بعضها، وبما أقره منها: إنشاء كليات (مدارس) للغات الشرقية في باريس، وروما، وطليلة؛ ادمج كل الطرق الدينية العسكرية في طريقة واحدة؛ تخصيص عشر دخل الكنيسة لغزو الأراضي المقدسة (فلسطين)؛ منع أنصار ابن رشد من التدريس؛ التبشير الإلزامي بين اليهود والمسلمين المقيمين في الممالك المسيحية، وبخاصة في أيام السبت (بالنسبة إلى اليهود) والجمعة (بالنسبة إلى المسلمين). ونتيجة لذلك أنشئت كراسي أو كليات لتدريس اللغة العربية، والكلدانية (السرانية) والعبرية في كل من: بولونيا (إيطاليا)، واكسفورد، وباريس، وروما، وشلمنقة (إسبانيا).

وقام بأخر رحلة تبشيرية له في أفريقيا في سنة ١٣١٤، فأقام في تونس قرابة عامين، واعطى ومبشراً ومجادلاً، وكان الملك دون خومه الثاني قد حمّله رسائل توصية موجهة إلى حاكم تونس.

أما عن موته فترجم القول الدينية أنه توفي شهيداً في ٢٩ يونيو سنة ١٣١٥، وكانت وفاته إما أثناء رحلة عودته إلى ميورقة، أو بعد وصوله إلى ميورقة، وأن السبب في موته هو أنه رجم بالحجارة في بجاية. لكن التحقيق التاريخي يدعو إلى تأخير تاريخ وفاته إلى بداية سنة ١٣١٦؛ استناداً إلى رسالتين بتاريخ ٢٩ أغسطس ١٣١٥ كتبها إليه الملك دون خومه الثاني، وإلى كون لول قد ألف كتابين وهو في تونس في ديسمبر سنة ١٣١٥.

آراؤه

لم يكن لول مفكراً ذا نزعة عقلية، بل كان أقرب إلى الإيمان الخالص والصوف. ولهذا كان يرى أن السبب في كفر «الكفار» (ويقصد بهم كل من ليسوا مسيحيين) ليس افتقارهم إلى العقل، بل افتقارهم إلى النور الذي يلقيه الإيمان على العقل كيما يستنير، ونحن في حاجة إلى الإيمان ليس فقط من أجل النجاة في الآخرة، بل وأيضاً من أجل التعقل والفهم. وهكذا نجده يسير في الطريق الذي بدأه القديس أنسلم وكان شعاره: أومن لأتعقل. وهو لهذا أيضاً يسير في التقاليد الأوغسطينية المتأثرة بالأفلاطونية - القديمة

وتوالي المراتب الثلاث هو التوالد الحقيقي الذي يقوم في الفرد الهولاني والصوري .

وفوق العالم الذي تحت فلك القمر يوجد العالم السماوي ، ويتألف جوهرياً من الجوهر الخامس ويتميز بأنه لا يوجد فيه تضاد بين مبادئه ، ولا كون ولا فساد . وهذا العالم السماوي يحويه صورته التي هي نفسه المحركة له حركة دورية ، وهذه الحركة الدورية هي علة كل الحركات الحادثة في العالم الذي تحت فلك القمر وما فيه من أفراد .

وفي العالم السماوي يظهر النور . لكن ليس النور صفة ذاتية لهذا العالم السماوي ، بل مشاركة في النور الأزلي ، إن الله نور وينبع لساير الأنوار : أنوار السموات ، وأنوار سماء السعداء ، والأنوار التي تلقى الكواكب على العالم الذي تحت فلك القمر . والنور جوهر مضيء ، ويفعله في سائر الجواهر يبدد الظلمات . ومن وجود النور يمكن استخلاص الصفات العامة التي تحمل على كل الموجودات : خير ، عظيم ، باقي ، قوي ، فعال ، الخ .

أما في اللاهوت فإن الفكرة الأساسية التي يقوم عليها اللاهوت عنده هي فكرة « الصفات » Dignidades . « والصفات » هي عنده المبادئ العامة الكلية ، لكنها بالنسبة إلى الله هي التي تؤلف حقيقته الجوهرية . وهذه « الصفات » هي : الخير ، العظمة ، السرمدية ، القدرة ، العلم ، الإرادة ، الفضيلة ، الحقيقة ، المجد ، تميز الأقاليم ، الاتفاق في الجوهر الشخصي Consubat ancialidad personal المبدأ ، الوسط ، النهاية ، المساواة ، « والصفات » أسباب لأحوال حقيقية في الوجود . فمثلاً : الخير هو علة كل ما هو خير يتم بفعل الإحسان ، القدرة هي علة كون الإنسان (أو غيره) قادراً . فلنشرح بإيجاز بعض هذه الصفات .

١ - الخير : الله خير بجوهره . والخير الإلهي هو العلة الوحيدة التي بها يحدث الله ما هو خير بالضرورة . ولأنه خير ، فهو مصدر كل خير في الوجود .

٢ - العظمة : الله عظيم ، وعظمته لا تنتهي . وعظمته هي السبب الذي من أجله كان خيره عظيماً وسرمديته عظيمة . وإذا كان الله لم يخلق المخلوق عظيماً ، ولم يخلقه لا متناهياً ، فالسبب في ذلك هو أن المخلوق عاجز عن قبول العظمة اللاهوتية .

٣ - السرمدية : الله هو سرمدية ، وهذا معنى قولنا إن

بمثابة أوعية تنال حظها متفاوت من التشابه بالله وفقاً لشكل وعائها .

ووفقاً لدرجة التشابه بين المخلوق وخالقه يترتب عالم المخلوقات ، إلى درجات : أدناها هو التشابه العنصري ، الموجود في العناصر الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب) ؛ وفوقه التشابه النباتي الموجود في النباتات ؛ وفوقه التشابه الحيواني الموجود في الحيوان المزود بالحس فقط ، وفوقه التشابه الحيواني التخيلي ، الموجود في الحيوان وهو الحس والخيال ؛ وفوقه - وهي المرتبة العليا والخامسة ، التشابه الانساني المزود بالعقل . ولهذا فإن في الموجودات في العالم خمس مراتب : عنصرية ، نباتية ، حساسة ، تخيلية ، عقلية . ووفقاً لهذه المراتب تكون درجة المعرفة . فالحيوان الحساس فقط ، الحساس المتخيل لا يعرف إلا بالحس وحده أو بالحس والمخيلة . أما الإنسان فيعرف بالعقل . وعلى الرغم من أن معرفة العقل هي بالتشابه جزئية ، فإن في وسعه أن يعقل أن الله هو الطبيعة الوحيدة واللاهوتية ، وله كل الكمالات اللامتناهية .

والمخلوقات ، بدون الله ستكون مظلمة ، وخالية من المعنى ، وأعداداً . والمخلوقات رموز ، والحكيم هو الذي يستطيع فك هذه الرموز .

والله بوصفه الموجود الخالق الوحيد أحدث ، بفضل إشعاعه ، الماهيات الأربع الأولى الكونية : النارية ، الهوائية ، المائية ، الترابية ، وهذه تكون الهوى ، ويسمى الفوضى (أو العياء) Chaos . وكل واحد من العناصر الأربعة مؤلف من هوى وصورة . والهوى انفعال محض ، والصورة فعل ، وهو يتحرك فيها . ولا بد أن يوجد مقارن لهوى الفوضى ، هو الصورة الكلية (الكونية) ويتحرك في هذه الهوى . وعن هذه الفوضى المحركة بالصورة الكلية تنشأ كل الموجودات خلال ثلاث درجات : الأولى تتألف من وجود مركب من الماهيات الأربع المذكورة ، وفيها توجد المبادئ المولدة للكميات الطبيعية الخاصة بالموجودات الطبيعية : الكليات (الأجناس ، الأنواع ، الفصول النوعية ، الخواص ، والأعراض العامة) ، والصورة الكلية والهوى الأولى . والمرتبة الثانية تنشأ عن تحويل كل المرتبة الأولى إلى قوة محض ، يحدث فيها فعل الصورة الموجودات الأولى لكل نوع من الأنواع ، بما في ذلك جسم الإنسان . والمرتبة الثالثة تقوم في توالي تولدات كل نوع من الأنواع .

الله سرمدي eterno . والله يعرف ذاته أنه سرمدي .

٤ - القدرة : الله قادر على كل شيء . وقدرته هي وجوده ، لأنه بدون وجوده لن تتحقق قدرته اللامتناهية بالفعل .

٥ - العلم Sabiduria : والله هو العلم . وعلمه ليس شيئاً آخر غير السبب الذي من أجله هو يعرف ذاته أنه عالم . وعلمه لا يتناهى . وفي العلم الإلهي تتلاقى سائر الصفات : فمما يعلمه يكون ، على نحو لا متناه ، خيراً ، وعظيماً ، وسرمدياً ، الخ .

٦ - الإرادة : والله هو إرادته ذاتاً ، وإرادته ليست متميزة عما يعلمه . والله يفعل بحسب ما يعلم .

٧ - الفضيلة : والله فضيلة ذاته . وهو يعلم ويريد الفضيلة اللانهائية ، وتجتمع في هذا سائر الصفات .

٨ - الحقيقة : والله حقيقة ذاته ، وهذه الحقيقة حقيقة محضة . إن الله يعلم ذاته ، ويحب ذاته ، وبهذا يعلم الحقيقة المحضة .

٩ - المجد : الله ماحد ، وهو مجد ذاته . وينفس الفعل الذي به يعقل ذاته ويحب ذاته فإنه يعلم ذاته أنه المجد مجداً لا نهائياً .

ويتساءل لول : ما دام الله هو الخير ، فلماذا لم يخلق كل الخير الذي يستطيع خلقه ؟ ويجيب قائلاً : إنه لا يمكن أن ننكر على الله قدرته على خلق خير أكثر وأفضل مما خلق . لكن إذا كان لم يخلق إلا هذا القدر من الخير ، فذلك لأن مشيئته أرادت ذلك .

الفن الكبير

لكن لول اشتهر خصوصاً بما يسمى « الفن الكبير » Ars magna ، الذي عرضه أولاً في « موجز منطق الغزالي » ، وفي كتاب « التأمل في الله » ، وفي كتاب « فن مختصر في العثور

على الحقيقة » ؛ ونمّا ثانياً وأكمله وطبقه في كتاب : « الفن البرهاني » ، و « الفن الابتكاري » و « اللوحة العامة » . وطبقه ثالثاً في كل العلوم ، وذلك في كتابه « شجرة العلم » . ثم جمع خلاصته في كتاب « المنطق الجديد » ، ثم خصوصاً في « الفن العام النهائي » .

في كتاب « فن المختصر في العثور على الحقيقة » (ويعرف عادة بعنوانه اللاتيني : « الفن الكبير والأكبر » Ars Magna et maior) عرض لول ثلاثة « فنون » مستقلة بعضها عن بعض هي :

١ - « فن » للعثور على الحقيقة ، من نوع منطقي منهجي ، هو من شأن « الفيلسوف » الذي هو باحث عن الحقيقة ، وعن علم كلي .

٢ - « فن » للنجاة في الآخرة ، هدفه معرفة الله وتأمله حتى حدود العلم الإلهي السابق أو القدر . وهذا الفن خاص بالصوفي .

٣ - « فن » لتحويل غير المسيحيين إلى المسيحية ، وهو من شأن الرسول المبشر المجادل ، والذي مهمته هي الجدل الدفاعي والتبشيري . وهذا الفن هو الأهم في نظر لول .

ويقوم هذا « الفن » بعامة في استخدام أشكال هندسية ، عدتها عند لول أربعة هي : القطاع المستقيم ، المثلث ، المخمس ، الدائرة . وهذه الأشكال تتكون من مجموعات من الحروف الأبجدية ، ولكل حرف منها دلالة رمزية . ففي مسألة القضاء والقدر مثلاً يستخدم لول شكل الدائرة ، لأنها ترمز إلى الكون بحسب نظرية بطليموس الفلكية . والأرض في مركز الدائرة ، والجزء الأعلى هو السطح الأرضي المائي ، والجزء السفلي هو السطح تحت الأرض المائي . ويستعمل لول عشرين حرفاً من الأبجدية اللاتينية ، وكل واحد منها رمز خاص ، ليتنقل بها عن طريق التمثيل (قياس النظر) من المعرفة الطبيعية إلى معنى القضاء والقدر ، وذلك كما يظهر من الشكل التالي .

الحدود الأولية	الصفات	الحدود النهائية	المفولات
A = الله الرب	F = القدرة	M = قوى النفس	P = الامكان
B = معنى A	G = العلم	N = السطح الأرضي المائي	Q = عدم الامكان
C = القضاء والقدر	H = الإرادة	O = السطح تحت الأرضي المائي	R = الوضع الأعلى
D = معنى C	I = المعدل		S = الوضع الأسفل
E = الصلاة	K = الرحمة		T = الحركة
	L = الكمال		X = النفل

ويكفي هذا نموذجاً «لفن» لول هذا . وقد رأى فيه البعض إرهافاً بالمنطق الرياضي المعاصر ! وقد كان هذا «الفن» هدفاً لسخرية الكثيرين من الفلاسفة والمفكرين ، ومنهم ديكرات ، وقالوا إنه عبث صياني. والوحيد الذي أشاد به هو ليبنتس .

مؤلفاته

نظراً لكثرة عددها ، نحيل إلى الثب الذي وضعه ميغيل كروت هرنندت ملحقاً لكتابه :

El Pensamiento de Ramon LLull. Foondacion Juan March, E ditorial Castalia, Madrid, 1976.

مراجع

- Miguel Cruz Hernandez : El Pensamiento de Ramon LLull . Madrid, 1976.
- M. André: LeBienheureuxRaymondLulle. Paris, 1900
- A. Gottron : R. Lulls Kreuzzugsideen. Berlin, 1912
- A. Clausen: Lullus Muhammedaners Apostol. Copenhagen, 1955
- K. Haebler: R. Lullus und seine Schule. Leipzig, 1921
- E. W. Platyeck: R. Lullus . Sein Leben, seine Werke und die Grundlagen seines Denkens, 2 Vols. Düsseldorf, 1964.
- J. Stöhr: Die Theologie des seligen R. Lullnach seiner spätschriften . Freiburg — in — Breisgau, 1956.

ليبرت

Arthur Liebert

فيلسوف ألماني من أتباع الكنتية الجديدة .

ولد في برلين سنة ١٨٧٨ باسم ArthurLevi تعلم في جامعة برلين ، ومنها حصل على الدكتوراه في سنة ١٩٠٨ . وقام بالتدريس في مدرسة التجارة العليا ببرلين ، ثم في جامعة برلين ؛ وصار أستاذاً مساعداً في سنة ١٩٢٥ . واضطر إلى ترك ألمانيا في سنة ١٩٣٣ حين جاءت النازية إلى الحكم . وعين أستاذاً للفلسفة في جامعة بلجراد (يوغسلافيا) ، حيث أنشأ

ويقول لول في شرحه لهذا الشكل : « كما أن M تعقل N ، فإنها تعقل أيضاً P . ومعنى هذا أن X في T متحرك من R إلى S ومن N إلى O . وكما أن N تعقل O وتنسى N ، فإن R تحل في S و S تحل في R . وهكذا يتعكس كل الشكل في M ؛ و Q يتحول إلى P و P يتحول إلى Q . ولهذا فإن M يعقل أن X و T يتحرك من O إلى N . وهكذا ، بينما M على هذا النحو قد عكست وقابلت الشكل وحولت حروفاً إلى حروف أخرى ، فإن M في نفس الوقت تتذكر وتعقل نفسها بوصفها متحولة ومقلوبة ، دون أن تحول الأرض ، ولا N ولا O أو تتغير في الواقع . ونفس الطريقة ، من حيث أن N تتذكر وتعقل بهذه الكيفية ، فإن B تبرهن على A ، و D تبرهن على C ولهذا فإن M تعقل أنه كما أنها تأخذ طبيعة للتعقل والتذكر ، فإنها تتذكر من N نحو مركز الشكل ، وتتخذ طبيعة أخرى تنتقل حين نتذكر من مركز الأرض إلى O ، وكذلك تتخذ ضرباً خاصاً من التعقل حين تبرهن B على A ، مع L و K و I و H و G و F وتتخذ طبيعة أخرى خاصة ، من أجل أن تعقل ما تعرفه C عن D ، مبرهنًا بواسطة G . ومن هنا تنتج أنه إذا عقلت M نفسها ، على النحو الذي عرضناه ، فإنها في نفس الوقت تعقل وتفهم أنه ما دامت M تتغير وتنتقل من تعقل إلى تعقل آخر ، فعل هذا النحو نفسه فإن C ليست لها قدرة على الانتقال من A إلى L و K و I و H و G و F ، إن تغير S و R و Q و P لا يغير N و O و T و X . »

ولو ترجمنا هذه اللغة الرمزية إلى اللغة العادية لكانت كما يلي : العقل الانساني يتعقل العالم المحسوس وإمكان التغير . وهذا يدل على أن الثقل ، بواسطة الحركة ، يمكن أن ينقل ما في مستوى ما إلى مستوى آخر . ولما كان العالم المحسوس المدرك المعتاد يفهم ما كان قبل ذلك غير مشاهد ، وينسى المشاهد السابق ، ناقلاً ما كان في مكان إلى مكان آخر . وهكذا يتحول الفهم إلى عقل ، وما كان من قبل غير ممكن صار ممكناً ، والعكس بالعكس . ولهذا فإن العقل يمكن أن يفهم أن الثقل في الحركة يتحرك من غير المشاهد إلى المشاهد . وفي هذا قد قام العقل بمعمليتين : فهم التغير الحادث ، ومعرفة ما جرى فيه هو من تغير . ومع ذلك فإن العالم المحسوس ، والمشاهد وغير المشاهد لا تتغير . ولو طبقنا هذا على العلم الإلهي السابق ، وجدنا أن العقل الانساني يفهم المعنى العقلي لتصور الله ، وهذا يبرهن على الله ، والمعنى العقلي لتصور القضاء والقدر يبرهن على العلم الإلهي السابق .

مؤلفاته

- Das Problem der Geltung. Berlin, 1906
- Der Geltungswert der Metaphysik. Berlin, 1915
- Wie ist Kritische Philosophie überhaupt möglich? Leipzig, 1919.
- Die geistige Krise der Gegenwart. Berlin, 1923.
- Grundlegung der Dialektik. Berlin, 1929.
- Von der Pflicht der Philosophie in unserer Zeit, Zürich, 1946.

ليبتس

Gottfried Wilhelm Leibniz

فيلسوف وعالم رياضي ألماني عظيم .

ولد في أول يولييه سنة ١٦٤٦ في مدينة ليبتسك Leipzig وتوفي في ١٤ نوفمبر سنة ١٧١٦ في مدينة هانوفر Hanover.

كان أبوه من رجال القانون ، وكان يلقي محاضرات في جامعة ليبتسك في علم الأخلاق . ويقتني مكتبة حافلة أفاد منها ابنه أكثر مما أفاد من دراسته في المدارس التي تعلّم فيها . وفي سن صغيرة أنقن ليبتس اللاتينية واليونانية ، وراح يقرأ مؤلفات أفلاطون وأرسطوطاليس في نصوصها اليونانية ، وأشعار فرجيل في نصّها اللاتيني . وسيكون شعاره هو : أن ينشد في أقاويل النفوس العظيمة : الوضوح ، وفي الأشياء : الاستعمال . ثم درس الفلسفة واللاهوت الاسكلاتيين ، ووجد «الذهب مخفياً في التراب الاسكلاتي المتبرير» .

وفي سنة ١٦٦١ دخل جامعة ليبتسك ، حيث اختار دراسة الفلسفة ، وتلمذ على يعقوب توماسيوس Thomasius وبدأ قراءة مؤلفات المفكرين والعلماء المحدثين : مثل فرانسيس بيكون ، وديكارت ، وكبلر Kepler ، وجليليو ، وهوبز ، وجسّندي ، فوجد لديهم فلسفة وعلماً أفضل من فلسفة أرسطو وعلمه . ويقول في ذكرياته إنه كان يجادل نفسه وهو في نزّهاته الخلوية أي مذهب يتبع : مذهب أرسطو في الشكوك الجوهريّة واللعل الغائية ، أو مذهب هؤلاء القائلين بالآلية (الميكانيكية) والذي بدأ يسود الفكر في منتصف القرن السابع عشر .

وفي سنة ١٦٦٣ قدّم رسالة للحصول على

هناك مجلة بعنوان : الفلسفة : الصوت العالمي لفلسفة عصرنا . لكنها لم تصدر بانتظام ، وذلك في الفترة ما بين سنة ١٩٣٦ إلى ١٩٣٩ . ولما غزت ألمانيا دول البلقان ، لجأ إلى انجلترا ونظم هناك مع بعض اللاجئين الألمان اليهود « الرابطة الثقافية الألمانية الحرة » في بريطانيا . وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية عاد إلى جامعة برلين حيث استعاد كرسيّ الأستاذية ، لكنه ما لبث أن توفي بعد قليل في سنة ١٩٤٦ .

وقد اشترك مع باول منتسر Paul Menzer في اصدار مجلة « دراسات كتيبة Kantstudien الشهيرة ، وذلك في المدة من سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٣٣ .

وقد تأثر ليبرت بفلهلم دلتاي ، وفريدرش باولزنز وألويس ريل . وقد حاول هو أن يعثر على حركة دياكتيكية للمقولات الأخلاقية والميتافيزيقية في التاريخ . وكان في عزمه أن يؤلف كتاباً ضخماً بعنوان : « روح الديالكتيك وعالاه » ، لكنه لم يتمّ منه إلاّ المجلد الأول بعنوان : « أساس الديالكتيك » (برلين سنة ١٩٢٩) .

رأى ليبرت أن على الفلسفة ، كي تنميز من العلم ، أن تتخذ « القيمة » Geltung موضوعاً لها وألا تقتصر على البحث في « الوجود » Sein ، لأن الوجود ليس مجرد وضع ، بل هو قيمة أيضاً . وعلى عكس الكتتين الجدد في بادن ، رفض ليبرت أن يجعل « الواجب » Sollen أساساً للقيمة .

ودعا إلى ميتافيزيقا هي دياكتيكية ، وإلى أن تكون مقولاتها متضمنة أفكاراً فلسفية ومعاني اجتماعية وحضارية في نفس الوقت . يقول : « إن فكرة الديالكتيك هي في نفس الوقت الشرط القبلي والقوة الحاسمة في بناء الميتافيزيقا ، وهي الوسيلة المميّزة للنفوذ في طبيعة الميتافيزيقا ، ودراستها وفهمها » . ويجب أن يشتمل هذا الديالكتيك ، في داخل مجال حركته النقدية والديناميكية أربعة مقاصد : عقلية ، وأخلاقية ، وجمالية ، ودينية .

وحارب « فلسفة الحياة » على أساس أنها نسبية ، لا معقولة ، وتفتحي بالحرية الفلسفية . ودعا أهل الفلسفة إلى توجيه اهتمامهم إلى الميتافيزيقا والأخلاق ليسترشدوا ويستظهروا بها ضد قوى اللامعقول والانحلال الحضاري .

البكالوريوس موضوعها هو : « مبدأ الفردانية ».

وعقب ذلك ترك ليبتسك وانتقل إلى جامعة جينا Jena في سنة ١٦٦٣ ليدرس على يدي ارهرد فايجل Erhard Weigel الرياضيات. وأفكر آنذاك في أن يوجد للتفكير الفلسفي فناً تركيبياً art combinatoire مثل ذلك المستعمل في الرياضيات. وكانت ثمرة هذا التفكير رسالته التي قدمها في سنة ١٦٦٦ بعنوان de arte combinatoria التي تعد ارهاصاً بالنطق الرياضي.

وارتحل بعد ذلك إلى التدورف Altdorf (بالقرب من نورمبرج) حيث حصل على اجازة الدكتوراه في القانون سنة ١٦٦٧، لأنه لم يستطع الحصول عليها من جامعة جينا لأسباب غير معروفة لنا.

وفي ذلك الوقت انضم في نورمبرج إلى جمعية سرّية ثيوسوفية سحرية لها في الوقت نفسه مطامح سياسية ، وتدعى جمعية « الوردة - الصليب » Rosenkreuz (راجع ماقبلناه عنها في كتابنا : « امانويل كنت » ج١) : وبثأثير هذه الجمعية أولع بالكيمياء الصنوعية alchimie وبالكيمياء بوجه عام ، كما أولع بالتدبيرات السياسية.

وفي نورمبرج أيضاً تعرّف إلى البارون فون بوينبرج Boinburg وهو مستشار خاص سابق لناخب ماينتس وسياسي واسع التأثير ؛ وسرعان ما جمعت بينهما صداقة حميمة ، وهو الذي لقّن ليبتس أساليب السياسة وبث فيه روح الاهتمام بالأحداث السياسية الجارية ، فبدأ يكتب رسائل عن الأمن الداخلي والخارجي لألمانيا .

ولهذا عيّن مستشاراً في الديوان العالي لناخية ماينتس في سنة ١٦٧٠ وكان قد رفض منصباً تعليمياً في جامعة التدورف عُرض عليه في سنة ١٦٦٧ غداة حصوله على الدكتوراه في القانون .

وبوصفه مستشاراً في ديوان ناخية ماينتس كُلف القيام بمهمة لدى لويس الرابع عشر ملك فرنسا ، فسافر إلى باريس في ١٦٧٢ ، وأراد أن يقنع ملك فرنسا ، لويس الرابع عشر ، بالقيام بغزو مصر ، والقضاء على الدولة العثمانية (تركيا) ابتغاء حماية أوروبا من غزوات الأتراك - لكنه كان يرمي من وراء هذه المغامرة إلى شيء آخر ، هو صرف لويس الرابع عشر الطامع في غزو ألمانيا عن محاولة غزو ألمانيا .

وعرض ليبتس مشروعه هذا في مذكرة طويلة جداً ، حافلة بالوثائق . وفيها بيّن الأسباب الموجبة لغزو مصر وما هي الشروط التي ينبغي توافرها لنجاح هذه الحملة .

ورفض لويس الرابع عشر القيام بهذه المغامرة ، وعاد ليبتس إلى ألمانيا صفر اليدين من الناحية السياسية ، لكنه أفاد كثيراً من إقامته بباريس من الناحية العلمية . فقد تعرّف إلى أرنو ، كبير رهبان بوررويال ، وجرّت بينهما محادثات فلسفية ولاهوتية أفاد منها ليبتس كثيراً . وتعرّف إلى هويجنس Huyghens الفيزيائي الهولندي الكبير ، وأجرى أبحاثاً معه ، وقرأ مؤلفات هيكال . كما انه اتقن اللغة الفرنسية اتقاناً جعله يكتب الكثير من مؤلفاته - وأكثرها رواجاً بين الناس - باللغة الفرنسية . وقد استمرت إقامته في باريس ثلاث سنوات (١٦٧٢ - ١٦٧٥) .

وفي السنة التالية لعودته من باريس - أعني في سنة ١٧٧٦ - قام باكتشاف رياضي عظيم جعله من أعظم الرياضيين قاطبة ، وهو اكتشافه لحساب التفاضل وقد انطلق ليبتس من فكرة ميثافيزيقية هي فكرة الكميات اللامتناهية في الصغر. وكان نيوتن قد بدأ في سنة ١٦٦٥ في اكتشاف عامل لاكتشاف ليبتس هذا . ومن هنا قامت بمجالات طويلة حول من هو صاحب الفضل الأول في اكتشاف هذا العلم . والراجح هو أن كليهما قام باكتشافه مستقلاً تماماً عن الآخر ، ودون علم بما يفعله الآخر . (راجع في هذا : I. T. More : Isaac Newton , P. 565 et sq. New-York, 1934) ، وأية ذلك اختلاف طريقي كليهما في وضع مسائل هذا العلم . ولايضاح الفارق بين طريقتيهما نقول إن ادخال فكرة السرعات المختلفة قد احتاج إلى طريقة للتعامل مع نسب تغير الكميات المتغيرة . فإذا كانت السرعة مطردة (ثابتة) فلها تقاس في المكان (م) الموجود في الزمن (ز) ، وستظل الكمية ز/م هي هي مهما صغرت أو كبرت م ز . لكن إذا كانت السرعة متغيرة ، فإن القيمة في أية لحظة لا يمكن أن تستخلص إلا باتخاذ زمن يكون من الصغر بحيث لا تتغير السرعة بشكل عكسوس ، ويقاس المكان الموصوف في ز/ في زمن قصير . وحينها تقلّل م ز بدون حدّ فيصبحان لانهائيين فإن خارج القسمة يعطي السرعة في اللحظة - وقد دون هذا ليبتس هكذا $\frac{ds}{dt}$ (حيث ت هي التفاضل) وهو ما يسمّى المعامل التفاضلي لـ « م » بالنسبة إلى « ز » . أما نيوتن فإنه في طريقته المسماة بطريقة التقلبات fluxions فإنه دون

وكانت ترعاه حتى ذلك الحين الأميرة صوفيا في بلاط هانوفر . لكنها توفيت في سنة ١٧١٤ كذلك صار الأمير الناخب جورج ، أمير هانوفر ، ملكاً على انجلترا في سنة ١٧١٤ ، وسافر إلى لندن لتولي العرش مبتدئاً ملكية بيت هانوفر على انجلترا ، التي لا تزال مستمرة حتى اليوم . وأراد ليبنتس مرافقته لكن الوزير Bernstorff رفض الإذن له بذلك . وكانت ثالثة الأثافي أن بلاط هانوفر وبعض الأعيان أيدوا دعوى ادعائها كاهن بروستنتي زعم فيها أن ليبنتس « كافر » ! فنالت على ليبنتس المحن .

ومن ناحية أخرى كان داء النقرس قد استفحل في جسم ليبنتس ، حتى امتد إلى الكتفين ، وصار غير قادر على الحركة وهو جالس على كرسيه . وفي أزمة حادة ، توفي ليبنتس في الرابع عشر من شهر نوفمبر سنة ١٧١٦ (ألف وسبعمائة وست عشرة) ؛ ودفن دون احتفال كأنه واحد من عامة الناس ، هذا العالم الرياضي العظيم والفيلسوف الكبير وصاحب الفضل العميم في إيجاد الوحدة الروحية لألمانيا في العصر الحديث ! فما أشد سفالة الناس ، في كل زمان ومكان ! وحتى أكاديمية برلين التي أنشئت بفضل مساعيه لم تحفل بموته ، ولم تقيم تباينه ، وإنما فعلت ذلك الأكاديمية الفرنسية في باريس ، حيث ألقي كلمة تائية فيها سكرتيرها الدائم فوننتل Fontnelle ! فيا للعار على « علماء » أكاديمية برلين !!

لفلسفته

١ - فن التركيب :

الفكرة السائدة في تفكير ليبنتس هي : الانسجام الكلي في الكون . فالكون كله يؤلف انسجاماً ، وفيه وحدة وتعدد في آن معاً ، ولهذا سادت لدى ليبنتس فكرة التناسق والتفاضل . والطبيعة هي « ساعة الله » Horlogium Dei (مؤلفات ليبنتس الفلسفية - ج ١ ص ٢٥ ، نشرة Gerhardt) .

وفي رسالة عن « فن التركيب » de arte combinatoria نعى ليبنتس فكرة اقتراحها ريمون لول - Raimondo Lull وقال بها رياضيون محدثون ، وهي فكرة تحليل المعاني أو الحدود . فهو يريد أولاً أن يمتثل الحدود إلى العناصر المؤلفة منها . ويجري التحليل كما يلي : دع أي حدّ معلوم ينحلّ إلى أجزاءه الصورية ، أي : ضغ له تعريفاً . ثم حلّل هذه الأجزاء ، أو ضغ تعريفات لحدود التعريف الأول ، حتى

نفس الكمية هكذا S وهو تدوين ما لبث أن اطّرحه الرياضيون وأخذوا بتدوين ليبنتس الذي لا يزال مستعملاً حتى اليوم .

وتوفى البارون فون بونينبورج وكذلك توفي ناخب ماينتس وهو يوحنا فيليب ، وذلك في عام سنة ١٦٧٥ . ف شعر ليبنتس بأنه صار حراً تجاه ناخبيه ماينتس ، فقبل عرضاً جاءه من دوق براونشفيش في هانوفر بتولي منصب محافظ مكتبته في هانوفر . لكنه قبل أن يعود إلى ألمانيا ، ارتحل من باريس قاصداً انجلترا ، فوصل إلى لندن وتعرّف إلى عالم الهندسة كولنز Collins الذي كان صديقاً لنيوتن ؛ وعاد إلى ألمانيا ماراً بأستردام حيث التقى باسينوزا وجرت بينها مطارحات عديدة في الميتافيزيقا .

وكلفه دوق براونشفيش - لونبورج بكتابة تاريخ أسرة هذا الدوق . فتجول ليبنتس في أنحاء ألمانيا وإيطاليا للاطلاع على الوثائق والمحفوظات التي تتعلق بتاريخ هذه الأسرة . لكنه لم يبدأ في نشر هذه الوثائق إلا في سنة ١٧٠١ واستمر في نشرها حتى سنة ١٧١١ . وشرع في كتابة تاريخ الأسرة على أساس هذه الوثائق ، لكنه توفي في سنة ١٧١٦ قبل أن ينجز هذا العمل .

وفي سنة ١٧١١ سافر إلى روسيا ليعرض على قيصرها بطرس الكبير خطة لتنظيم روسيا مدنياً ومعنوياً . ولم ينشر ما كتبه ليبنتس عن تاريخ أسرة هانوفر إلا في عام ١٨٤٣ - ٤٥ .

وبعد ذلك سافر إلى فيينا تلبية لدعوة من امبراطور النمسا ، وفي بلاد هذا الامبراطور التقى بالأمير يوجين Eugen أمير ساكوبيا الذي كتب ليبنتس من أجله كتاب « المونادولوجيا » Monadologie .

وفي السنوات الخمس عشرة الأخيرة من عمره كرّس جهوده للفلسفة خصوصاً ، وفي هذه الفترة أيضاً ألف مؤلفاته الرئيسية في الفلسفة .

كذلك كان له دور في رفع دوقية هانوفر إلى ناخبية (أي أن يكون دوقها من بين من ينتخبون الامبراطور في ألمانيا) . وهو صاحب الفضل في إصدار فريدرش الأول ، ملك بروسيا ، قراراً بإنشاء أكاديمية العلوم في برلين .

وعمل بكل جهوده في سبيل الوحدة المعنوية لكل ألمانيا .

مركبات ، فهائنا بسائط . لأنه لو كانت المركبات مؤلفات من مركبات معها مضيئاً في التحليل ، لما أمكن تفسير أي مركب . فلا بد إذن من وجود عناصر أولية بسيطة منها تتألف المركبات. وهذه البسائط ليست مؤلفة من أجزاء ، بل هي جواهر فردة . وهذا ما أدركه الذريون اليونانيون القدماء : ديمقريطس ، وليوقس ، وأبيقور . وهذا هو الجانب الصحيح في مذهبهم .

لكنهم أخطأوا حين ظنوا أن هذه الذرات ممتدة ، لأن كل تمتد قابل بالضرورة للتقسيم . فالقول بذرّات ممتدة - أي مادية - متناقض في ذاته ، لأن الذرة لا تقبل القسمة ، ولكن أي امتداد يقبل القسمة .

ومن هنا انتهى لبيتس إلى القول بأن الذرات لا بد أن تكون لا مادية . لكن هل توجد ، وكيف توجد ، ذرات غير مادية ؟

وجد لبيتس الشاهد على هذا النوع من الذرات اللامادية في النفس الإنسانية فهي بسيطة وغير قابلة للقسمة وغير مادية . إن الأنا الذي يفكر ويشعر ويريد هو جواهر بسيط لا ينقسم ، وهو روحي .

وبعد أن قدّم لبيتس هذا الشاهد ، عمّمه على كل الكون ، فقال إن الكون كله مؤلف من جواهر فردة روحية ، سمّاها « الأحاد » Monades (من الكلمة اليونانية monas = وحدة) .

فلذا فحصنا عن هذا « الأحاد » الذي هو نفسنا الإنسانية ، وجدنا فيه خاصيتين بارزتين هما : الإدراك ، والاشتهاء . Perception et Appétition

فالأحاد إدراك ، إنه يدرك نفسه ويدرك الكون كله . إن الكل في ترابط بعض مع بعض ولهذا فإن كل شيء يمثل هو في ارتباط مع سائر الأشياء في الكون ، إما مباشرة أو على نحو غير مباشر ، الحاضرة منها والماضية . ولهذا فإن الأحاد « نظرة إلى العالم » وهو عالم أصغر microcosme يتطوي على العالم الأكبر macrocosme وبالجملة فإن الأحاد « إله صغير » . ومن ناحية أخرى فإن الأحاد اشتهاة appétition أعني أن في الأحاد نزوعاً إلى الانتقال من الإدراكات التي حصلها إلى الإدراكات التي لم يحصلها بعد . وهذا النزوع يسود كل الحساسة . ووجود هذا الاشتهاة هو الذي يفسّر اللذات والألام ، والشهوات والوجدانات . وهذا أيضاً المحرك الأول للإرادة ،

تصل إلى أجزاء بسيطة أو إلى حدود غير قابلة للتعريف ، « فن التركيب » ٦٤ ، نشرة جبهوت جء ص ٦٤ - ٦٥ . وهذه الحدود البسيطة غير القابلة للتعريف ستؤلف أبجدية الأفكار الإنسانية . فكما أن الكلمات والجمل في اللغة مؤلفة من الحروف الأبجدية ، فكذلك الفكر الإنساني مؤلف من حدود بسيطة غير قابلة للتعريف .

والخطوة الثانية هي تمثيل هذه الحدود البسيطة برموز رياضية . فلو استطاع الإنسان اكتشاف وسيلة لتركيب هذه الرموز ، فإنه سيظهر حينئذ بمنطق استنباطي للاكتشاف ، يصلح ليس فقط للبرهنة على الحقائق التي سبق اكتشافها ، بل وأيضاً لاكتشاف حقائق جديدة .

لكن لبيتس لم يتصور أن كل الحقائق يمكن اكتشافها بالاستنباط القبلي a priori ، لأن ثم صفاتاً من الحقائق يؤخذ من واقع حوادث التاريخ ، ولا يستنبط قبلياً ، مثل كون أوغسطس كان امبراطوراً رومانياً ، أو كون المسيح ولد في بيت لحم . كذلك توجد قضايا كلية لا يعرف صدقها إلا بالملاحظة والاستقراء .

وهكذا طمّح لبيتس إلى إيجاد علم كلي ، من فروعه المنطق والرياضيات . وما النظام الاستنباطي في المنطق والرياضيات إلا شاهد على الانسجام الكلي في الكون ، إذ هو الذي يسمح بالقيام بهذا الاستنباط المتحقق في المنطق وفي الرياضيات .

ونظرته إلى تاريخ الفلسفة متأثرة بفكرة الانسجام الكلي . إذ هو يرى أن المذاهب الفلسفية على مدى تاريخ الفلسفة تؤلف وحدة منسجمة ، كل ما هنالك أن بعضاً منها يؤكد جانباً دون سائر الجوانب . لكن كل المذاهب الفلسفية تحتوي على جانب من الحقيقة . لهذا كان يعتقد أن المذاهب الفلسفية على صواب في غالبية ما تؤكده ، وعلى خطأ في معظم ما تنفيه . ويضرب شاهداً على ذلك مذهب الميكانيكيين : فإنهم مصيبون في قولهم بوجود جمل فاعلية ميكانيكية ، لكنهم مخطئون في إنكارهم لكون هذه العلل الميكانيكية تخدم أغراضاً ومقاصد معلومة ، أي غايات . فثم حقيقة إذن في المذهب الميكانيكي والمذهب الغائي على السواء .

٢ - الأحاديات أو الذرات اللامادية :

تدل التجربة على أن هائنا مركبات . وما دام هائنا

لأن الإرادة هي الشهوة مستضئبة بالعقل .

على أن الاشتهاه مشمول في الإدراك ، ذلك لأن الاشتهاه ما هو إلا الجهد الذي تبذله الإدراكات الغامضة المختلطة كىما تصير واضحة متميزة . إنه المجهود الذي يبذله « الإله الصغير » (= الذرة) كىما يقترب من « الإله الكبير » .

تلك هي نظرية ليبتس المشهورة في الأحاديات mon-ades . لكن ما ثلبت الاعتراضات أن تثور ضدها .

وأولها هو : إذا أمكن تصور أن الانسان أحاد مزود بالادراك والاشتهاه ، فكيف يمكن تصور ذلك بالنسبة إلى الحيوان والنبات والمعادن ؟! وهل يمكن أن نتصور الحجر مؤلفاً من أحاديات تدرك وتنتهى ؟!

وللجواب عن هذا الاعتراض يسوق ليبتس الشواهد التالية : إذا شاهدنا غابة في بداية الربيع فإننا نجدنا جرداء تماماً ، لكننا لو شاهدناها بعد شهر وجدناها خضراء تماماً ، مع أنه لا بد أن يكون هناك بضع ورقات قد نبتت في أوائل الربيع لكننا لم نشاهدها ، فلما نبتت كل الأوراق بعد شهر استطعنا مشاهدة الغابة خضراء . - ومثل آخر : الأمواج حين ترتطم بالشاطئ تحدث ضوضاء ، لكننا لا ندرك صوت قطرتين من الماء لتلتقيان ، مع أنها لا بد قد نجم عن اصطدامهما صوت مهما يكن خفياً فهو صوت على كل حال . ومعنى هذين المثالين أن كل جزء في علة كبيرة يشارك في إحداث المعلول . وهذا يقضى بليبتس إلى تقرير وجود « إدراكات صغيرة » إلى جانب « الإدراكات الكبيرة » وتبعاً لذلك يضع ليبتس ترتيباً تصاعدياً في الأحاديات : من أدناها إلى أعلاها ، أعني أن للأحاديات درجات متصاعدة من أدناها إلى أعلاها .

والاحاديات الدنيا مزودة بإدراك واشتهاه مثلما نحن مزودون بهما . لكن إدراكاتها واشتهاؤها هي « إدراكات صغيرة » و « اشتهايات صغيرة » . إن حال هذه الأحاديات الدنيا شبيهة بحال انسان نائم نوماً عميقاً ، أو حال انسان دائخ بسبب دورانه حول نفسه لمدة طويلة وبشدّة . إن هذه الأحاديات الدنيا هي مجرد « نقط قوى » Points de force ، وقوى نشطة متجهة ؛ وكلها تنفذ وتموت ، ولكن على نحو غامض . ويسميتها ليبتس : « انطلاشيات » (= كمالات) أولية « entéléchies premières » وهي تناظر ما نسميه باسم المواد اللاعضوية .

وأعلى منها الأحاديات الخاصة بالنبات . وأعلى من هذه تلك الخاصة بالحيوان . وفي أحاديات الحيوان تبدأ الإدراكات في الوعي بذاتها ، ومعها الذاكرة . والذاكرة تمكن من استنتاج شىء باستنتاج العقل ، مثال ذلك : حين نلوح للكلب بعضاً فإنه ينبغ ويهرب ، وليس ذلك لأن لديه عقلاً ، وإنما لأن منظر العصا ذكره بالضربات التي تلقاها من قبل . وليبتس يقول عن أحاديات الحيوان إنها « نفوس » âmes .

وفوق هذه النفوس توجد الأرواح Esprits . وفي الروح يوجد : ادراك لا واع ، وشعور واع ، وذاكرة . كذلك يوجد في كل روح - على هيئة كموّن - عقل . والعقل فينا هو في البداية استعداد لا شعوري للتفكير كما لو كنا نقرّ بمبدأ (عدم) التناقض وبمبدأ العلة الكافية وكما لو كنا كليين وضروريين .

٣ - نظرية المعرفة :

وهنا نصل إلى نظرية المعرفة عند ليبتس . يرى ليبتس أن المعرفة الصحيحة يجب أن تنصف بصفتين : الضرورة ، والكلية . والغرض من معرفتنا هو الوصول إلى مذهب شامل لكل العلوم ، بحكم الترابط ، برهاني ، مؤلف من حقائق ضرورية وكلية . لكن التجربة الحسية لا يمكنها أن تزودنا بحقائق كلية وضرورية ، لأنها لا تقدم إلينا غير معارف مختلطة من ناحية ، وجزئية من ناحية أخرى لأنها تتعلق بأحوال مفردة جزئية . والاستقراء الكامل غير ممكن . لهذا ليس لدينا غير التجربة الباطنة ، والذهن ، والعقل . ثم إن مبادئ المعرفة فطرية فينا ، أي موجودة على سبيل الإمكان . virtuel لا بالفعل .

ولقد فرّق ليبتس بوضوح بين الإمكان Möglichkeit وبين الواقع wirklichkeit . فالممكن هو التصور الخيالي من التناقض ، وله مكانة - بوصفه ماهية essentia - في روح الله . والعلاقات بين التصورات الممكنة تتحدد بمبدأ (أو قانون) عدم التناقض ، ويعبر عنها في أحكام ضرورية ضرورية مطلقة . وهذه الأحكام يسميها ليبتس باسم « حقائق العقل » vérités de raison والرياضيات والميتافيزيقا والمنطق والأخلاق حافلة بهذا النوع من الحقائق . وأعلى هذه الأحكام وأولها هي الأحكام التي تتجلى حقيقتها مباشرة بالبيان دون برهان . وإليها تردّ كل الأحكام الأخرى الضرورية ، عن طريق مبدأ عدم التناقض . وكل هذه الحقائق تتعلق بارتباطات بين

إنها ممتدة ، ويحدّ بعضها بعضاً وتتغير أماكنها بعضها بالنسبة إلى بعض ، فتصرف النظر عن هذه الموضوعات ولا نفكر إلا في الموضع الذي تشغله والذي يسمح لها بالنقلة . حينئذ نحصل على فكرة نظام مجرد . وهذه الفكرة هي عينها فكرة المكان المحض لكن هذا المكان المحض ليس معطى في أية تجربة وإنما فقط بمناسبة التجربة نحن نصنع فكرته . . وبعد صنع هذه الفكرة نحدّد خصائصه ، والعالم الممتد ، على نحو ما ندركه ، يختلف تماماً عن هذا المكان الهندسي المجرد .

والشيء نفسه يقال عن الزمان ، فإنه ترتيب الظواهر المتوالية . ونحن لا ندرك أبداً زماناً خالياً خلواً تاماً ، وتوالي اللحظات متجانسة وإنما ندرك سلسلة من الأحداث العينية التي تتوالى دون انقطاع . ولا يمكننا أن نتصور زماناً محضاً إلا استبعادنا - بالتجريد - ما فيها من عينية ، قاصرين النظر على مجرد تواليها .

وحركة المتحرك الهندسي في المكان والزمان ليست أكثر حقيقة من المكان المجرد أو الزمان المحض ، ذلك أن ما يعطى لنا في التجربة هو فقط الموضوع العيني الكائن بين موضوعات أخرى في مدة محدودة وعينية .

أما إدراكنا للعالم الخارجي فليس إلا خلياً محكم الترابط ، راسخ الأساس . وخاصية الحلم هي أنه مجموع من الصُور الذاتية التي لا توجد إلا في عقلنا وبواسطة عقلنا ومن أجل عقلنا . لكن صور الأحلام يعوزها القوام ، فهي مهلهلة مشتهة ممزقة غير مترابطة . بيد أن إدراكنا للعالم الخارجي لا يتألف من مادة تختلف عن مادة الأحلام ، إنه مؤلف من احساسات وصور نخطفها فنظنها حقائق . وإنما ما يميز إدراك العالم الخارجي عن الحلم هو أن صور إدراك العالم الخارجي مترابطة بعضها مع بعض .

وهي ليست مترابطة فقط ، بل ومؤسسة أيضاً ، بمعنى أن لها مناهزاً حقيقياً بالفعل .

وإدراكنا تريناً عالمياً مادياً ممتداً ، مكسواً بكيفيات متعددة : من ألوان ، وروائح ، الخ . ، وهو عالم قائم في مكان وجاري في زمان . لكننا قلنا إنه لا يوجد غير أحداثات لا مادية لا توجد في مكان ولا في زمان فكيف نوفق بين هذين التصورين ؟

يقول ليبنتس إنه يوجد توافق تام بين هذين العالمين :

التصورات والماهيات *essentiae* لا بالموجودات *existentiae* على أنه ليس كل تصور خالٍ من التناقض شيئاً واقعياً بالضرورة . والماهيات تتجه نحو مزيد من الوجود وفقاً لواقعيتها وكما لها . والله يختار من بين عددٍ من العوالم الممكنة أحسنها ، ويميز إلى الوجود - من بين مجموع الماهيات التي توجد في روحه على شكل تصورات غير متناقضة - تلك التي تكون ممكنة في خير عالم . والمبدأ الذي يعمل الله بمقتضاه هو مبدأ الأحسن *principe de meilleur* أو مبدأ الملاءمة - *principe de Convenance*

وصورة هذا المبدأ في عقلنا هي مبدأ العلة الكافية *principium rationis sufficientis* وهذا المبدأ الأخير له بالنسبة إلى مملكة الواقع نفس الأهمية التي لمبدأ (عدم) التناقض بالنسبة إلى مملكة الممكن ، إنه الأساس في أحكامنا الصادرة عن العقل قبلية على الوقائع . وهذه الأحكام لا تنتصف بصفة الضرورة المطلقة . وافترض عدم وجود أية واقعة هو أمر لا يتضمن في داخله أي تناقض . بيد أن كل واقعة هي ضرورة شرطياً أو فزيائياً ، أي أنها ضرورية في ارتباط نظام العالم ، ومشروطة بعلة كافية هي السبب في وجودها . والأحكام التي تعبّر عن هذا الارتباط ويمكن استنباطها بعضها من بعض وفقاً لمبدأ العلة الكافية بسميها ليبنتس باسم «حقائق الواقع» *verités de fait* ، أو حقائق فزيائية ، أو - لأنها ليست ضرورية ضرورة مطلقة - حقائق ممكنة .

ولم يميز ليبنتس بين العلة الفاعلية والعلّة الغائية . فالسؤال عن العلة الكافية لحادث ما معناه البحث عن العلة السابقة في ارتباطها بالغاية من العالم ، تلك الغاية التي من أجلها أخرج الله الشيء من حيز الممكن إلى حيز الواقع . صحيح أنه في تفسيره للأحداث الجزئية يلجأ إلى التفسير الميكانيكي ، لكن هذا التفسير الميكانيكي نفسه مشبع بروح الغائية ، لأن قوانين الحركة الميكانيكية متصورة هي الأخرى بحسب «مبدأ الأحسن» ومستنبطة منه .

٤ - المكان والزمان والعالم المادي :

الكون إذن - في نظر ليبنتس - مؤلف من أحداثات لا مادية . فكيف تتصور إذن المكان والزمان والمادة والحركات فيه ؟

أما المكان فيقول عنه ليبنتس إنه «ترتيب الظواهر الموجودة معاً» فنحن ندرك كمية من الموضوعات التي نحسّ

في الجسم ومن الجسم في النفس ، ومن الروح في النفس ، الخ .

كيف يفسّر ليتس هذه الظاهرة ؟

٥ - الانسجام الأزلي :

إنه يفسّرها بمباسبه باسم « الانسجام الأزلي » ، وهي نظرية كان فخوراً بها إلى درجة أنه كان يوقع على مؤلفاته هكذا « مؤلف الانسجام الأزلي » .

إن الله ليس ساعياً رديئاً ، كما تخيل ذلك المبرانش ، بل هو ساعاتي حضيف ماهر . وثم طريقة لصنع ساعتين يدلان على الزمن في وقت واحد معاً . وتلك الطريقة هي إجابة صنعها ، وإطلاقها في نفس الآن ، وترك جهازهما يعملان وحدهما بعد ذلك . وتلك الطريقة هي التي اتبعها الله - هذا الفنان المنقطع النظير - ابتغاء مجده :

فمنذ اللحظة الأولى للخلق وضع في كل أحاد - على سبيل الإمكان - كل الإدراكات التي سيقوم بها كل أحاد . لكنه خلق كل أحاد بحيث يكون نحو كل أحاد - على الرغم من أنه يتم مستقلاً عن نحو غيره - مناظراً تماماً لنمو الآخر في كل لحظة . فإدراكنا لا تأتي إذن من خارج ، بل تنبثق كالنبوع الحيّ الدافق ، من باطننا ، لكن كلّ حالة : أ ، ب ، ج ، د ، الخ خاصة بأي أحاد قد هيئت وقدّرت لتمثل الأحوال : أ ، ب ، ج ، د ، الخ الخاصة بسائر الأحاديات كلها . ومن هنا جاء الانسجام الكامل بين كل الإدراكات . فمثلاً هذه منضدة أمامي أراها كما تراها أنت تماماً . لكن اتفاق رؤية كلينا لم يجم - في نظر ليتس - من كوننا نشاهد نفس المنضدة ، وإنما : (١) أولاً لأنني منذ بداية الكون قد هيئت كيما أرى هذه المنضدة في هذه اللحظة على هذا الشكل الذي أراها عليه الآن ؟ (٢) وثانياً لأنك كنت قد هيئت منذ بداية الكون أن ترى نفس المنضدة في نفس اللحظة على هذا الشكل نفسه . ومن هنا جاء الاتفاق بين رؤية كل واحد منا .

وهذا هو الذي يفسّر ما يبدو لنا من أن الأحداث يفعل بعضها في بعض . وإن كانت في الواقع لا تستطيع ذلك . وهذا أيضاً هو ما يفسّر ما يبدو من تأثير للنفس في الجسم أو للجسم في النفس . إن تفسير ذلك هو :

(١) أن ها هنا انسجاماً أزلياً بين الأحداث التي تؤلف الجسم - وهي أحداث من الدرجة الدنيا - وبين الأحداث

العالم المادي الممتد ، وعالم الأحداث اللامادية ؛ وما أولها إلا رمز للثاني وظلّ له .

وتم مشكلة أخرى هي : كيف يحدث اتصال بين الجواهر الفردة هذه بعضها وبعض ؟

نحن هنا بإزاء مشكلة قديمة قدم الفلسفة المثوية ، أي القائلة بجوهر مادي وآخر روحي . وقد زادها حدة موقف ديكرات حين ردّ الجوهر المادي إلى مجرد الامتداد ، ونعت الجوهر الروحي بأنه لا مادي محض . لكنه لاحظ أن الجسم يفعل في النفس عند الاحساس ، والنفس تفعل في الجسم عند الفعل الإرادي . ولتفسير هذا جعل مركز النفس هو في الغدة الصنوبرية التي كأنها معلقة في وسط المخ ، وحركاتها تترجم في النفس إلى إدراكات ، وتترجم في الجسم إلى انقباضات عضلية . لكن بقي على ديكرات أن يفسّر كيف أن حركة الغدة الصنوبرية تظهر في الشعور إدراكات ، وكيف أن قرار الإرادة يستثير حركات الغدة الصنوبرية ، وما يتلو ذلك من أفعال . لكن ديكرات لم يفعل في ذلك .

فجاء مالبرانش وفسّر ذلك بما سماه العلل الافتراضية (انظر مادة : مالبرانش) .

واتخذ اسبينوز موقفاً جذرياً بأن ألغى المثوية ، وقال بجوهر واحد له صفتان : الامتداد والفكر .

ولم يرض ليتس عن كلا التفسيرين . ونظر إلى الأمر نظرة مختلفة تماماً : إن كل أحاد وحدة بسيطة كل البساطة ، ولا توجد فيه أية أجزاء . فمن المستحيل إذن أن تفعل الأحداث من الخارج بعضها في بعض ، لأن الفعل من خارج لا يمكن أن يقوم إلا في الجمع ، أو الطرح أو الانتقال بين أجزاء ، لكن لا توجد - كما قلنا - في الأحداث أية أجزاء . إذن لا يمكن أي أحاد أن يفعل من خارج في أحاد آخر . « إن الأحداث ليس لها نوافذ يمكن منها أن يدخل أي شيء أو أن يخرج » .

ومع ذلك يبدو أن الأحداث يفعل بعضها في البعض الآخر ، كما يشاهد مثلاً في ظاهرة الإدراك . فكل أحاد يبدو أنه يدرك ليس فقط بعض الأحداث الأخرى ، بل يدرك كل الأحداث ، بل يدرك الكون كله ، كما قلنا من قبل . وفي جسم الحيوان وفي جسم الإنسان توجد أحداث دنيا تؤلف الجسم ، وأحداث عليا تؤلف النفس ، وأحداث أعلى من كليهما تؤلف الروح . ومن الواضح أن ثم تأثيراً من النفس

التي تؤلف النفس ، وهي أحداثات من درجة أعلى .

٢) ولأن هذا الانسجام يرمز إليه بالتحويلات التي تحدث في كل لحظة في المظهر الذي يتجلى عليه جسمي في الإدراك .

وعلى هذا النحو تصور ليبتس أنه خلُ ، على نحو رائع ، تلك المشكلة القديمة ، مشكلة امكان الاتصال بين النفس والجسم ، ومشكلته هو في كيفية الاتصال بين الأحداثات وهي عنده تؤلف عوالم مستقلة تماماً بعضها عن بعض .

٦ - الحرية والشر في الكون :

لكن ألا تؤدي نظرية الانسجام الأزلي هذه إلى إنكار الحرية ، وبالتالي المسؤولية؟ وكيف نفسر وجود الشر في العالم ؟ ألسنا مضطرين إلى نسبه إلى الله ؟ .

إن عقل الله يتصور منذ الأزل عدداً من الأشياء : أولاً كل أنماط الأشياء الممكنة التي تتحقق أو يمكن أن تتحقق ، تلك الأنماط التي سماها أفلاطون باسم « الصور » ، وثانياً كل الأفراد التي يمكن أن تخلق دون أن ينجم عن هذا تناقض ؛ وثالثاً كل مجموعات الأفراد التي هي عوالم ممكنة ، ورابعاً وأخيراً سلسلة الحقائق السرمدية ، والحقائق النظرية والعلمية والعملية . فهذه كلها هي موضوع تصور العقل الإلهي منذ الأزل .

وإرادة الله تمر بحالتين لا يمكن تمييزهما إلا بالتجريد ، وهما : ١) الإرادة السابقة ، ٢) الإرادة التالية . وإرادة الله السابقة متجهة نحو الخير المطلق وهذا الخير كان الله سيحققه لو لم يكن قد تحقق بمجرد كون الله موجوداً . لكن لما كان الله لا يمكن أن يريد أن يوجد نفسه من جديد لأنه موجود بالضرورة بحكم طبيعته ، فإن قراراً واحداً هو الذي يليق بالله ألا وهو : أن يختار ، من بين العوالم الممكنة التي يتصورها عقله ، أحسنها .

وهذا هو ما يفعله الله بإرادته التالية . إن كل الممكنات تطمح إلى الوجود نظراً لما فيها من كمال . إن الله يسمح لأحسن هذه العوالم الممكنة بالاتصال من الامكان إلى الوجود ، كما يسمح الهويس للهائ بالجران . وفي هذا يقوم مبدأ التفاضل عند ليبتس .

لكن إذا كان هذا العالم هو أحسن عالم ممكن ، فكيف

نفسر إذن وجود الشر وهو سائد فيه ؟ .

ويجب ليبتس عن هذا السؤال العويص الذي طاماً ساقه الملحدين في وجه اللاهوتيين ، بأن يقرر أن الشر يتجلى على ثلاثة أوجه : الشر الميتافيزيقي ، والشر الفزيائي ، والشر الأخلاقي .

أما الشر الميتافيزيقي فهو النقص الفزيائي والعقلي والأخلاقي الملازم لكل ما هو مخلوق . إنه شر لم يكن في وسع الله أن يتلافاه ، لأنه نتيجة لازمة عن كونه هو الخالق الكامل ، فلا يمكن أن تكون مخلوقاته كاملة مثله ، وإلا لانتفى التمييز والفرق بين المخلوق والخالق . إن خاصية المخلوق هي أنه ليس الله فكيف يطلب من الله أن يجعل مخلوقاته كاملة مثله !! وعلى هذا فلا يجوز لنا أن نلوم الله على ما في مخلوقاته من نقص .

أما الشر الفزيائي فهو الألم بكل أشكاله . ويفسر ليبتس وجوده بأن الله لم يره ، ولكنه وجد نتيجة لتحقيقه خيرات . فإن الارتباط بين الموضوعات والأحداث وثيق إلى درجة أن بعضها لا يمكن أن يتحقق إلا إذا تحقق البعض الآخر . ومن هنا كان من الضروري ، في بعض الأحوال ، من أجل إيجاد خير أكبر أن يسمح ببعض الشرور بوصفها شرطاً لتحقيق هذه الخيرات الأكبر . فمثلاً : كيف نحصل على الثمار المفيدة للأعمال إن لم نتحمل بعض المتاعب ؟ لهذا كان لا بد لله من السماح بحدوث بعض الآلام ابتغاء تحقيق خيرات عظيمة . ثم إن الله عادل ، والعدل يقتضي عقاب الأشرار . ولهذا كانت الآلام في أحيان كثيرة نوعاً من العقاب عن الخطايا والذنوب .

بقي الشر الأخلاقي ، وهو الخطيئة بكل درجاتها . ولا يمكن أن ندعي أن الله أرادها ، لأن الله حرم ارتكاب الخطايا . كما لا يمكن أن نقول إن الله يسمح بها ، ذلك لأنه يجعل من الواجب علينا أن نتجنبها . فلم يبق غير تفسير وحيد ممكن هو أننا نجد أنفسنا في بعض الأحوال مقسورين على الاختيار بين خطيئتين : مثال ذلك : طبيب يجد نفسه مرغماً إما على الكذب على المريض إنقاذاً لحياته ، أو أن يصدقه القول فيكشف له عن خطورة مرضه مما قد يؤدي إلى موته . في مثل هذا الموقف لا يوجد غير قاعدة واحدة : اختر أهون الشرين . فلنقل أيضاً إن الله كان بين شرين : أحدهما أن لا يخلق العالم ، والثاني أن يقبل بعض الخطايا الأخلاقية

إنسان فيه ما يفعله كما يفعله وفقاً لخلقهِ ويدافع من تأملاته . لكن هذه الضرورة ليست رياضية ولا ميتافيزيقية ، بل أخلاقية فقط . وفقط بالقدر الذي هو به خير فإن العالم هو ما هو عليه . والله ، باختياره لعالم يرى فيه الخطيء حراً في ارتكاب الخطيئة ، فإنه لا يغير حرية فعله . ولهذا يبقى الخطيء خاطئاً أمام الله .

لكن هذا الحل الذي قدّمه ليبتس لمشكلة حرية الإرادة الانسانية لا تنفع أحداً . ذلك أنه حدّ الحرية حدّاً يجعلها تنكافأ تقريباً مع التعيّن ، مع أن المعنى الصحيح للحرية هو ذلك الذي وضعه ديكرات وهو أنها « القدرة على فعل شيء أو عدم فعله على السواء » . لكن ليبتس لو كان قد عرّف الحرية ، هذا التعريف ، لتناقض نظريته الأساسية ، أعني الانسجام الأزلي ، وقد كان ، كما رأينا ، معترّاً بها كل الاعتزاز . ولهذا ينبغي عليه برترند رسل هذا الموقف وبتهمه بترضي رجال الدين . لكن هذه التهمة ظالمة ، والأحرى أن نقول إنه لم يكن في وسعه أن يفعل غير ذلك ، وإلاّ لتناقض نظريته هذه الأساسية .

٧ - آراؤه في السياسة :

عاش ليبتس في عصر مليء بالحروب في أوروبا ، وقد شاهد عن قرب ما أدت إليه هذه الحروب من خراب وشقاء للفائحين والمفتوحين على السواء . ولهذا نادى بوقف الحروب بين الدول ، خصوصاً دول أوروبا المسيحية فقال : « إن الحروب بين المسيحيين (أي في أوروبا) لا يمكن أن تؤدي إلا إلى اقتطاع أجزاء ضئيلة جداً من الأرض ... إذ التجربة تدل على أن كل زيادة في القدرة تزيد فوراً في الخارج عدم الثقة والمؤامرات . ولئلا من هذا أن كل ملك يطمح إلى عظماء الأمور ينبغي عليه أن يتجنب قدر الامكان نوعاً من زيادة قوته لأن التقدم على هذا النحو معناه أن يضع على نفسه حدوداً » . ويقرر في موضع آخر : « إن الرغبة في أن يخضع المرء - بقوة السلاح - أمام متحضرة وفي الوقت نفسه محاربة ومولعة بالحرية كما هو شأن معظم الأمم الأوروبية - هذا الأمر هو ليس فقط كفرة بل وأيضاً جنونا » .

ويوجه أنظار الحكام في أوروبا إلى أن الحروب البرية صارت عقيمة ، ويدعوهم إلى الالتفات إلى الحروب البحرية ، وهو يقصد الحروب فيها وراء البحار طمعاً في الاستيلاء على مستعمرات خارج أوروبا ! فهو إذن لا يدين

بوصفها شرطاً لوجود أحسن عالم ممكن . ولقد اختار الله أهون الشرّين : وهو أن يخلق العالم رغم ما ينطوي عليه من خطايا بالضرورة .

لكن ما هنا مشكلة أخرى هي نتيجة ضرورية لهذا التفسير الذي أدلى به ليبتس . إنه بهذا يعزو حدوث الخطيئة إلى الله نفسه . فكيف يعاقب الإنسان إذن عليها ، وفاعلها هو الباري ؟ .

هنا وينبغي أن يلاحظ أن ليبتس يرفض أن ينسب إلى الانسان وإلى الله صفة الحرية ، أي « القدرة على تأكيد أو نفي شيء معين على السواء » . لأن الاقرار بمثل هذه القدرة يؤدي إلى انكار المبدأين الرئيسيين للعقل وهما : مبدأ (عدم) التناقض ، ومبدأ العلة الكافية . فهذا المبدأ الثاني يقرر أنه لا يوجد شيء بدون علة وجود فاعلة وغائية . ولهذا لا يمكن أي فعل إنساني أو إلهي أن يكون معيّنًا بعلة . وفيها يتعلق بالانسان بخاصة فإن أفعاله ، في بعض الظروف المعيّنة ، تتعين بخلقهِ ، والله قد وهبه هذا الخلق من أجل غاية معلومة . ولهذا فإن حرية الإرادة وهم .

لكن ليس معنى هذا أن نذهب إلى ما ذهب إليه اسپينوزا الذي أكد وجود ضرورة رياضية في كل ما يحدث في الكون .

أما موقف ليبتس فيتلخص في هذه العبارة : « في الفعل الارادي الدوافع تُحِيل دون ضرورة » .

أما قوله إن « الدوافع تميل » فمعناه أنه بقدر ما يحسن العقل في الفعل - الانساني أو الإلهي على السواء - ويتأمل في امكان تنفيذهِ والوسائل المؤدية إلى تنفيذهِ والنتائج القريبة والبعيدة الناجمة عنه : أقول : بهذا القدر فإن الإرادة تنجّه إلى تنفيذهِ أو إلى الامتناع منه . فتميل إلى ما يجلب الخير أو المنفعة ، وتتجنب ما يؤدي إلى الشر أو الضرر .

لكن إذا كانت الدوافع تُحِيل الإرادة ، فإنها لا تقسرها بالضرورة على اتجاه بعينه . إنها لا تقسرها إلا في حالة واحدة وهي حينما يكون من المستحيل منطقياً أن تتخذ قراراً مختلفاً عن قرارها . وهذا لا يحدث إلا إذا كان وجود عالم مختلف عن العالم الموجود يتضمن تناقضاً . ولكن هذه القضية - ذات الطابع اسپينوزي - لا يمكن قولها . صحيح أن ثم نوعاً من الضرورة في أن يكون هذا العالم كما هو عليه وأن يفعل كل

بالمعاهدات كما يلعب الاطفال بالجلوز ، وكيف أن كل سلام
هش ، وما هو إلا فترة استراحة قصيرة يتفق عليها المصارعون
للراحة قليلاً ابتغاء استئناف الصراع على نحو أشد وحشية .

ثبت مؤلفاته بحسب الترتيب التاريخي

- 1684: Meditationes de Cognitione, veritate et ideis.
1686 - 90: De vera methodo philosophiae et theologiae.
- 1691: Si l'essence des corps consiste das l'étendue.
1693: De notionibus juris et iustitiae
1694: De Primae philosophiae emendatione et de notione
substantiae.
1696: Système nouveau de la nature et de la com-
munication des substances.
1696: Von Nutzen der Vernunftkunst oder Logik.- von
der Glückseligkeit.
1698: Historia et Commendatio linguae Charactericae.
- De ipsa natura sive de vi insita actionibus que
creaturarum
1704: Nouveaux Essais sur l'entendement humain.
1705: Considérations sur le principe de vie.
1706- 16: Lettres au P. des Bosses.
1710: Commentatio de anima brutarum
1710: De libertate.- De la Sagesse.- Essais de Théod-
cée.
1714: La Monadologie- Principes de la nature et de la
grâce.
1716: Correspondance avec Clarke

نشرات مؤلفاته

- Raspe: Oeuvres Philosophiques latines et françaises de
feu M. Leibniz, 1763.
- Dutens: G.W. Leibniz opera omnia, 1767.
- E. Erdmann: G.W. Leibniz opera omnia, 1840.
- C.I. Gerhardt Die philosophischen Schriften von G.
W. Leibniz, 7 Bände, Berlin, 1875- 90.
لا تزال حتى اليوم أكمل طبعة.
- Foucher de Careil: Oeuvres de Leibniz, 1857.
- O. Klopp: Die Werke von Leibniz, 1866.
- P. Janet: Oeuvres Philosophiques de Leibniz, 1900.

ومنذ سنة ١٩٢٣ تقوم الأكاديمية البروسية للمعلوم في
برلين بإصدار نشرة نقدية لكل مؤلفات ليبنتس بأشراف
Reichel ويتوقع أن تتم في أربعين مجلدًا. ظهر المجلد الأول

الحرب بما هي حرب للغزو والتوسع ، بل الحرب بين
المسيحيين في أوروبا فقط ! ومن هنا رأيناه يقدم إلى لويس
الرابع عشر مشروعاً لغزو مصر والقضاء على الامبراطورية
العثمانية، وهو يرمي بهذا إلى صرف الحرب عن أوروبا ، ووقف
الحرب بين المسيحيين ، وتوجههم إلى عمارية غير المسيحيين .

لكن كان وراء هذا الموقف دافع قومي أيضاً بما كان هو
الأقوى ، وذلك هو صرف لويس الرابع عشر عن الطمع في
الأراضي الألمانية. وقد أوضح موقفه هذا في رسالة حررها في
سنة ١٧٨٤ بعنوان : «استشارة تتعلق بالحرب او التفاهم مع
فرنسا». وهو في هذه الاستشارة يميل إلى الحرب ، وذلك
«لأننا كلما تنازلنا وتساهلنا مع فرنسا ، ازدادت مطالبها منا ،
إن طمعها لا يشبعه شيء ، ووقاحتها تزداد كلما ظفرت
بنجاحات . وإذا نجحت هذه المرة ، فلها لن تبقى على
شيء ، ولن تشعر بأي اعتبار تجاه أي شيء ، ولن يكون أحد
في أمان ، وعباسية أنه الامور مستبشرة ضجة لا تحتمل ومتاعب
شديدة لجاراتها ، وستستولي على كل ما تشتهيه» .

وإذن كان ليبنتس وطنياً متحمساً لبلاده ألمانيا ،
وسياسياً واقعياً. ولهذا نراه يسخر سخوية مرة من الفرنسيين
الذين يدعون- في الظاهر والقول- إلى السلام ، فيقول :
« حينما يعط الفرنسيون بالسلام ، فإن موعظتهم تشبه موعظة
الثعلب في جمع من الدجاج وهو في طريقه إلى الحج إلى شانت
يعقوب وقد أعلن عفواً عاماً بين كل الحيوان . وليتكلموا ما
طاب لهم الكلام عن السلام الدائم وهم الذين لا يفهمون
منه غير الاستعداد العام على طريقة الأتراك» .

وتظهر نزعة السياسية الواقعية على نحو أوضح في
المشروع الذي قام به في سنة ١٦٩٢ لنشر « قانون دولي عام
دبلوماسي » Codex Juris gentium diplomaticus وهو
مجموعة ضخمة تحتوي على نصوص أهم المعاهدات التي
عقدت خلال القرون الخمسة السابقة ، وعلى كثير من الوثائق
الدولية : موافيق تتعلق بالحدود بين الدول أو المقاطعات ،
موافيق تجارية ، عقود زواج بين الملوك والأمراء ، وصايا ،
السخ . وكل هذه النصوص والاتفاقات والعقود
والبروتوكولات تكشف عن « التاريخ الصغير » إلى جانب
« التاريخ الكبير » ، ويقصد « بالتاريخ الصغير » أخبار
المطامح غير المعلنة ، والرشاوى التي دفعت للقائمين
بالمفاوضات بين الدول ، ودور النساء في عقد الموافيق أو
الاتفاقات ، الخ . وفيها نشاهد الملوك والأمراء وهم يلعبون

The Hague, 1953.

- Huber, K. Leibniz. Munich, 1951.
- Iwanicki, J. Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu. Paris, 1934.
-
- Jalabert, J. La théorie Leibnizienne de la substance. Paris, 1947.
- Joseph, H.W.B. Lectures on the Philosophy of Leibniz. Oxford, 1949.
- Kabit, W. Die Philosophie des jungen Leibniz. Heidelberg, 1909.
- Le Chevalier, L. La morale de Leibniz. Paris, 1933.
- Mackie, J.M. Life of Godfrey William Von Leibniz. Boston, 1845.
- Matzat, H. L. Untersuchungen über die metaphysischen Grundlagen der Leibnizschen Zeichenkunst. Berlin, 1938.
- Merz, J. T. Leibniz. Edinburg and London, 1884; reprinted New York, 1948.
- Meyer, R.W. Leibniz and the Seventeenth-Century Revolution, translated by J.P. Stern. Cambridge, 1952.
- Moureau, J. L'univers leibnizien. Paris, 1956.
- Olgiati, F. Il significato storico di Leibniz. Milan, 1934.
- Piat, C. Leibniz, Paris, 1915.
- Politella, J. Platonism, Aristotelianism and Cabalism in the Philosophy of Leibniz. Philadelphia, 1938.
- Russell, Bertrand. A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. London, 1937. (2nd edition).
- Russell, L.J. Great Thinkers: IX, Leibniz (in Philosophy, 1936).
- Saw, R.L. Leibniz. Penguin Books, 1954.
- Schmalenbach, H. Leibniz. Munich, 1921.
- Stammler, G. Leibniz. Munich, 1930.
- Wundt, W. Leibniz. Leipzig, 1909.
- There are several collections of essays on Leibniz; for example, Gottfried Wilhelm Leibniz. Vorträge der aus Anlass seines 300. Geburtstages in Hamburg abgehaltenen wissenschaftlichen Tagung (Hamburg, 1946). Leibniz Zu Seinem 300. Geburtstags 1646- 1946, edited by E. Hochstetter (Berlin, 1948); and Beiträge zur Leibnizforschung, edited by G. Schischkoff (Reutlingen, 1947).

منها سنة ١٩٢٣ وتوالى صدورها حتى الآن.

- L. Couturat: Opusculs et fragments inédits de Leibniz, Paris, 1903.
- G. Grua: G. W. Leibniz, Textes inédits 2 Vols., Paris, 1948.
- P. Schrecker: G. W. Leibniz, Lettres et fragments inédits sur les problèmes philosophiques, théologiques, politiques de la réconciliation des doctrines protestantes (1669- 1704), Paris, 1935.

مراجع

Studies

- Barber, W.H. Leibniz in France from Arnauld to Voltaire: A Study in French Reactions to Leibnizianism, 1670- 1760. Oxford, 1955.
- Baruzi, J. Leibniz, avec de nombreux textes inédits. Paris, 1909.
- Belaval, Y. La pensée de Leibniz. Paris, 1952.
- Boehm, A. Le «Vinculum Substantiale» chez Leibniz. Ses origines historiques. Paris, 1938.
- Brunner, F. Etudes sur la signification historique de la philosophie de Leibniz. Paris, 1951.
- Carr, H.W. Leibniz. London, 1929.
- Cassirer, E. Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg, 1902.
- Couturat, L. La logique de Leibniz. Paris, 1901.
- Davillé, L. Leibniz historien. Paris, 1909.
- Fischer, K. Gottfried Wilhelm Leibniz: Heidelberg, 1920 (5 th edition).
- Friedmann, G. Leibniz et Spinoza. Paris, 1946 (4 th edition).
- Funke, G. Der Möglichkeitsbegriff in Leibnizens System. Bonn, 1938.
- Getberg, B. Le problème de la limitation des créatures chez Leibniz, Paris, 1937.
- Grua, G. Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz. Paris, 1953.
- Guerault. M. Dynamique et métaphysique leibniziennes. Paris, 1934.
- Guhrauer, G. E. G. W. Freiherr von Leibniz. 2 vols. Breslau, 1846 (Biography).
- Guittou, J. Pascal et Leibniz. Paris, 1951.
- Hildebrandt, K. Leibniz und das Reich der Gnade.

لغيفي بريل

بمعنوان : « ألمانيا منذ لينتس » .

لكنه في السنوات القليلة التي سبقت الحرب العالمية الأولى ، وتحت تأثير صداقته مع دوركهيم ، اهتم لغيفي بريل بالأخلاق وعلم الاجتماع . وقام بأبحاث شخصية في هذا المجال ، كانت ثمارها كتابين أحدهما دويماً لدى ظهورهما ، وهما : « الأخلاق وعلم الأئين » ، ثم « الوظائف العقلية في الجماعات الدينية » .

وكان كثير الاهتمام بالسياسة ، النظرية والعملية على السواء . فشارك في الدفاع عن الضابط دريفوس ، وكان دريفوس متزوجاً من إحدى قريبات لغيفي بريل . وكان أيضاً وثيق العلاقة مع جان جورس ولويسيان هرHerr الاشتراكيين ، ولم يخف انتهاءه إلى الاشتراكية .

وفي سنة ١٩١٧ تولى رئاسة تحرير « المجلة الفلسفية » التي أنشأها ريبو Ribot . وفي نفس السنة صار عضواً في معهد فرنسا إذ اختير عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية .

وفي سنة ١٩٢٥ أنشأ « معهد الاثنولوجيا » (علم الاجناس) واستعان في ادارته بيول ريفيه Paul Rivet ومارسل موس Marcel Mauss .

ولما بلغ السبعين في سنة ١٩٢٧ تقاعد بوصفه أستاذاً لتاريخ الفلسفة الحديثة في السوربون .

وفي سنة ١٩٣٢ تولى رئاسة لجان الامتحانات في مصر وفلسطين وسوريا .

وتوفي لغيفي بريل في ١٣ مارس سنة ١٩٣٩ .

آراؤه الفلسفية

أهم آراء لغيفي بريل الفلسفية تتناول الأخلاق والعقلية البدائية .

(أ) أما في الأخلاق فقد أصدر في سنة ١٩٠٣ كتاباً صغيراً بعنوان : « الأخلاق وعلم الأئين » حاول فيه بيان استحالة وعدم جدوى كل الأخلاق النظرية ، سواء منها الأخلاق التي اتخذت طابعاً علمياً (مثل الأخلاق القائمة على البيولوجيا ، وتلك القائمة على علم النفس أو علم الاجتماع) ، والأخلاق الميتافيزيقية التي وضعها الفلاسفة على مدى العصور . فهو يأخذ على كلا النوعين من الأخلاق أنه

Lucien Lévy - Bruhl

عالم اجتماع ومؤرخ للفلسفة .

ولد في باريس في ١٠ أبريل سنة ١٨٥٧ من أسرة يهودية أصلها من مدينة مته Metz في الألزاس . وتعلم في ليسيه شارلمان حيث برز في الدراسة ونال جوائز في مسابقات المدارس الثانوية في فرنسا . وتردد في اختيار مهنة المستقبل : بين أن يكون من رجال الفلسفة ، أو رئيساً لأوركستر ، وقد ظل طوال حياته يهتم بالموسيقى . لكنه اختار الفلسفة ودخل في مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨٧٦ . وبعد الحصول على الليسانس في الفلسفة ، حصل على اجازة التدريس (الاجريجاسيون) في الفلسفة في سنة ١٨٧٩ ، وتلمذ على جول لاشليه أثناء مقامه في مدرسة المعلمين العليا .

وعين مدرساً للفلسفة في مدرسة ثانوية في پواتيه (١٨٧٩ - ١٨٨٢) ، ثم في أيتان (١٨٨٢ - ١٨٨٣) . وفي سنة ١٨٨٤ حصل على الدكتوراه في الآداب (قسم الفلسفة) من السوربون . وكانت رسالته الرئيسية عن فكرة المسؤولية ، ورسالته الصغرى (اللاتينية) بعنوان : « رأي سنكا Seneca في الله » . وعين مدرساً في ليسيه لوي لوجران (١٨٨٣ - ١٨٩٥) . ثم عين في سلك التدريس العالي : فصار مدرساً بديلاً في مدرسة المعلمين العليا . وفي سنة ١٨٩٦ عين مدرساً في قسم الفلسفة بالسوربون وتدرج في هيئة التدريس فيها حتى صار أستاذاً ذاكرسي لتاريخ الفلسفة الحديثة سنة ١٩٠٤ . وفي الوقت نفسه ظل يلقي محاضرات في المدرسة الحرة للعلوم السياسية وكان مؤسسها ، بوغي Bout-my قد كلفه منذ سنة ١٨٨٦ بإلقاء دروس في تاريخ الأفكار السياسية والروح العامة في ألمانيا منذ سنة ١٨١٥ .

لكنه وهو في السوربون لم يكن يسجل محاضراته كتابة ، بل كان يلقي دروسه بدون شيء مكتوب ، ومن هنا ضاعت هذه المحاضرات كلاماً شغوياً . ولم يبق لنا شيء من محاضراته عن هيوم وشوبنهاور ؛ ودروسه عن ديكارت لم يبق منها إلا ذكرى اهاب بها تلميذه اتين ميسون (في « المجلة الفلسفية » عدد اكتوبر - ديسمبر سنة ١٩٥٧ ص ٤٣٢ - ٤٥١) . لكنه استخرج مما أعده لمحاضراته في السوربون كتابين أحدهما في فلسفة ياكوبي Jacobi والثاني في فلسفة اوجيست كونت . ومن دزوسه في المدرسة الحرة للعلوم السياسية استخرج كتاباً

٣ - « النفس البدائية » (ألكان ، سنة ١٩٢٧)

وفي هذه الكتب انتهى ليني بريبل إلى النتائج التالية :

١ - على عكس فريزر وتيلر Taylor وأمثالهما ممن كانوا يرون أن الوظائف العقلية عند البدائي هي هي نفسها عند المتحدين ، والفارق هو في استعمال البدائي لها على نحو خاطيء نتيجة لقصور معارفه - يرى ليني بريبل أن هناك فارقاً أساسياً جوهرياً في عقلية البدائي يميزها عن عقلية المتحدين ، وهو فارق في التركيب العقلي والنفسي ، وليس مجرد فارق عرضي ناجم عن درجة المعرفة . فالوظائف العقلية عند البدائي غيرها تماماً عند المتحدين ، ولا ترجع إلى نمط واحد . إن البدائي لا يفكر تفكيراً خاطئاً ، بل تفكيراً مختلفاً عن تفكير المتحدين . والسبب في ذلك أن لكل جماعة نفسية جماعية خاصة . وفي سبيل إيضاح هذا الرأي درس ليني بريبل الجماعات الأبعد عنّا في طرائق البرهنة والتفكير ، أعني تلك التي تتميز بالافتقار إلى التجريد والتصورات العقلية ، وهي في مجموعها الجماعات التي لا تكتب وليست لديها كتابة . وسبيلنا إلى معرفة عقلية هذه المجتمعات هو الدراسات التي قام بها علماء الأجناس ، وأوصاف رحلات الرحالة والمبشرين في ديار هذه المجتمعات . وقد أخذ عليه اجتماعيون ، مثل Evans Pritchard الذي درس خصوصاً قبائل النوير والبيجة في السودان - أن الرحالة والمبشرين إنما سجلوا ما أثار دهشتهم وما بدا لهم غريباً ، دون أن يسجلوا حياة هذه المجتمعات كما تجري في العادة ، وهذا بالغوا في إبراز الفارق بينهم وبيننا . لكن ليني بريبل ردّ على هذا الاعتراض قائلاً إنه غير مهم ، لأن ما يهمه ليس هو أن يقدم لوحة كاملة عن أحوال المجتمعات البدائية ، بل فقط أن يبرز الفروق بين العقلية البدائية وعقليتنا نحن .

٢ - ونحضي بعد ذلك إلى بيان هذه الفروق :

وأولها الامتثال الجماعي عند أبناء هذه المجتمعات الدنيا : وينتبه ليني بريبل بأنه امتثال « صوفي » mystique ، ويقصد بذلك أن امتثالهم تقوم على أساس الاعتقاد في قوى ، وتأثيرات ، وأفعال غير مدركة بالحواس ولكنها مع ذلك واقعية . ولا فارق عند البدائي بين ما هو طبيعي وما هو خارق على الطبيعة ، بل كلاهما واحد .

وثانيها اختلاف الكيفية التي بها يربط البدائي بين امتثالاته عن الكيفية التي نربط نحن بها امتثالاتنا . إذ يرى

يريد أن يكون نظرياً ومعياريّاً في آن واحد ، فيقدم علماً ويفرض واجبات معاً ، وهذان الأمران لا يجتمعان معاً في علم واحد . ذلك أن النظرية تتناول ما هو كائن ، بينما الواجب يتناول ما ينبغي أن يكون . والدليل - في نظره - على عدم جدوى هذه الأنواع من الأخلاق كلها هو أنها - رغم اختلاف أساسها - متفقة في تعاليمها العملية : فمذهب المنفعة عند جون استورث Mill يسعى جهده للوصول إلى نفس القواعد الأخلاقية التي قررها الانجيل .

ومن ناحية أخرى تقوم هذه الأنواع من الأخلاق النظرية على مصدرتين خاطئتين : (١) فهي تفترض أن الطبيعة الإنسانية هي هي عينها في كل زمان ومكان ، مع أن الواقع هو أنها تختلف بحسب الحضارات . (٢) وهي تفكر كما لو كان الضمير الأخلاقي كلاً منسجماً ، بينما هو في الحقيقة ينطوي على تناقضات ، وهو يمزج بين تعاليم صادرة عن مصادر مختلفة .

وبدلاً من هذه الأخلاق النظرية ، يريد ليني بريبل أن يضع أساس علم وضعي يقوم على الآين ، أي على الأعراف والعادات والتقاليد والممارسات العملية الموجودة في مجتمع مجتمع . ويريد من هذا العلم أن يسلك مسلك علم الفزياء ، وذلك بأن يستند إلى معطيات موضوعية بحتة ، وأن يبحث عن قوانينها بدلاً من أن يسعى لتأويلها . وهذا العلم - ويسميه « علم الآين » la science des mœurs بدلاً من « علم الأخلاق » - لا يدعي تأسيس الأخلاق ، بل يقتصر على تحليل الواقع الأخلاقي . وعليه أن يحسب حساباً للعواطف والامتثالات ، بوصفها معطيات واقعية .

ويمكن بالاستناد إلى علم الآين تأسيس من عقلي للسلوك الأخلاقي ، وشأنه شأن كل تكنيك فإنه يفترض معرفة سابقة . والقواعد المستخرجة عن هذا الطريق لا تصلح إلا بالنسبة إلى مجتمع محدد . إن الأخلاق نسبية إلى المجتمعات التي تمارسها .

ب) وأما فيما يتعلق بالعقلية البدائية ، فقد كرّس ليني بريبل لدراستها عدة مؤلفات ودراسات ، أهمها :

١ - « الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا » (ألكان ، سنة ١٩١٠)

٢ - « العقلية البدائية » (ألكان ، سنة ١٩٢٢)

يتسبب إليه ، وفيما يتصل بالإنسان فإنها لا تتصور الشخص خارج الجماعة التي ينتمي إليها .

كذلك لا تميز بين الجسم والنفس ، وتتصور الشخص واحداً أو اثنين أو أكثر . وهذا يفسر اعتقاد البدائي في إمكان وجود الشخص الواحد في عدة أماكن متباعدة في وقت واحد ، أو ازدواج الشخص في الأحلام . والدليل على ذلك معتقدات البدائيين الخاصة بالموت : فهم يعتقدون أن الجماعة كلها تصاب بموت أي فرد منها ؛ والميت يذهب إلى عالم الموق مع بقائه متحداً بالجنة .

مؤلفاته الرئيسية

- L'Idée de responsabilité, Hachette, 1885.
- L'Allemagne depuis Leibniz, Hachette, 1889.
- La philosophie de Jacobi. Alcan, 1894.
- La philosophie d'Auguste Comte. alcan, 1900.
- La Morale et la science des mœurs. Alcan, 1903.
- Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Alcan, 1910.
- La Mentalité Primitive. Alcan, 1922.
- L'âme Primitive. alcan, 1927.
- Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive.. Alcan, 1931
- La Mythologie primitive. Alcan, 1935.

مراجع

- Georges Davy: Sociologues d'hier et d'aujourd'hui. 1re éd. 1931; 2^e, 1950.

عدد خاص بمناسبة ذكرى ميلاده المئوية

- Revue philosophique. oct. - décembre, 1957
- J. Casenseuve: Lucien Levy - Bruhl, sa vie, son œuvre. Paris, P. U. F., 1963.

لينين (فلاديمير)

Wladimir Iljtsch Uljanow Lenin

مفكر سياسي ومؤسس الدولة البلشفية في روسيا .

ليني بريل أن البدائي في تفكيره لا يخضع لقوانين منطقاً وحدها ، ومن هنا ينعت عقلية البدائي بأنها « سابقة على المنطق » Prélogique . لكنه لا يقصد بهذا أنها مناقضة للمنطق أو ضد المنطق ، كما زعم خصومه . كذلك لا يقصد بهذا الوصف أن عقلية البدائي تمثل في تطور الفكر مرحلة سابقة على ظهور الفكر المنطقي . يقول ليني بريل : « حينما أنعت (عقلية البدائي) بأنها سابقة على المنطق فأننا بهذا أقصد فقط أنها لا تلتزم قبل كل شيء ، كما يلتزم فكرنا ، بالامتناع عن التناقض » . ذلك أن هذه العقلية لا تكثرت بالتناقض ، ويستوي لديها التناقض وعدم التناقض في التفكير . وهذا هو ما يسميه ليني بريل بـ « المشاركة » Participation . وتبعاً لبداً المشاركة ، فإن الأشياء يمكن ، في وقت واحد معاً ، أن تكون وأن لا تكون هي عنها ، ويمكن أن ترتبط بعلاقات لا شأن لمنطقنا بها . فالبدائي يرى أن الكائنات ذات الأنفس والكائنات غير ذات الأنفس تشارك كلها في قوى متصلة تسمى mana.

ولما كانت العمليات المنطقية والعمليات السابقة على المنطق مختلطة في ذهن البدائي ، فإنه أقل استعداداً منا للتجريد والتعميم .

والبدائي يدرك الأشياء من الناحية الكيفية أكثر مما يدركها من الناحية الكمية . وهذا يتجلى خصوصاً في طريقته في العدّ : فالأعداد ذوات خصائص كيفية أكثر منها كمية . ولهذا أثره أيضاً في لغة البدائي . فإن الفاظهم وفيرة جداً ، شتى ، لأنها قليلة التجريد . وهذا يؤدي إلى زيادة دور الذاكرة .

٣ - والبدائي في تصوره للعالم يختلف عنا بسبب تصوره للعلة . ذلك أن أن العقلية البدائية تحمل الأسباب الثانوية لصالح الأسباب الصوفية (الروحانية) . فما نراه نحن علة ، لا يرى فيه البدائي غير فرصة (ومناسبة) لتدخل القوى الصوفية (الروحانية) . إن البدائي يسعى إلى معرفة القوى الخفية والمستورة التي تؤثر في الأشياء ؛ أما الأسباب المدركة بالحواس فلا يقيم لها كبير وزن . والعلة الصوفية (الروحانية) خارجة عن المكان وعن الزمان . ولهذا فإن تصور البدائي للزمان والمكان يختلف تماماً عن تصورنا نحن لما إذ نراهما كتما متجانساً .

٤ - والعقلية البدائية لا تفصل الفرد عن النوع الذي

وفي سنة ١٩٠١ اتخذ اسم « لينين » الذي اشتهر به فيما بعد ، (وكان قد اتخذ قبل ذلك اسم Iljin واسم Tulin). وفي أثناء نفيه في شرقي سيبيريا ، كانت حركة « رابطات الكفاح لتحرير الطبقة العاملة » قد صارت لها اليد العليا في سان بطرسبرج وغيرها من المدن الروسية الكبيرة ، وهذه الحركة كانت بمثابة الصورة الروسية لحركة التنقيح الأوربية الغربية . فألف لينين رسالة بعنوان : « احتجاج الماركسيين المنفيين ضد عقيدة الاقتصاديين » (وهو اسم تلك الحركة) ونشرها في مجلة عنوانها Eskra (أي « الشرارة ») وهي مجلة أسستها جماعة لينين وصارت لسان حال حزب ثوري اشتراكي .

وبعد انتهاء مدة نفيه في سيبيريا ، قام لينين في مستهل سنة ١٩٠٠ برحلات عديدة من أجل ضم شمل الجماعات الثورية في روسيا ، ثم سافر إلى الخارج حيث اشترك مع بلاخنوف وسائر أعضاء جماعته في إصدار مجلة « الشرارة » . وبإنشاء « حزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي » إبان المؤتمر الثاني الذي عقد في لندن سنة ١٩٠٣ (وكان المؤتمر الأول قد عقد في مينسك في سنة ١٨٩٨ لكن لم يحضره إلا عدد قليل ، لهذا كان قليل الأهمية والأثر) - بلغت مجلة « الشرارة » أوج نشاطها وازدهارها . وبعد ذلك مباشرة حدث نزاع بين أعضاء هذا الحزب حول : هل ينبغي أن يكون هذا الحزب الجديد منظمة لطلبة واعية بأهدافها ، أو ملتقى لكل المتعاطفين في الآراء الثورية ؟ - وانتهى هذا النزاع بتصديق كيان الحزب الجديد إلى جماعتين : جماعة الأغلبية بزعامة لينين (البلشفيك - من الصفة بلشوي = كبير) ، وجماعة الأقلية (المنشفيك - من الصفة منشفوي أي صغير) التي انضمت إليها بلاخنوف . ولما بلغت الثورة الروسية أوجها في سنة ١٩١٧ اتفقت الجماعتان على الانضمام الواحدة إلى الأخرى من جديد ، لكن لم تستطعا إعادة الوحدة الأولى من جديد .

وفي سنة ١٩١٢ أثناء مؤتمر براج أعلن لينين رسمياً أن فريق البلشفيك هو التنظيم المركزي لحزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي . ومنذ انشاء مجلة « الشرارة » حتى وفاته ، كان لينين هو زعيم الاشتراكيين اليساريين الروس .

ومنذ تأسيسه لحزبه في سنة ١٩١٢ حتى قيام الحرب العالمية الأولى عاش لينين قرب الحدود النمساوية الروسية . ولم يستطع العودة إلى روسيا - منذ نفيه عنها في نهاية سنة ١٩٠٧ - إلا في مارس سنة ١٩١٧ . وفي سنة ١٩١٢ أيضاً

ولد في ٢٢ أبريل سنة ١٨٧٠ في سميرسك Simbirsk على نهر الفولجا (وتسمى اليوم Uljanovsk) ، وكان أبوه مفتشاً للمدارس العليا ، نال درجة النبالة المناسبة لدرجة وظيفته . وكان جَوْ الأسرة جَوْ الانتلجسيا التقدمية في ذلك العصر : وكل الأبناء (باستثناء أخت توفيت في سن صغيرة) كانوا ثوريين . وكان الابن الأكبر عضواً في منظمة ارهايية تدعى Narodnaya Wolya وحكم عليه بالاعدام فأعدم شتقاً في سنة ١٨٨٧ ، فكان لهذا الحادث أثر بالغ في نفس فلاديمير (لينين) .

وفي سنة ١٨٨٧ دخل لينين كلية الحقوق في جامعة قازان ، لكنه طرد منها في ديسمبر من نفس السنة لاشتراكه في اضطرابات الطلاب ونفي إلى قرية صغيرة . لكنه عاد إلى قازان في سنة ١٨٨٨ ، لكن لم يسمح له بدخول الجامعة . وشارك في دائرة الطلاب غير المشروعة المسماة N. J. Fedos-sejews وفيها تحول الشاب الثوري من الشعبية إلى الماركسية . ولما انتقلت الأسرة إلى سمارا في سنة ١٨٨٩ انضم لينين إلى الدوائر الثورية فيها بعد أن صار ماركسياً متحمساً .

والتحق بكلية الحقوق في جامعة سان بطرسبرج طالباً من الخارج ، فحصل على اجازة الحقوق ، وعمل عمالياً تحت الثمرين في سمارا . وفي سنة ١٨٩٣ انتقل إلى مدينة سان بطرسبورج . وفي دائرة « الكبار » (وهو تنظيم من تلك التنظيمات التي تحول فيها قسم من الانتلجسسيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، أي ما بين سنة ١٨٨٩ و ١٨٩٠ ، من الاتجاه الشعبي إلى الاتجاه الماركسي) وخلال العامين التاليين عمل على تحويل هذه الدائرة المؤلفة من الانتلجسسيا إلى تنظيم يضم العمال ، أي تحويلها إلى حركة عمالية .

وفي سنة ١٨٩٥ تأسست « رابطة الكفاح لتحرير الطبقة العاملة » ، لكن معظم زعماء « الكبار » ومنهم لينين ، أودعوا السجن . وكان لينين في ربيع سنة ١٨٩٥ قد قام برحلة إلى غربي أوروبا ، لتوسيع حركة الكفاح ، واتصل بأعضاء « جماعة تحرير العمل » من أجل التشاور معهم ، وكان من مؤسسي هذه الجماعة W. Plechanow ، وتوثقت صلة لينين به ، وتعاونوا معاً خلال السنوات العشر الأولى من نشاط لينين العلني . وكان فريدرش انجلز على فراش الموت حين قام لينين برحلته الأولى إلى الخارج هذه .

الطبقة العاملة ، إذا ما تركت إلى مجهوداتها التلقائية ، لن تصبح أبداً اشتراكية . وإنما فقط بواسطة المجهود الواعي وللممثلين المثقفين للطبقات المالكة - أي الماركسيين - يمكن تحويل الحركة العمالية ، بكفاحها التلقائي الذي تقوم به النقابات ، تحويله من الانضواء تحت جناح البورجوازية إلى الانضواء تحت جناح الديمقراطية الاشتراكية الثورية . وأدرجت وجهة النظر هذه في برنامج المؤتمر الثاني ، الذي من أجل الإعداد له نشر لينين رسالته تلك : « ما الذي يجب عمله ؟ » . وهذه الفكرة من أهم أفكار لينين ، وتُميّز مذهبها الخاص عن الماركسية بوجه عام .

وفي كتابه : « الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية » ، الذي يعد في روسيا « أعظم اسهام في كنز الماركسية الخلاقة » ودليل - في نظرهم - على مكانة لينين بوصفه - فيها زعموا - « عالماً عبقرياً ، وباحثاً موضوعياً ، وأكبر مناضل في سبيل الثورة » - يتبنّى لينين بأن الامبريالية (الاستعمار التوسعي) يؤذن بانتهاء الرأسمالية ، وتمثل عشية الثورة الاشتراكية لأنها تخلق الظروف الموضوعية للثورة العالمية .

وبعد اخفاق تمرد يوليو سنة ١٩١٧ ألف لينين رسالة أخرى مشهورة عنوانها : « الدولة والثورة » (سنة ١٩١٧) بين فيها أن النظام القائم في ذلك الوقت (أي نتيجة ثورة ١٥ مارس سنة ١٩١٧) يدّعي الديمقراطية نقافاً ، وما هو في نظره إلا « دكتاتورية بورجوازية » ، ويجب أن يوضع مكانه « دكتاتورية البروليتاريا » ، وهو يعني دائماً بهذه العبارة : دكتاتورية البلشفيك . وحرص على التمييز بين مرحلتين : مرحلة الاشتراكية ، وقاعدتها : « من كلّ بحسب قدراته ، ولكلّ بحسب عمله » - ومرحلة الشيوعية ، وقاعدتها : « من كلّ بحسب قدراته ، ولكلّ بحسب حاجاته » ، وهو تمييز عمل ستالين على النص عليه في دستور سنة ١٩٣٦ . وكان لينين يعتقد أنه على الرغم من أن الفوارق الاجتماعية ستبقى في ظل الاشتراكية ، فإن من المستحيل الوصول إلى الشيوعية بدون المرور بفترة طويلة غير محدودة من الاشتراكية .

ونظر لينين إلى الحزب (الشيوعي) على أنه حامي الثورة ، وقال إن هذه ضرورة لا تغلبها الاعتبارات الزمنية (حينما كان الحزب حركة سرّية) بل يملئها النظام الاشتراكي نفسه ، يملئها التمييز الأساسي بين مصالح الظروف الزمنية للحركة العمالية وبين الحركة الاشتراكية الثورية . وقد فصل لينين رأيه هذا في رسالته : « مهمتنا التالية » ، ونظّمه في

استطاع انصار لينين الحصول من الحكومة القيصرية على ترخيص بإصدار جريدة تسمى « البرافدا » (= الحقيقة) .

وفي ١٥ مارس سنة ١٩١٧ قامت الثورة في روسيا ، وسقط الحكم القيصري ، وقامت « حكومة مؤقتة » . وعلم لينين بهذه الأنباء من الصحف السويسرية ، وكان آنذاك في سويسرة . وخاف أن تنضم كل العناصر إلى الحكم الجديد . فأحس بضرورة العودة إلى روسيا لمنع ذلك ، لأنه سيؤدي إلى إذابة البلشفيك في النظام الجديد . كذلك رأت الحكومة الألمانية أن وجود لينين في روسيا ضرورة تنفيذ مصلحتها . فتم الاتفاق ، بواسطة وسطاء سويسريين ، على تمكين لينين ، ونفر من المثقفين الروس المقيمين في سويسرة ، من السفر خلال الأراضي الألمانية في « قطار مختم » . وعن طريق السويد وفنلندة ، وصل لينين وصحبه إلى بطرسبرج في مساء ١٦ أبريل سنة ١٩١٧ . وهناك في روسيا استطاع الاستيلاء على السلطة في ٧ نوفمبر سنة ١٩١٧ . ومنذ ذلك التاريخ ، وعلى الرغم مما لقيه من مقاومات من جانب رفقائه في الكفاح ضد الحكم القيصري ، صار هو الحاكم المسيطر على روسيا كلها ، إلى أن أصيب بشلل في مايو سنة ١٩٢٢ ، بيد أنه شفي منه وعاد إلى استئناف حكمه ، لكن ضربة شلل أخرى أصابته فأقعدته مشلولاً طوال عام تقريباً ، من ١٥/١٢/١٩٢٢ حتى وفاته في ٢١ يناير سنة ١٩٢٤ في ضيعة جوركي بالقرب من موسكو .

آراؤه السياسية الفلسفية

رأى لينين - بخلاف الماركسيين الشرعيين ، والشعبيين - أن من الخطأ القول بالتطابق بين الرأسمالية والصناعات الكبيرة ، وأن التطور إنما يتم بواسطة تقسيم الفلاحين إلى قسمين : رأسمالي ، وأجير (بروليتاري) . وفي رسالة « نمو الرأسمالية في روسيا » (سنة ١٨٩٩) حاول أن يبين فساد فكرة التارودنيك narodnik عن دور الفلاحين في روسيا ، فبين أن الفلاحين لم يعودوا كتلة من نوع واحد ، بل قد انشقوا إلى قطاعين : رأسمالي وبروليتاري . ومن رآه أنه ينبغي تشجيع هذا التطور وذلك بإلغاء طبقة كبار الملاك الزراعيين ، لأنها تبطئ من نمو (تطور) العلاقات الرأسمالية في القرية . وبهذا يمكن تقوية طبقة الأجراء (البروليتاريا) المقيمين في المدن بانضمام الأجراء الزراعيين . وفي رسالته : « ما الذي يجب عمله ؟ » يقرر لينين أن

الأشياء . وأكد لينين امكان الحقائق الموضوعية ، وقرر أن معيارها هو الممارسة العملية .

ورأى لينين أن الديالكتيك هو عَصَب الماركسية ؛ وقد تناوله تفصيلاً في كتابه : « مذكرات فلسفية » ، وهو عبارة عن مذكرات وشذرات نشرت بعد وفاته ، سجلها في الغالب بين سنة ١٩١٤ وسنة ١٩١٦ وتتضمن في الوقت نفسه اقتباسات من كتب فلسفية وتعليقات على بعضها ، وخصوصاً من كتاب « علم المنطق » لهيجل . ويزعم لينين أن ديالكتيك هيجل يتفق مع المادية ، وأن الديالكتيك والمنطق ونظرية المعرفة شيء واحد . وفي تصوره للديالكتيك انحرف لينين عن انجلز ، وذلك بتوكيده القوي لا على الانتقال من الكم إلى الكيف كما فعل انجلز ، بل على الصراع بين القوى المتناقضة في داخل كل شيء وكل عملية ، ورأى أن هذا الصراع هو الأساس في كل تغير ، وهو بالتالي عَصَب الديالكتيك . وعند لينين أن الديالكتيك « هو دراسة التناقض في ماهية الأشياء » .

وتناول لينين المادية التاريخية في معظم كتبه الرئيسية ، خصوصاً حين يتكلم عن الانتقال الثوري من الرأسمالية إلى الشيوعية : ففي كتاب « الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية » (بطرسبرج سنة ١٩١٦) يقرر أن الرأسمالية وصلت إلى مرحلتها الاحتكارية النهائية وصارت ناضجة للقضاء عليها ، لكن بسبب عدم تساوي تطور الرأسمالية في الدول المختلفة ، فإن الاشتراكية لن تنتصر في كل أو معظم الدول في وقت واحد كما توقع ماركس .

نشرات مؤلفات لينين

أحدث نشرة لمؤلفات لينين في اللغة الروسية تقع في ٤٩ مجلداً . (بدأ نشرها في موسكو سنة ١٩٥٨) . ولها ترجمات إلى لغات أخرى طبعت في روسيا أيضاً .

مراجع عن أفكار لينين السياسية والفلسفية

- A. M. Deborin: Lenin as a Thinker, 3rd ed. Moscow and Leningrad, 1929 (بالروسية)

- M. A. Dynnik and Others, editors: Istoriya Filosofii vol. 5, Moscow 1961

« تاريخ الفلسفة » جـه (بالروسية)

- Gustav A. Wetter: Il materialismo dialettico sovietico. Torino, 1948

- Henri Lefebvre: La Pensée de Lénine. Paris, Bordas.

رسالة : « ماذا يجب أن نعمل ؟ » . وعند أخريات حياته لخص لينين نظريته في الحزب في كتابه : « الراديكالية » : مرض الطفولة في الشيوعية .

وفي مواجهة رأي بعض الاشتراكيين الذين كانوا يرون أن الحرب هي نتيجة أخطاء شخصية أو انتهاك لحقوق الغير ، ويمكن بالتالي إلغاء الحروب بمجرد النضال في سبيل السلام دون تحطيم للرأسمالية ، جاء لينين في كتابه : « الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية » فقرر أن من الواجب أن نبحت عن أسباب الحروب وعدم إمكان تجنبها من أجل توزيع الأرض توزيعاً جديداً . يقول إنه ينبغي البحث عن ذلك في تحليل للرأسمالية الاحتكارية . وفي هذا الرأي يختلف لينين عن موقف انجلز في أخريات حياته من مسألة الحرب . لقد استنبط لينين ، من تحليله للامبريالية أن على الاشتراكيين الثوريين أن يدركوا أن الحرب العالمية ينبغي أن يحارب عنها بالاعداد المنظم للاستيلاء على السلطة ، وذلك بتحويل الحرب الامبريالية إلى حروب أهلية

ولكن هذه الرسائل والكتب أوغلت في السياسة . أما كتابه الأقرب إلى الفلسفة فهو « المادية والتفكير التجريبية » (موسكو ، سنة ١٩٠٩) وفيه يهاجم بعض الكتاب الروس من أمثال بازاروف ، ويجدانوف ، ولوناشارسكي ، الذين حاولوا أن يكملوا الماركسية بالوضعية الظواهرية التي دعا إليها ارنست ماخ وفانريوس . وقد وصف لينين موقفهم بأنه شكل من أشكال المثالية الذاتية ، وبالتالي مضاد للماركسية . ودافع عن المادية الديالكتيكية ، وخصوصاً عن رأيا في المادة وفي طبيعة المعرفة . فعارض الرأي القائل بأن المادة من تركيب الاحساسات ، وأكد أن المادة موجودة وجوداً موضوعياً أصيلاً وأنها توجد مستقلة عن الشعور . كذلك أكد أن الزمان والمكان ليسا أحوالاً ذاتية لتنظيم التجربة ، بل هما شكلان موضوعيان لوجود المادة . وعارض قول القائلين بأن الاكتشافات الجديدة في العلم تثير الشك حول « مادية » المادة ، وذلك بأن مِيز هو بين التصور العلمي لتركيب المادة - وقال إنه موقت ونسبي ، لأنه لا يمكن القول بأنه توجد عناصر لا تقبل الرد ، - وبين التصور الفلسفي الذي يرى أن المادة هي « الحقيقة الواقعية الموضوعية المعطاة لنا في الإحساس » . وفي ميدان نظرية المعرفة عارض لينين نظرية بلخانوف Pleckhanov الذي كان يرى أن الاحساسات هي علامات على حقيقة واقعية خارجية ؛ وقال لينين إن الاحساسات تصوّر العالم الخارجي كالمرآة حين تنعكس عليها



المادية

matérialisme (F.), materialism (E)

تقال «المادية» في مقابل «المثالية» idéalisme. وتوصف بها اتجاهات ونزعات فلسفية عديدة تشترك في القول بأن الأصل في الموجودات هو المادة، لا الروح أو العقل أو الشعور، ويمكن بيان المذاهب المادية بحسب العصور على النحو التالي :

١ - المادية في العصر اليوناني والروماني : نجد ديمقريطس وأبيقور ولوكريتيوس يقررون أن الموجود ينحل إلى أجزاء لا تنجزاً هي الذرات، والذرات تنتقل في الخلاء . كذلك يرون أن كل موجود يخضع لقوانين ضرورية، والانسان يندرج في هذا الوضع .

ويهدف هذا المذهب إلى الصراع ضد الخرافات وضد الخوف من الموت .

٢ - وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر نجد المادية تتخذ اتجاهها ملحداً واضحاً . وتقوم على التعارض بين المادة والجوهر المفكر . وفي نظرية المعرفة ترد المعرفة إلى الحواس وحدها . ومن أبرز ممثلها في فرنسا في القرن الثامن عشر لامترى، وهولباك وهلفسيوس . وهي تتصور الكون على أنه كل مؤلف من أجسام مادية، فيه تجري أحداث الطبيعة وفقاً لقوانين موضوعية ضرورية . والزمان والمكان والحركة تعدّ أحوالاً للمادة . وكل ظواهر الوعي (الفكر) تتوقف على التركيب الجسماني للانسان .

٣ - وفي القرن التاسع عشر نما نوعان من المادية :

أ - المادية العلمية ، ويمثلها فوجت Vogt ومولشت Moleschott وبوشز في ألمانيا ، وكابانيس في فرنسا ، وقد بلغت أوجها عند ارنست هكل Haeckel في مذهبه الواحدى Monismus .

ب - المادية التاريخية وهي التي قدّ قواعدها كارل ماركس وفريدريش انجلز . ولا تعتمد هذه المادية على علوم الطبيعة، بل تسعى إلى تحويل المجتمع وعلوم المجتمع . وموقفها يقوم في ارجاع الدولة إلى «المجتمع المدني»، وأوراجع أشكال الشعور إلى البنية الأساسية الاجتماعية infra-structure sociale ، كما أرجع الماديون في القرن الثامن عشر الفكر إلى المادة . والمادة التاريخية تقوم إذن، في المرحلة الأولى، على قلب روابط السببية، واستناداً إلى هذا القلب أنشأ أصحابها علماً تاريخياً يفسر أحداث التاريخ على أساس العوامل المادية وحدها؛ وهي ترجع أساساً إلى عوامل اقتصادية . إن المادية التاريخية تطبق مبادئ المادية على التاريخ، وعلى المجتمع .

وماركس وانجلز في تصورها للتاريخ وللمجتمع ينظران إليها على أنها مساحات لعمليات Prozessen تجري وفقاً لمنهج الديالكتيك ، أي التحول من الموضوع إلى نقيض هذه الموضوع ليتألف منها في مرحلة ثالثة مركب موضوع synthèse . إن التاريخ عملية حركة وتغير من النقيض إلى النقيض ثم إلى المركب من النقيضين . يقول ماركس وأنجلز (١٩ : ١٨٧) « إن التصور المادي للتاريخ وتطبيقه الخاص على صراع الطبقات في العصر الحديث بين البروليتاريا والبورجوازية ليسا ممكنين إلا بفضل الديالكتيك » .

وتزعم المادية التاريخية أنها هي وحدها الكفيلة بوضع نظرية في المجتمع وتطوره لا تقوم على التأملات النظرية

وكان مستشاراً للدولة ، ومديراً لأكاديمية الفنون الجميلة ، ومديراً لدار الكتب الوطنية ، وواحداً من كبار المثقفين في عصره . ثم عين في سنة ١٨٩٨ وزيراً مفوضاً في استوكهلم بالسويد ، وجبريل في التاسعة من عمره ، وقد قال يصف هذا الجو : « إن المناظر السويدية التي عرفتها وأنا في سن التاسعة إبان الفترة القصيرة التي كان فيها أبي وزيراً مفوضاً في استوكهلم ، هذه المناظر المؤلفة من الصخور والأشجار والمياه ، وبقيت سنوات طويلاً أحسن إليها ، قد بدت لي خيراً ما يرمز إلى العالم الأليم الذي كنت أحمله في نفسي » . (« الوجودية المسيحية » ص ٣٠٣ ، باريس سنة ١٩٤٧) .

على أنه شاهد في طفولته ومطلع شبابه بلداً عديدة أخرى في أوروبا وتعرف إلى آدابها . ثم عاد إلى باريس ودخل الليسيه بعد أن أقام في السويد ثمانية عشر شهراً . وهنا أحس بالضيق لأن الحياة في الليسيه تضاد الحياة الحرة الشخصية المفتوحة على المجهول ، التي عاشها في استوكهلم ، حرّاً من الدراسة ، يغشى أولاد الدبلوماسيين ، ويستطلع طلوع عوالمهم الغريبة . لكنه وجد في الإجازات الصيفية ما يعوض عن جلد الحياة في الليسيه . وكان أهله يمضونها في الجبال ، وفي أماكن مختلفة باستمرار . وكان يجد في هذه الأماكن الموحشة وطنه الذي يمن إليه ، لأنه كان يهوى اكتشاف أعماق الأبعاد ، « إن كل ما يمني هو أن أكتشف موضعاً آخر يمكن أن يصير عندي هنا جوهرياً . لقد كان العالم يبدو لي آنذاك ، ولا شك أنه يبدو لي اليوم هكذا أيضاً ، على أنه المكان غير المحدد الذي ينبغي أن يسعى المرء فيه إلى مد منطقة الذات الباطنة إلى أقصى حد ممكن ، وتقليل منطقة ما يتصور بالتجربة ، أو يتخيل بطريقة مشوشة ، أو يعرف بالسمع ، وبالجملة ما لا يحياها المرء . واعتقد أنني مصيب حين أقول إن حبي للأسفار ارتبط دائماً بالحاجة التي أشعر بها إلى الاستيلاء على عالمي الباطن بالتوطن فيه قدر الإمكان » . (الكتاب نفسه ، ص ٣٠٦) ثم دخل السوربون حيث حصل على ليسانس الفلسفة ، وكان في الوقت نفسه يغشى محاضرات هنري برجسون في الكوليج دي فرانس . ولما بلغ الثامنة عشرة كتب رسالة للحصول على دبلوم الدراسات العليا بعنوان « الأفكار الميتافيزيقية عند كولردج وعلاقتها بفلسفة شلنج » . ثم عين مدرساً للفلسفة في فندوم سنة ١٩١٢ ، وفي باريس ١٩١٥ - ١٩١٨ ، وفي صانص ١٩١٩ - ١٩٢٢ ، ولما قامت الحرب العالمية الأولى تبين أنه لا يصلح للخدمة العسكرية فالتحق بالصلب الأحمر الدولي . وهذا هياً له أن

والتقنيات الذاتية ، بل الأحوال الفعلية الملموسة والطبيعية للحياة الإنسانية . وترتكز على أهمية عملية الإنتاج والتوالد الماديين وتطورهما .

كذلك يزعمون أن المادية التاريخية تميل إلى الأهمية الاجتماعية للنشاط العملي النقدي والنشاط الثوري الإنساني ، وتوجه كل عمل اجتماعي إلى تشكيل التاريخ والمجتمع في اتجاه الصراع الطبقي لطبقة العمال وتحول المجتمع في اتجاه شيوعي .

وعند المادية التاريخية ليس المجتمع هو مجموع الأفراد الذين منهم يتألف المجتمع ، بل هو جماع العلاقات الاجتماعية القائمة على طريقة الإنتاج كما تحورت عيشاً وتاريخياً . ووجود الطبقات والصراع بينها لا يتوقف على أمان الناس ورغبتهم ، بل هو مرتبط بأحوال الإنتاج كل الارتباط ، وهي بدورها تتوقف على قوى الإنتاج .

مارسل (جبريل)

Gabriel Marcel

ولد جبريل مارسل في جَوْن من التجريد الروحي الذي يهزأ بالتجربة ، ويعيش فيها وراءها ، متجاوزاً عالمه اليومي . وأولع بالأفكار والصور العقلية ، وناداه المجهول المستتر منذ بدء تفكيره ، فلم يحفل إلا بالفكرين الصوفيين .

وكان أبوه كاثوليكي المولد والنشأة ، ولكنه سرعان ما انفصل عن الدين مؤثراً اللاأدرية التي دعا إليها تين وسبستر ورينان ، على الكاثوليكية التي رآها حافلة بالأساطير غير المعقولة . ومع ذلك لم يكن شهواني المنزع ، بل كانت حياته تنسم بالضبط والقناعة والحرص على أداء الواجب . أما أمه فكانت من أصل يهودي ، لكنها اعتنقت البروتستنتية في أشد أنواعها تحمراً من العقائد الجامدة ، وكانت تؤثر الشعراء المشائمين في القرن التاسع عشر ، من ألفرد دي ثي حتى مدام آكرمن ، لأن شعورها بأن الحياة خلو من المعنى كان سيطر على نفسها . وكانت تعشق الحق والاستقامة الخلقية .

ولد جبريل مارسل في السابع من شهر ديسمبر سنة ١٨٨٩ في باريس ، ابناً وحيداً لوالديه ، وكان أبوه موظفاً كبيراً في الحكومة الفرنسية تقلب في عدة مناصب دبلوماسية ،

جاليمار)، ويعتوان «يوميات ميتافيزيقية» Journal Métaphysique ، والثاني بعنوان «الوجود والملك» سنة ١٩٣٥ (في ٢٢٢ صفحة ، وأضيف إلى اليوميات ٩٨ صفحة تحتوي ثلاث مقالات في عدم التدين المعاصر ، وتأملات في الايمان والتقوى عند بيتر فوست) عند الناشر أوبييه .

وله إلى جانب هذين المجلدين من اليوميات المؤلفات الفلسفية التالية ، وهي عبارة عن مجموعات من المقالات والابحاث المختلفة التواريخ :

١ - « من الإباء إلى النداء » (عند الناشر جاليمار سنة ١٩٤٠ في ٣٢٧ ص)

٢ - « الإنسان المسافر » (عند الناشر أوبييه ، سنة ١٩٤٤ في ٣٥٩ ص)

٣ - « ميتافيزيقا روس » (عند الناشر أوبييه سنة ١٩٤٥) وكان في الأصل بحثاً نشره في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » سنة ١٩١٧ - ١٩١٨ .

٤ - « وضع واقتربات عينية من السر الانطولوجي » ، بحث نشره ملحقاً بمسرحية « العالم المكسور » (عند الناشر دكلية دي براوفر ، باريس سنة ١٩٣٣) .

٥ - « سر الوجود » في جزئين (عند أوبييه سنة ١٩٥٠) :

(أ) التأمل والسر . (ب) الإيمان والواقع .

٦ - « الناس ضد ماهو إنساني » (في ٢٠٨ صفحة ، عند الناشر فيه كولوميه سنة ١٩٥١) .

٧ - « الانسان المشكل » (عند أوبييه ١٩٥٥) .

٨ - « الكرامة الانسانية » (عند أوبييه سنة ١٩٦٤ في ٢١٩ صفحة) .

ومعلوم طبعاً أن جبريل مارسل مؤلف مسرحي وافر الانتاج ، مثل الكثير من مسرحياته في ملاعب باريس وألمانيا وإيطاليا وسائر بلاد أوروبا ، ويتضمن جوانب فلسفية وأفكاراً عميقة لا بد من الاهتمام بها في دراسة شاملة عن فكره . ولكنها لا تعيننا هنا كثيراً .

اليوميات الميتافيزيقية

والمجلد الأول من « اليوميات الميتافيزيقية » ينقسم بدوره إلى قسمين : يبدأ أولها بتاريخ أول يناير سنة ١٩١٤

يعاني الحرب من زاويتها الوجودية ، لا السياسية ، من حيث تأثيرها في النظام الأخلاقي للإنسان . واستقر في باريس نهائياً ابتداءً من سنة ١٩٢٢ ، وأشرف على بعض السلاسل الأدبية ، وخصوصاً على سلسلة القصص المترجمة عن اللغات الأوربية ، التي كان يصدرها الناشر بلون تحت عنوان : « التيران المتقاطعة » . واشتغل بالنقد المسرحي في الصحف والمجلات الباريسية وخصوصاً « الفرنسية الجديدة » التي كان يصدرها جيد (عند الناشر جاليمار) و « الأنباء الأدبية » ، ولا يزال يتابع نقده المسرحي في هذه المجلة الأخيرة الأسبوعية Nouvelles Littéraires

ثم انعقدت أواصر الصلة الوثيقة بينه وبين الناقد الأدبي الكاثوليكي النزعة ، شارل دي بوس Charles du Bos (١٨٨٢ - ١٩٣٩) ، فتأثر مارسل بنزعة الكاثوليكية . وبمناسبة رسالة كتبها إليه القصصي المعروف فرنسو موريك (ولد سنة ١٨٨٥) اعتنق جبريل مارسل الكاثوليكية في سنة ١٩٢٩ ، وفي سنة ١٩٣٧ حصل على جائزة برييه Brieux الأدبية ، وفي سنة ١٩٤٨ جائزة الأكاديمية الفرنسية للأدب ، وفي سنة ١٩٥٦ حصل على جائزة جيته الهانزاسية ، ثم حصل على الجائزة الوطنية الكبرى الفرنسية سنة ١٩٥٨ . ثم عين في سنة ١٩٥٢ عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسة في المعهد الفرنسي .

فلسفته :

وجبريل مارسل يستمد فلسفته من تجاربه الذاتية الباطنة ، ولهذا اتخذ تأملاته صورة اليوميات Journal . ولا نجد له أثراً فلسفياً على هيئة كتاب ، إنما كل إنتاجه يوميات أو مقالات . ولهذا يصعب على المرء ، بل يستحيل عليه ، أن يستخلص من مؤلفاته مذهباً يحكم الأجزاء معماري البناء ، شأن الفلاسفة ، وحتى الفلاسفة الذين كتبوا يوميات مثل كيركجور وبين دي بيران ، قد كتبوا إلى جانبها كتباً مؤلفة تأليفاً يمكن من العرض المذهبي المتصل السابغ . أما مارسل فصاحب خواطر وشذرات ، ولهذا جاءت فلسفته غير تامة ، وفي تقدم مستمر لا ينقطع ، ولا تكتمل أسأريه . ومن هنا لا يمكن عرضها إلا في تقريبات وكمناظر جانبية ، من مجموعها تتألف صورة .

وقد نشر مارسل « يومياته » في مجلدين حتى الآن : المجلد الأول سنة ١٩٢٧ (في ١١ + ٣٤٢ صفحة عند الناشر

والظواهر ، بين الخالد والزمان في كل منسجم ، ذلك أنهم لا يستطيعون في الواقع الوصول إلى القضاء على القيم التي يدعون أنهم يتجاوزونها . ويقرأنه يبدو من المستحيل الافلات من محرجة الواقع المنخرط في الزمان من ناحية والواقع اللازماني من ناحية أخرى (ونظام تغيره لن يكون إلا الظاهر) . وإذن فما هو المخرج الثاني ؟ هذا المخرج يلزمنا بوضع المشكلة العامة للعلاقات بين الظاهر والواقع . (« يوميات ميتافيزيقية » ص ١٠ ، باريس سنة ١٩٣٥) .

ولهذا يدعو مارسل إلى أن يستبدل بالمقولات العديدة للكثرة والوحدة ، مقولات الملاء والنقص . يقول في ١٨ أبريل سنة ١٩١٤ : « لازلت أعتقد أنه لا يوجد أي سبب للقول بأن المقولات يستغرق بعضها بعضاً ، فمثلاً كون الشخصية هي أعلى درجة نعرفها لا ينتج عنه أبداً أن كل شيء يمكن أو يجب أن يفكر فيه تحت مقولة الشخصية ، إن النقدية الجديدة الواحدة صحيحة . وأشعر بابتعادي عما أستطيع أن أسميه بالواقعية الكلية » . (ص ٩٣) .

ويتهى مارسل من هذا إلى فكرة الذاتية ، بمعنى الذات المشخصة الوجودية . والشعور بالذاتية يتم في عمل الايمان ؛ والايمان يتحدد بالمشاركة ، وفكرة المشاركة من الأفكار الأساسية في مذهب مارسل . ويقصد بها أولاً مفهومها في الافلاطونية المحدثة بخاصة ، بمعنى أننا نشارك في الكون ، وأن بضعة منا تضم بضعة من الكون . وفي هذا يقول : « الايمان هو شعور المرء أنه بمعنى ما في داخل الألوهية » .

ولهذا ينتهي مارسل إلى دئع المعرفة النظرية (أو العلمية) بأنها غير كافية سواء من ناحية الموضوع لأنها تقضي في الواقع على الظواهر التي تريد إدراجها ؛ ومن ناحية الذات ، لأنها تقضي على أشكال التوكيد المتميزة من المعرفة . (اليقين الوارد عن الايمان) .

وميزة الإيمان في نظر مارسل هو أنه يجعل المرء يدرك أنه ليس مجرداً عضواً ، وليس العالم مجرداً عضواً ، بل يجتمع الموضوع والذات في فعل الإيمان ، كما يجتمع العلو والبطون (المحايطة) .

ويوغل مارسل في هذا الاتجاه في القسم الثاني من اليوميات ، فيؤكد أن المشكلة الميتافيزيقية هي في « أن يستعيد - بواسطة الفكر ووراء الفكر - (اليقين التام) عصمة

ويتهى بتاريخ ١٦ مارس سنة ١٩٢٣ ؛ والثاني يبدأ بتاريخ ١٥ سبتمبر سنة ١٩١٥ ، وينتهي بتاريخ ١٦ مارس سنة ١٩٢٣ . ولهذا كانت فقرات القسم الأول أطول بكثير من فقرات القسم الثاني .

ومارسل يصرح في مقدمة « اليوميات الميتافيزيقية » بأنه لم يقصد أساساً إلى نشره ، بل كان في نظره مجرد تحضير لكتاب دوجماتيقي فيه يعرض الأقوال الجوهرية التي انتهى إليها في تفكيره ، مترابطة قدر المستطاع . لكنه كلما تقدم في « اليوميات » تبدى له نفوره من طريقة العرض الدوجماتيقي ، وما في الموضوعات التي دار حولها تفكيره من طابع احتمالي افتراضي . لهذا تحلل عن فكرة العرض المذهبي الدوجماتيقي ، وأثر هذه الطريقة : أعني الخواطر والشذرات ، ما دامت لا تقبل التنظيم المعماري . ورأى في ذلك ما يثير القارئ إلى أن يسلك معه نفس السبيل الذي سلكه بما فيه من عقبات والتواءات .

والقسم الأول متميز تماماً من القسم الثاني . فالأول موجه ضد الديالكتيك ، أو بالأحرى ضد كل مذهب يدعي تقويم الواقع بوسائل ديالكتيكية ؛ ومن هنا اتسم هذا القسم بالجفاف والإحكام المنطقي . أما القسم الثاني فمختلف تماماً : إذ هو يعنى بالأمور التي يغفلها المذهب العقلي ، يدعو أنها تفلت من قبضة العقل ، مثل الاحساس ، اتحاد النفس بالبدن ، وقائع النفس فوق السوية .

وجبريل مارسل يبدأ من هيجل ليقضي على هيجل ، شأنه شأن كيركجور الذي كان له في مارسل تأثير بالغ . فهو يبدأ من نقد هيجل لفكرة المباشر كما يظهر ذلك النقد في مستهل كتاب « ظاهريات الروح » ، ويأخذ عنه فكرة العلم المطلق التي تسود مذهب . لكنه سرعان ما يعدل عن هيجل إلى تلاميذه الانجليز ، وخصوصاً برادلي وبوزنكتيت ، غير أنه ينتهي أيضاً إلى رفض تفسيرهم .

ذلك أن مارسل ينتهي إلى الأخذ بفكرة المباشر ، ويوحد بين المباشر والمطلق ، ويصل إلى نوع من التجريبية ، لكنها تجريبية صوفية باطنة ، تنبع من التجربة الحية المباشرة ، وتستمد قوتها من المعاناة . ومن هنا يؤكد أولية الوجود ، ويأخذ في تحليل الأحوال العينية للموجود .

يبدأ مارسل فينتد التفاضل المنطقي عند الهيجليين المحدثين الذين يعتقدون أنهم يستطيعون أن يؤلفوا بين المطلق

بالقدر الذي به انتباهي يتعلق به أولاً ، أي قبل إمكان تحديد موضوع معين . . . إلى لست جسمي أكثر من أن أكون أي شيء آخر - إلا لأنني لكي أكون أي شيء آخر ، فإن علي أولاً أن أستخدم جسمي ، (ص ٢٣٦) .

ويتناول مارسل فكرة الجسم بطريقة أدق في « من الإيحاء إلى النداء » فيقول : « إن الهوية المزعومة بين الأنا وجسمي لا يمكن التفكير فيها ، لأنها تفترض إلغاء الأنا والتوكيد المادي أن جسمي يوجد وحده ؛ لكن خاصية جسمي هي ألا يوجد وحده ، وألا يستطيع أن يوجد وحده . وإن يتجسد معناه الظهور كجسم ، كهذا الجسم ، دون إمكان الهوية معه ، ودون التميز منه في نفس الوقت - والهوية والتميز عمليات متضادة السواحدة للآخرى لكن لا يمكن أن تتم في مجال الموضوعات » (ص ٣١) .

الملك

ومن المعاني التي يرددها جبريل مارسل كثيراً التقابل بين « الوجود والملك » ، وقد كرس له كتاباً بنفس العنوان يتألف من قسمين : الأول يضم « يوميات ميتافيزيقية » (ص ٧ - ص ٢٢٢) وتقدّم ١٠ نوفمبر سنة ١٩٢٨ حتى ٣٠ أكتوبر سنة ١٩٣٣ ؛ ويتلوها « عخطط لظاهريات الملك » والقسم الثاني يضم : (١) معاصرة عن « الإلهام المعاصر » (٢) وأخرى عن « الإيمان » ؛ و (٣) بحثاً عن « التقوى في نظر بيتر فوست » .

وقد بدأ يعبر عن هذا المعنى في « اليوميات الميتافيزيقية » الأولى (بتاريخ ١٦ مارس سنة ١٩٢٣) فقال : « الواقع أن كل شيء يرجع إلى التمييز بين ما للإنسان وما عليه الإنسان : بملكه ووجوده . غير أنه من الصعب جداً التعبير عن هذا التمييز على شكل تصوري ، ومع ذلك فينبغي أن يكون هذا ممكناً . إن ما يملكه الإنسان يمثل نوعاً من التخارج بالنسبة إلى الذات ، أي أنه شيء خارجها . وهذا التخارج ليس مع ذلك مطلقاً . ومن حيث المبدأ ما يملكه الإنسان هو أشياء (أو ما يمكن أن يشبه الأشياء ، وبالقدر الدقيق الذي يمكن به هذا التشبيه) . ولا أستطيع أن أملك ، بالمعنى الدقيق للفظ ، غير الشيء الذي يملك وجوداً مستقلاً عني إلى حد ما . وبعبارة أخرى ، مالي ينضاف إلى ذاتي ؛ وأكثر من هذا ، كوني أملك الشيء ينضاف إلى خصائص وصفات أخرى ، إلخ ، تنسب إلى الشيء الذي أملكه . إنني لا أملك

جديدة ومباشراً جديداً » (ص ١٣١) أي أن حلم الميتافيزيقي هو أن يسترد الفردوس الذي فقده بسبب الفكر النظري .

ولكنه يفهم المشاركة بعد ذلك بمعنى الشعور بالاعتماد التام بإزاء العلو الإلهي منظوراً إليه على أنه قوة مستقلة تماماً وحررة ، ويقول عن المشاركة إنها « تلك العلاقة بين الحرية الإنسانية والحرية الإلهية التي هي السر المركزي في الديانة المسيحية » (« اليوميات » ص ٤٥) . فلم يعد يفهمها بالمعنى الأفلاطوني ، أي إعطاء طبيعة واحدة لجملة أفراد ، بل على أنها العلاقة الروحية بين حريتين توافق كل منهما الأخرى وتتحدان معاً مع احترام شخصية كل منهما .

ونظراً إلى الطابع « المشتت » لليوميات ، فإننا لا نملك إلا التحدث عن بعض المعاني الأساسية التي تعرض لها في هذه اليوميات الأولى .

الجسم : إن فكرة الجسم ليست واضحة متواطئة (ذات معنى واحد) . ذلك أن فكرة الجسم تختلف وفقاً لاختلاف فكرة النفس . وتحديد الجسم بأنه مركب آلي هو لون من ألوان تحقق النفس . وليس معنى هذا طبعاً أن النفس تولد الجسم ، لأن النفس لا تصحح عارفة إلا حين تفكر في أن المعروف يوجد قبل فعل المعرفة . ومع ذلك فإن طريقة تصور العلاقات بين النفس والجسم تتوقف على الطريقة التي بها يدرك الجسم ، وبطريق غير مباشر على الحركة التي بها تتحقق النفس في العلم ، أي أن فكرة النفس عن العلاقة بين الروح والجسم ينبغي أن تتوقف على الحركة التي بها تتكون فكرة الجسم . وهذا التكون يتوقف بدوره على طريقة تركيب العالم الخارجي .

ويرى مارسل أنه لا بد من الابتداء من هذا المبدأ الذي يقرر أن النفس لا تتحدد ولا يمكن التفكير فيها خارج علاقتها بالعالم الخارجي .

ولكن هذا يفضي به إلى نتيجة سلبية وهي أنه لا يمكن تحديد العلاقات بين النفس والجسم تحديداً واضحاً موضوعياً .

لكنه يتساءل : ما معنى قولي : أنا جسمي ؟ إن جسمي ليس إلا من حيث أنه مشعور به . « إذا كنت جسمي ، فذلك من حيث أني موجود حاس ؛ ويبدو لي من الممكن تحديد الأمر على نحو أدق وأن نقول إنني جسمي

الأنات والانت :

ويبحث مارسل في الكوجيتو الديكارتي لبنتين هل ينتهي إلى الموحدة أو إلى إثبات الغير . ويلاحظ أولاً ما فيه من غموض : « فعين أفكر فاني أترجع بالنسبة إلى نفسي ، وأبعث نفسي كغير ، ثم أنبثق بعد ذلك كموجود . ومثل هذا التصور يتعارض جذرياً مع المثالية التي تحدد الأنات بواسطة الشعور بالذات . فهل من غير المعقول أن يقال إن الأنات ، من حيث هو شعور بالذات ، ليس إلا تحت موجود ؟ إنه لا يوجد إلا من حيث أنه يعامل ذاته بوصفه من أجل الغير ، وبالنسبة إلى الغير ؛ وتبعاً لذلك فبالقدر الذي به يقر بأنه ينجو ويفلت من ذاته » (« الوجود والملك » ص ١٥١) .

ذلك أننا لو بدأنا بتقرير أن ماهيتي هي أن أكون شعوراً بذاتي ، فليس ثم وسيلة للخروج من هذه الذاتية ، والاقرار بوجود الغير .

ولكن لي الحق في أن أقر بوجود الآخرين ، وأكثر من هذا أستطيع أن أؤكد أن الغير ، من حيث هم غير ، هم وحدهم الذين يحق لنا أن نقرر وجودهم ، ولا أمكك إدراك نفسي كموجود إلا من حيث أنني أدرك نفسي أنني لست الآخرين ، أي أنني غيرهم . « وأذهب إلى أبعد من هذا فأقول إن من ماهية الغير أن يوجد ، ولا أستطيع أن أدركه بوصفه غيراً دون أن أفكر فيه بوصفه موجوداً ، والشك لا ينبثق إلا بقدر ما تضعف هذه الغيرية في ذهني » (الموضوع نفسه) .

« لكن هذا الغير ، من حيث هو غير ، لا يوجد بالنسبة إليّ إلا من حيث كوني مفتوحاً له (أي من حيث أنه أنت) ، ولكني لست مفتوحاً له إلا بمقدار ما أكف عن أن أشكل مع نفسي نوعاً من الدائرة في داخلها أقيم الغير على نحوها ، أو فكرته ؛ لأنه بالنسبة إلى هذه الدائرة يصبح الغير فكرة الغير . وفكرة الغير ليست الغير من حيث هو غير ، بل الغير من حيث أنه منسوب إلى الأنات » (الكتاب المذكور ، ص ١٥٥) .

ويؤكد مارسل هذا المعنى مراراً ، وهو « أنني أؤكد نفسي كشخص بالقدر الذي به أعتقد فعلاً وجود الغير ، وبالقدر الذي به هذا الاعتقاد ينحو إلى تشكيل سلوكي » (« الإنسان المسافر » ص ٢٧) .

وهذا يقوم على أساس أن الوجود هو علاقة ، أو حضور معاً خلاق يجمع بين الأنات والأنت . وينجلي هذا المعنى

إلا ما أستطيع التصرف فيه على نحو ما وفي صور معلومة ، أي بالقدر الذي به أعتد قوة ، أو موجوداً مزوداً بقوى . وليس ثم انتقال ممكن إلا لما هو مملوك . ولو تصادف وأمكن نقل قوة ، فينبغي أن نستنتج من هذا أن هذه القوة هي بالنسبة إلى ذات أكثر جوهرية - كقلمي (القلم الذي لي) بالنسبة إلى هذه القوة . فإذا كانت مقولة الوجود صادقة حقاً ، فذلك لأن في الواقع شيئاً لا يمكن نقله .

وابتداءً من هذه الفكرة يأخذ مارسل في عرض آرائه في البحث الذي ألقاه في نوفمبر سنة ١٩٣٣ في الجمعية الفلسفية بليون بعنوان : « غطط لظاهريات الملك » . فيلاحظ أولاً أن الفلاسفة أبدوا دائماً نوعاً من التعالي على الملك ، بوصفه فكرة دنسة ، لا تقبل التحديد . وهذا الغموض في معنى الملك ينبغي إبرازه أولاً . حين نحلل معنى avoir (أملك) نجد له معاني متفاوتة في الشدة : بعضها قوي دقيق ، والآخر ضئيل هزيل مثل : عندي صداد ، لي حاجة ، الخ . أما النوع الأول فيمكن أيضاً أن نميز فيه شكلين كما يبين من هذين المثالين : عندي دراجة ، لدي أفكار وآراء في هذا الموضوع ولكن معنى الملك لا يختلف بينهما من حيث مبدأ الملك .

يبد أن الملك لا يقوم إلا حيث يوجد تعارض بين الظاهر والباطن . وهذا ينطبق تماماً على الملك - التضمن : فمثلاً حين أقول : « لهذا الجسم هذه الخاصية » ، فإن هذه الخاصية تبدو أنها كائنة في باطن هذا الجسم . وحين أقول : لدي سر ، فهنا يبدو البطون أكبر من الظهور . ومع ذلك فإن المميز الرئيسي للملك هو إمكان الظهور والعرض .

ويتأدى من هذا إلى بيان أن الملك يقتضي فكرة الإشارة إلى الغير من حيث هو غير . فالملك لا يقوم إذن في سجل البطون المحض فقط ، وإلا لما كان له معنى ، بل وأيضاً في سجل : الظهور والبطون فيه لا يمكن الفصل بينهما كما لا يمكن الفصل بين النعمة الحادة والنعمة البطيئة . واعتقد أن المهم هنا هو التوتر نفسه بين الواحد والآخر . (« الوجود والملك » ص ٢٣٤ - ٢٣٥) .

والنموذج الأصلي للملك هو الجسم . « إن الموضوع الأول ، الموضوع - النموذج الذي أوحده بين ذاتي وبينه ، وهو مع ذلك يند عني ، هو جسمي ، ويلوح أننا هنا بآراء أعمق ما في الملك » (الكتاب المذكور ، ص ٢٣٧) .

ومن جوهر الفعل أيضاً أنه الفاعل . « فحين أقول : إن فعلي يلزمني ، فمعنى هذا ، فيما يبدو لي ، هو : ان خاصية فعلي هي أن يكون من الممكن فيما بعد أن أطلب به لنفسي ، وكأنني وقعت مقدماً على إقرار به : واليوم الذي أواجه فيه بفعل ، إما بواسطة الغير ، أو بواسطة ذاتي - عليّ أن أقول : نعم ، أنا الذي فعلت ذلك ؛ وأكثر من هذا ، أقر مقدماً بأنني إذا تملتصت فساكون مرتكباً لإثم الجحود والكران . ولنضرب على هذا مثلاً دقيقاً . وأوضح الأمثلة وأبرزها هو من غير شك : الوعد ، من حيث ان الوعد فعل وليس مجرد الفاظ : إني أعد إنساناً بمساعدته إذا وقع في ضيق . ومعنى هذا أنني : أقر سلفاً بأنني إذا تملتصت حين تحدث هذه الظروف ، فإنني أنكر نفسي ، وأدخل في ذاتي ثنائية تقضي على حقيقتي الواقعة وبعبارة أخرى ، لا يوجد فعل بغير مسؤولية؛ ويتج عن هذا مباشرة أن اللفظين : « فعل مجاني » هما متناقضان في الواقع . فالفعل المجاني ليس فعلاً ، أو هو ينكر نفسه من حيث هو فعل . وهذه الفكرة الزائفة ليست غير نتاج خلط ربما إرادي ، بين أمور لا يرد بعضها إلى بعض . (ص ١٤٣) .

إنني أتناصن مع الفعل الذي أفعله ، وكأنني وفعلي من قبيلة واحدة . والفعل إذن يجيل إلى الفاعل ، إلى الشخصية .

والشخصية لا تدرك ابتداء من فكرة الفرد ، وكذلك لا تدرك ابتداء من التقابل بين الشخصية والشيء . وإنما تدرك أولاً في مقابلة « الناس » . والناس لا اسم لها ، ولا تتحدد بحدود ، ولا تدرك بمعالم واضحة . إنها (أو إنه) نوع من الشبح ، يؤكد نفسه مع ذلك على أنه أمر مطلق ، وفي نفس الوقت هو مضاد ما هو مطلق . إن الناس فكرة ساقطة ، فكرة زائفة ، ظل لفكرة . لكن هذا الشبح مائل في أفق شعوري ، ويشيع فيه الظلام والضباب ؛ ويحيط بي ، ويكاد أن يحدق بي من كل ناحية . بل إن التفكير بدلي على أن « الناس » ليست فقط حولي بل هي أيضاً تنفذ في باطني ، وتعتبر عن نفسها في ذاتي ، وأقضي زمامي في عكس ظلالها وأشباحها . وأفكاراي في معظم الأحوال ليست غير ترديد « للناس » بواسطة « أنا » لا بدري أنه ينسخ هذا الناس .

وفي مقابل هذا الناس غير المدرك ، غير ذي المسؤولية ، ما هي خاصة الشخصية ؟ .

في الحب : إذ يقوم على العلاقة بين الأنا والأنت ؛ وهو الخالق لهذه العلاقة ولهذا هو تبادل خلّاق . « إن حب موجود معناه أن تنتظر منه شيئاً غير قابل للتحديد ولا قابل للحزر ؛ وهو في الوقت نفسه إعطائه الوسيلة للاستجابة لهذا التوقع . نعم ، وإن بدا هذا تناقضاً . إن التوقع نوع من الاعطاء ؛ والعكس أيضاً صحيح : فعدم توقع شيء بعد معناه العمل على فرض المقم على موجود لا يتوقع منه بعد شيء ، وبالتالي حرمانه مقدماً من شيء يمكن أن يخلقه ويبتكره » (« الانسان المسافر » ص ٦٦ وما يتلوها) .

الفعل والشخص

حين نحلل الفعل نجد أنه يتبدى أولاً في مقابل الرغبة أو القول ، فيقال نريد أفعلاً ، لا أقولاً ؛ متى يتقل من الرغبة إلى الفعل ؛ الخ . وهذا يدل على أن الرغبة تقابل الفعل من حيث ان الرغبة غير محددة وعاجزة ؛ ورجل الأمان لا يقدر على التصميم ، ويظل موّرّع الأهواء ، هيباً ، متردداً ؛ يعجز عن العوض على الواقع ، وإحداث تغيير فيه . وكذلك صاحب الأقوال : ذلك أن القول لا يلتصق بالواقع ، بل يمر بجواره أو تحته ، ولا يغير في الأمور شيئاً .

ومعنى هذا أن من جوهر الفعل أن يحدث تغييراً . تغييراً في ماذا ؟ في موقف يطبق عليه ولا يستطيع الفاعل أحياناً أن ينتظمه بنظرته ، ولكن عليه أن يدركه على الأقل جزئياً . لكن لا يكفي أن يكون ثم تغيير حتى نقول إن ثم فعلاً .

والفعل في جوهره هو هذا أو ذاك ، وله معال . « وعن السؤال عنه ينبغي أن يكون من الممكن الاجابة بنعم أو لا . والانتقال إلى الفعل هو تحطّي العتبة التي تفصل المنطقة التي في هذه الناحية من النعم واللا - عن المنطقة التي فيها ينفصلان ويتقابلان . فمثلاً : يعني شخص مريض يكرهه ؛ ويموت المريض ؛ فيطرح السؤال : هل تمنيت موت هذا المريض ؟ ربما بل لاشك في أنه ينبغي أن يجاب بنعم ولا في وقت واحد . ومعنى هذا أنه لا يمكن الجواب ، وأن السؤال : هل صيبت سباً ؟ يوجد له جواب واحد معين لا يحتمل تأويله . (الكتاب المذكور ، ص ١٤١ - ١٤٢) .

والشخصية لا يمكن أن تكون فضيلة ولا ترقية للفرد .

الكرامة الإنسانية

السؤال عن الكرامة الإنسانية في هذا العصر الذي سيطرت فيه الصناعة الفنية سؤال ملتهب يثير القلق ويفتح آفاقاً للخلاف لا يحدها أبعد الأنظار .

وقد اتخذ منه جبريل مارسيل عنواناً لآخر كتبه الذي ظهر في الثالث الثاني من العام الماضي ، ويضم محاضرات ألقاها في جامعة هارفارد (أمريكا) في أكتوبر - ديسمبر سنة ١٩٦١ .

ودفعه إلى هذا التساؤل عن الكرامة الإنسانية أن الأحداث العصرية التي نشهدها في العالم اليوم ونحن فزعون قد جعلت السؤال عن الكرامة الإنسانية أمراً يشغل بال الضمير الانساني الحاضر باستمرار . فماذا سيصير إليه أمر الكرامة الانسانية في هذا العالم السائر في طريق التصنيع المستمر والآلية المتزايدة ؟ صحيح أن كلمات مثل « الكرامة الانسانية » ، و « الشخص الانساني » الخ لم يتفوه بها الناس في عصر من العصور قدر ما يفعلون في عصرنا هذا : لكن من الوهم الغريب أن تستخلص من هذا الترداد أية نتيجة إيجابية فيما يتعلق بالموقف الفعلي الذي تدل عليه هذه الكلمات . كيف لا ، ونحن نشهد - هكذا يقول مارسيل - انحذاراً مستمراً بحيث يبدو أن ازدياد لوك هذه العبارات إنما هو بمثابة تعريض في الحياة عن رجائنا في تقدير الانسان . والمشهد حقاً وفعلًا هو ازدياد الميل إلى النظر إلى كل نوع من الخدمة على أنه لا يتفق مع ما ينبغي أن يسمى بنوع من الادعاء الأساسي : هو ادعاء مفهوم معين للكرامة الإنسانية . والبحث ينبغي أن يتوجه إلى الفحص عن حقيقة الروابط التي تقوم بين هذا الادعاء وبين ما يستحق فعلاً أن يسمى كرامة إنسانية .

ومن المسلم به طبعاً أنه لا نزاع في أن استغلال السيد للخدام (بالمعنى الشامل لهذا التعبير) كما تجل في خلال القرون يبدو لنا اليوم أمراً غير مقبول بأي حال من الأحوال . لكن ليس معنى هذا أن « الخدمة » يجب أن ينظر إليها على أنها في ذاتها أمر مهين . وقد نشأ عن عدم تقدير هذه الحقيقة اضطراب في النفوس ذو أثر هدام . فقد استنبط البعض من ذلك أن من حق الإنسان أن يصبح نوعاً من الجزيرة ذات الاستقلال الذاتي ، لكن لا من نوع ذلك الاستقلال الذي وضعه كنت في قلب الأخلاق التي دعا إليها ، فكلمة

خاصة الشخصية الأولى هي المواجهة . ومن هنا كانت الشجاعة أولى فضائل الشخصية . ولهذا نجد الشخص الجبان في الأمور العقلية يحتمي وراء مثل هذه العبارات : يقال ، يشيع ، شاع بين الناس ، الناس يقولون ، هناك إشاعة تقول ، سمعنا كذا الخ . وهذا احتفاء وراء « الناس » وتجنب للمواجهة ، وبالتالي فقدان للشخصية .

ولتحطيم هذه الدرع التي يحتمي وراءها الجبان ، نوجه إليه السؤال : من الذي يقول ، من هو الذي يشيع ، ومن هم الناس الذين يقولون ، سمعت عن ؟ الخ . . . وهكذا تبدي الشخصية هنا على أنها إنكار إيجابي للناس ؛ إذ بهذا أرفض الإقرار « بالناس » ، وأريد تحديد المسؤول عن القول أو الزعم ؛ أي أنني أرفض أن أنسب إلى « الناس » أي قوام إيجابي .

لكن لنحلل معنى « المواجهة » . المواجهة أولاً هي التبصر envisager ، تبصر الموقف المائل أولاً ، وأقصد بالتبصر إدراكه على حقيقته لاتخاذ موقف منه ، بدلا من التسليم أمامه ؛ والتساؤل عن حقيقة الأمر فيه ، أي أن التبصر فيه بداية التوفر من أجل الفعل .

وهذا التبصر بدوره يقتضي نوعاً من التقدير والتقييم évaluer : أي تقدير الموقف .

وحين أشرع في اتخاذ موقف فإنّي آخذ على عاتقي assume مسؤولية بآرائه . « وهنا لحظة ليست أقل جوهرية من اللحظات السابقة . فخاصة الشخصية هي ليس فقط التبصر ، والتقييم والمواجهة ؛ بل وأيضاً الأخذ على العاتق . وربما هنا يتحقق أتم التحام بين ما قلته عن الفعل وما تلاحظه الآن فيما يتعلق بالشخصية . لقد قلنا إن الفعل شيء يؤخذ على العاتق ؛ أعني أن الشخصية ينبغي أن تتعرف نفسها فيه وتقريه ؛ لكنه ليس هو نفسه فعلاً إلا بما يجعل هذا المسلك التالي للشخص مسلماً ممكناً ؛ أعني أن الفعل يقوم بين الشخصية وبين ذاتها . وفي الفعل تتحقق الرابطة التي بها ترتبط الشخصية بنفسها » (ص ١٥٠ - ص ١٥١) .

ومن هنا نستطيع أن نقرر العلاقة أو الفارق بين الفرد والشخصية ، فنقول « إن الفرد هو « الناس » في حالة انقسام وتقطيع . الفرد ليس إلا عنصراً إحصائياً ، ولا يوجد إحصاء يمكن إلا على مستوى « الناس » . وأقول أيضاً إن الفرد بغير نظرة ، ولا وجه . إنه عَيْنة ، وَحْبة بُرادة » . (ص ١٥١) .

نفسه بقدر ما يزيد من تقديره لكفاءة آلاته ودقتها وكما لها ، لكن مثل هذا التصور من شأنه أن يأتي بنتائج أخلاقية ذات أهمية خطيرة ؛ لأن مثل هذا التقدير - أو التحقير - لشأن نفسه يفضي إلى النهي الجذري لسمو الروح على الجسم .

وللنظر في هذه المسألة ينبغي أولاً أن نقرر حقيقة - هكذا يقول مارسل - وهي أنه رغم ادعاء الفرد لوهم الاكتفاء بنفسه والاستقلال بذاته فلا شك أنه لم يعد من الممكن التمسك بالفكرة الساذجة التي تقول : « المجتمع » هو « المجموع الحسابي للأفراد » ، وإنما المؤكد هو أن المجتمع أشبه بما تسميه « سيمون شي » باسم الحيوان الكبير ، وهو تعبير يظهر أن له أصلاً أفلاطونياً . ومعنى هذا أن كل واحد منا ، مهما كانت رغبته في أن يفعل ما يشاء ، منتمٍ في نوع من الكل لا يمكن أن تؤكد أشد النظرات تفاؤلاً أن بينه وبينه إعجاباً أو خضوعاً وتسليماً مطلقين ، ولا يكفي أن يقال هنا إن وقوف البيروقراطية بين الفرد والدولة يلعب هنا الدور الفظيع الذي يوجد التنافر ، لأن الأمر هو في الواقع أمر « استبدال » وإثابة ، إذ الدولة لم تعد غير « سترال » من المكاتب قوتها غير المسماة تقل شيئاً فشيئاً عن درجة المسؤولية ، ويمكن أن تضع كل فرد منا في أي وقت موضع يائس .

ولا شك في العلاقة الوثيقة بين زيادة الآلية وزيادة البيروقراطية ؛ كما لا شك أيضاً في زيادة المركزية تبعاً لذلك ، فالتيقراطية (سيادة التكنيك) والمركزية أمران متلازمان : سواء في ناحية الإدارة ، وفي ناحية السكان . فازدياد التجمع العمراني من نتائج التكنوقراطية ؛ وهذا من شأنه الحد من نمو الفردية . « لكن هذا اللفظ : « نمو » لا يتخذ معناه الحقيقي إلا بشرط وضع تكامل الوجود الإنساني كقيمة مركزية - وهذا التكامل هو المهدد مباشرة اليوم . . . ومن الممكن أن نبين أن التكامل والكرامة حدان وإن لم يكونا شيئاً واحداً فإنهما مرتبطان ارتباطاً لا انفصام له » (ص ٢٠٩) .

وفكرة « التكامل » من الأفكار الجديدة بمزيد من الإيضاح . وحين نقول عن شخص أنه متكامل فلإننا نقصد في العادة أنه أمين ، نزيه ، لا يخضع لاغواء ، والإنسان المتكامل ، كما كان الأوائل يقولون ، هو المالك لنفسه تماماً . ونحن نعلم مختلف ألوان فقدان الذات لذاتها : في تعاطي الكحوليات والمخدرات وفي السرعة الشديدة التي هي نوع من المخدر الذي يستخدم للهروب وفقدان الذات لذاتها ، وكل

« الاستقلال الذاتي » هنا كلمة مبهمة ، لأنها لا تدل على نوع من التفتن يضعه المرء لنفسه ، بل على رغبة ثابتة في فعل ما يحلوه ويرضي أهواءه وميوله ، طالما لم يعرضه ذلك لعقوبات القانون . وهكذا يصبح الاستمتاع الذاتي نوعاً من المطلق العملي !

ومن المؤكد من ناحية أخرى أن التجهز الآلي (التزود بالصناعة الفنية) أمر لا غنى عنه أبداً للإنسان . وهنا يقتبس مارسل عبارات للكاتب الرومانيوي (أصله من رومانيا ولكنه يعيش في فرنسا منذ عهد بعيد) سيوران ، لها أهميتها البالغة في هذا المجال ، قال سيوران (في مقال له بـ « المجلة الفرنسية الجديدة » ، عدد يوليو سنة ١٩٦١) : « إن المدنية تعلمنا كيف نتعلق بالأشياء ، مع أن واجبها أن تفلتنا فن التخلي عن الأشياء ، لأنه لن توجد حرية ولا « حياة حقيقية » بدون تعلم التخلي وعدم الامتلاك . إنني أستولي على شيء ، وأحسب نفسي سيداً له ، والواقع أنني عبد له ، كما أنني عبد أيضاً للآلة التي أصنعها وأديرها » .

ويعقب مارسل على هذه العبارة قائلاً إنه يبدو أن سيوران أخطأ في إغفاله فارقاً ينبغي تقريره ، وهو أنني بالقدر الذي به أصنع الآلة ، أو حتى أسهم في تحسيتها ، لا يبدو لي من الصحيح أن يقال إنني عبد لها . وعلى كل حال فانا أقل عبودية بكثير من ذلك الذي يستعملها فقط . ذلك أن ثم قدراً من الحرية هناك حيث يوجد إبداع وخلق ، حتى في أدنى المستويات . وبعد تقرير هذا الفارق يوافق مارسل على التشخيص الذي وضعه سيوران ، لأن الغالبية العظمى من الناس يستعملون الآلات ، ولا يتكرونها . وباستعمالهم إياها يستعبدون أنفسهم لها وإن لم يلحقوا ذلك ؛ وتزداد هذه العبودية بقدر ما يؤثر الإعلان ، والإعلان يرتبط ارتباطاً عضوياً بالآلات . فالذين يصنعون أجهزة تلفزيون أو ثلاجات لا مناص لهم من أن يبحثوا عن زبائن لشراؤها ، لكن ينبغي أن نتساءل ماذا عسى أن يكون أثر ذلك ليس فقط في سلوك الكائنات ، بل وأيضاً في الطريقة التي يتصورون بها أنفسهم ويقدرونها .

وهذه ناحية قد ألقى عليها الفيلسوف الألماني « جوتنر أندرز » ضوءاً باهراً في كتابه « الإنسان المتقادم » ، وخلاصة رأيه أن الإنسان يميل شيئاً فشيئاً إلى تصور نفسه بالنسبة إلى نتاج تكنيكه ، ومن الغريب أنه ينتهي من هذه المقارنة بين نفسه وبين الآلات التي يبتكرها - ينتهي إلى الحظ من قدر

أن على كل منا أن يجعل نفسه حراً، وأن عليه، قدر الامكان، أن يستفيد من الظروف التركيبية التي تمكنه من الظفر بحريته، إن الحرية غزو، أي أن الحرية يُظفر بها، وليست قائمة بطبيعتها، الحرية غزو جزئي دائماً، مؤقت دائماً، موضوع تنازع دائماً. إن الحرية بالاكْتساب، بالسعي، لا بالفطرة والطبيعة.

لكن أشد الناس حرية هو أكثرهم إخاء؛ فالحرية لا يمكن أن تفهم إلا في نطاق التآلف بين الذوات، والإنسان المؤاخي هو المرتبط بجاره، بأخيه في الإنسانية، لكن بحيث لا يقيد هذا الارتباط، بل يجره أيضاً من نفسه. ذلك أن كلا منا يميل إلى أن يصبح سجين ذاته، أسير مصالحه وأهوائه أو أسير مجرد أحكامه السابقة. «أما الانسان المؤاخي، فعلى العكس من ذلك، يثرى بكل ما يثرى منه أخوه، بسبب ما بينه وبين أخيه من مشاركة» (ص ١٩٢).

وحب المرء لآخوانه هو في نفس الوقت رجاء فيهم، فالإخاء والرجاء متواكبان. إن الرجاء في الغير معناه أن يتجاوز المرء عما في سلوكهم من باعث في النفور أو اليأس. والتجربة تدل على أن هذا الرجاء الذي نحمله فيهم يسهم في تحويلهم، لكن لو أننا حسبنهم بالفكر فيما يتبدى لنا أنه طبيعتهم فلنأنا نشارك في العمل على تحجيرهم في طبيعتهم، وبالتالي في زيادة الحواجز بين الناس. إن الرجاء في الغير هو الصورة السليمة للرجاء، لأن الرجاء يخلص الانسان الفرد من الختمية الباطنية التي تسيطر على ذاته.

ويقترح مارسل أن الذي ندعاه إلى هذا الربط بين الحرية وبين الرجاء هو ما شاهده من اتجاه عكسي تماماً عند رجل مثل سارتر يدعي أن الانسان «محكوم عليه بأن يكون حراً»، وأن الحرية ليست اكتساباً وظرفاً، بل هي نقص تام، وانقار جذري. وفي مثل هذا المنظور الوجودي يميل المرء إلى تحديد الانسان الحر بأنه الانسان الذي لا جذر له، والذي يعرف أنه كذلك ويريد أن يكون كذلك. وهذا يترجم عينا في الأدب الذي نشهده تحت أنظارنا بنوع من التأخي الغريب بين ما هو معقول وما هو صعلوكي، وليس إلا باستعراض كل موارد الجهلوانية الديالكتيكية التي يصعب الانخداع بها، نقول ليس إلا بهذا يمكن الوصول إلى تحويل الفوضوية التي تتحدد بهذا التأخي إلى ماركسية متبدعة ولكنها تحاول رغم كل شيء أن تلقى القبول أو السماح بين الماركسية السنية» (ص ١٨٩).

هذا من نوع «الاستلاب»، أعني استلاب الذات لذاتها. واهم بالنسبة إلى الإنسان أن يسترد هذا التكامل، أي امتلاكه لنفسه تماماً. إن الإنسان الآن يسير نحو فقدان «ثقله الوجودي» شيئاً فشيئاً بتأثير ازدياد سلطان الآلات، مما يؤدي إلى الإفراط في تقدير الوظيفة أعني تقدير الفرد من حيث الوظيفة التي يؤديها للكل، فإن الإفراط في سلطان الآلات من شأنه أن يجعل معيار تقويم الفرد هو ما يستطيع تقديمه من إنتاج؛ ولكن ما هو هذا الإنتاج إن لم يكن الاسهام في نوع من العمل الجماعي؟ لكن كيف ننصور هذا العمل...؟ صحيح أن ثم من يجب بأن من الواجب... أن ترتفع إلى فكرة مجتمع مكرس كله للسعي إلى غايات معلومة، لكن المشكلة تعود من جديد: فيا هي هذه الغايات؟ وما قيمتها؟ ومن الذي يحكم على هذه القيمة؟ وهل لكلمة القيمة في هذا السجل معنى بعد؟ هنا ينبغي أن نتساءل: ما هي الصورة التي يستطيع الإنسان أن يقدمها عن نفسه حينما يعسى إلى تصور العالم على ضوء الصناعات الفنية التي قدر له ابتكارها؟ الواقع أن هذه الصورة تزداد اضطراباً وتشوهاً وغموضاً وبعداً عن الرؤية الواضحة الناصعة.

لقد كان القول: «اعرف نفسك» يرتكز على فكرة الهوية بين العارف وموضوع المعرفة؛ ومبدأ الهوية بين المثالي والواقعي، الذي افترضها هنا كان في نهاية التحليل هو الأساس لكل الفلسفة التقليدية من ديكرات حتى هيجل، لكن عالم التكنيك قد بدد هذه الهوية، وصارت الذات مشتتة أبدياً في مواجهة الموضوعات، ذلك لأن كثيراً من الآلات، التي صممت على غرار الآلات التي نجحت في ميدان الطبيعة، صارت تطبق على الذات نفسها، على الشخص؛ وهذا من شأنه أن يؤدي إلى النظر إلى الذات على أنها هي الأخرى موضوع من بين الموضوعات، وبكفي لتبين آثارها أن نشاهد التحويلات النفسية التي تحدثها؛ ومن الأمثلة العجيبة على ذلك ما يسمى باسم «مصل الحقيقة»، وكان الحقيقة، هذا المعنى الطاهر النبيل، يمكن أن يكون له ارتباط بأي لون من ألوان إعطاء الحقنة!

ولا سبيل إلى مواجهة هذا التحدي التكنوقراطي إلا بتوكيد معنى الإنسانية في الانسان وتوكيد حريته، ولكن هذا يقتضي تحديداً أدق، فإن من الخطأ هكذا يقول مارسل (ص ١٩٠) أن نقول إن الانسان حر، وليس أقل من هذا خطأ أن نقول مع روسو إن الانسان «يولد حراً»، بل ينبغي أن نقول

مراجع

- Cain, Seymour: Gabriel Marcel. London, 1963.
- Pietro Primi: Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable Paris, 1953.
- Paul Ricoeur: Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Paris 1946
- Roger Trofontaines: De l'Existence à l'être, 2 Vols. Paris, 1953.

مارسيل جيرو

Martial Gueroult

مؤرخ فلسفة فرنسي.

ولد في ١٨٩١/١٢/١٥ في مدينة المافر Le Havre (ميناء في شمالي فرنسا)، وتوفي في باريس في ١٣ أغسطس سنة ١٩٧٦.

عين أستاذاً لتاريخ الفلسفة في جامعة استراسبورج في سنة ١٩٢٩، ثم أستاذاً في السوربون في سنة ١٩٤٥، وأخيراً أستاذاً في الكولج دي فرانس من سنة ١٩٥١ إلى سنة ١٩٦٢.

وله دراسات ممتازة عن فشته، وسالمون ميمون، ولييتس، ومالبرانش، وديكارت، وباركلي، واسبينوزا.

ومن رأيه أن الفلسفات ليست مجرد سلاسل من الآراء، بل تقوم في الإحكام وفي البنية structure العضوية للأسباب التي تسوقها. إن مهمة مؤرخ الفلسفة ليس أن «يقصّ قصّة» الفلسفات، ولا أن يحكي آراء الشخصية بمنسوبة ما يؤرخ له من فلسفات؛ وإنما مهمته إبراز البنية العضوية في كل فلسفة يتناولها بالدرس.

ومن أبرز مؤلفاته:

- «تطور وبنيّة مذهب العلم عند فشته»، سنة

١٩٣٠.

- «الفلسفة المتعالية عند سالمون ميمون»، سنة ١٩٣٠

- «الديناميكا واليتافيزيقا عند لييتس»، سنة ١٩٣٤

- «ديكارت وفقاً لنظام العقول»، سنة ١٩٥٣

- «مالبرانش»، سنة ١٩٥٥ - ١٩٥٩

كذلك يفرق مارسيل بين مقتضيات الحرية ومقتضيات

المساواة، ويشير هذه المناسبة إلى كتاب مثير «لكونلت لدين» عنوانه: «الحرية أو المساواة تحدي عصرنا الحاضر» (لندن سنة ١٩٥٢)، ومن رأي مارسيل أن المساواة هي بطبيعتها مطلوبة، إنها تتركز على الأمانة: «أنا مساو لك، مساو له، أو مساو لهم»، ولو بحثنا في أعماقها لوجدنا الشعور بالذحل دافعاً من دوافعها الخفية العميقة. أما الاخاء فعل العكس من ذلك هو بطبعه غيري، لا أناني «أنت أخي، وأنا أقر بأنك أخي، وأحبيك كآخ لي». إن الاخاء يفترض وجود الفروق والاختلافات، ويعين الأقدار بهذه الفروق والاختلافات، كما أنه يفترض أيضاً أن الاشعاع الصادر عن الغير ينعكس على النفس، ولسان حاله يقول: «ما دمنا إخوة، فإن اللعنان النبت عن مواهبك وأفعالك وأعمالك يرتد عليّ أنا» وبعبارة أبسط: «أنا فخور بك» وهو أمر لن يكون له معنى إذا كنت أحافظ على تقريراتي مساو لك في كل شيء.

وخلاصة رأي مارسيل أن الكرامة الانسانية ينبغي ان تتقرر من ناحية وفي داخل منظور: الاخاء، لا ناحية وداخل منظور: المساواة.

ومن الواضح ان النتائج التي ينتهي إليها جبريل مارسيل في هذا الكتاب «الكرامة الانسانية» لا يسلم بها إلا الذين يبدؤون من نفس المقدمات التي بنى عليها كل اتجاهه في داخل المذهب الوجودي. ولكن الكتاب، على كل حال، حافل بالأفكار الحسنة المثيرة، الداعية إلى التأمل في مشاكل هذا العصر، وفي معاني الوجود الانساني بالمعنى الأعمق لهذا التعبير.

مؤلفاته

- Journal métaphysique, Paris, 1927, Gallinard.

- Etre et avoir. Paris, Aubier, 1953.

- Du Refus à l'invocation. Paris, Gallimard, 1940

- Homo Viator. Paris, 1954, Aubier

- Le Mystère de L'être, 2vols. Paris, Aubier, 1951

- Les Hommes Contre L'humain. Paris, 1951

- L'homme Problématique. Paris, 1955.

- Présence et immortalité. Paris, 1959.

وكان يقضي معظم أوقاته في المتحف البريطاني، مما وفر له اطلاعاً واسعاً على كتب التاريخ والاقتصاد السياسي.

وكان ماركس أحد مؤسسي «الدولية الأولى» وهي تجمع للعمال في أنحاء العالم. وقد انشقت على نفسها في سنة ١٨٧٣ إلى فريق باكونين الفوضوي، وفريق كارل ماركس، وهذا الأخير استمر حتى سنة ١٨٧٦.

وتوفي ماركس في ١٤ مارس سنة ١٨٨٣ في لندن، ودفن في مقبرة هايميث هناك.

الماركسية

ولماركس وانجلز مذهب اقتصادي سياسي أدبولوجي تعاوناً معاً على تأسيسه وبناءه، عرف بالماركسية. على أن من الملاحظ أن الصفة: «ماركسي»، والاسم: «ماركسية» لم يصدرا عن ماركس نفسه وأصحابه، وإنما عن خصومه من أنصار باكونين لما أن دب النزاع بين الفريقين، وأدى هذا النزاع إلى طرد أنصار باكونين في مؤتمر «الدولية الأولى» الذي انعقد في لاهاي (هولندة في ٢-٩ سبتمبر سنة ١٨٧٢). وكان الخلاف بين الفريقين يدور حول أمور تتعلق بتنظيم الاشتراكية الدولية، وبدور الدولة في عملية التطور نحو الاشتراكية. فكان أنصار باكونين يرفضون تقوية اختصاصات المجلس العام للدولية الاشتراكية، كما كانوا يرفضون دكتاتورية البروليتاريا (طبقة الأجراء). ومنذ بدأ الخلاف كان باكونين في رسائله يسخر من «ماركس والماركسيين»، ويهاجم «دكتاتورية الشرذمة الماركسية المتسلطة على أنقاض الدولية La dictature de la coterie marxienne sur les ruines de l'Internationale»، على حد قوله. ووصف مؤتمر لاهاي بأنه «تزييف ماركسي». ورد عليه أنصار ماركس بنفس الطريقة فنتعوا خصومهم بنعت «الباكونيين». وهكذا كان اللفظ «ماركس» و«ماركسية» على لسان وبقلم أنصار باكونين منظوياً على الذم.

ثم وقع انقسام آخر في الحركة الاشتراكية في فرنسا، وفي مؤتمر رانس سنة ١٨٨١، وبعد ذلك بعام في مؤتمر سانت اتيين St. Etienne بين «الإمكانيين» Possibilistes و«الماركسيين». فالأولون كانوا يقولون بإجراء إصلاحات تدريجية في سبيل تحقيق الاشتراكية في النهاية، وهاجموا «برنامج الحد الأدنى» Programme minimum الذي وضعه ماركس وزوج ابنته بول لافارج وج. جسو J. Guesoc.

- «اسبينوزا»، سنة ١٩٦٧.
- «الفلسفة وتاريخ الفلسفة».

ماركس (كارل)

Karl Marx

مفكر اقتصادي وسياسي ألماني.

ولد في ٥ مايو سنة ١٨١٨ في مدينة تريير Trier (على نهر الموزل على حدود ألمانيا الغربية مع دوقية اللكسمبورج) وكان أبوه محامياً يهودياً.

وتعلم القانون في بون وبرلين، لكنه اهتم بدراسة فلسفة هيجل، وتأثر بمؤلفات فويرباخ.

وفي سنة ١٨٤٢ صار رئيساً لتحرير «صحيفة الراين» Rheinische Zeitung التي كانت تهاجم الحكومة الألمانية بعنف بالغ، مما حدا بالحكومة إلى إغلاقها.

وتزوج في سنة ١٨٤٣ وانتقل إلى باريس، حيث كتب «الحوليات الألمانية الفرنسية» (سنة ١٨٤٣) وأشرف على إصدار صحيفة «إلى الأمام» Vorwärts (سنة ١٨٤٤). لكنه طرد من باريس سنة ١٨٤٥ فاستقر في بروكسل.

وتوثقت عرى الصداقة بينه وبين فريدرش انجلز (١٨٢٠/١١/٢٨ - ١٨٩٥/٨/٥) في سنة ١٨٤٤ في بروكسل. ومنذ ذلك التاريخ ارتبط اسمهما معاً. وعملوا معاً على إعادة تنظيم العصبة الشيوعية، التي اجتمعت في لندن سنة ١٨٤٧. وكتب انجلز المسودة الأولى لمشور بعنوان: «البيان الشيوعي»، فأعاد ماركس تحريره، ونشره في سنة ١٨٤٨. ونتيجة لذلك طرد من بروكسل، وعاد إلى ألمانيا حيث اشترك في الاضطرابات السياسية والاجتماعية التي ثارت آنذاك في منطقة الراين، فاضطر بعد ذلك إلى الإقامة في لندن ابتداءً من سنة ١٨٤٩، حيث عاش في ضنك شديد وفقر مدقع في أحد الأحياء البائسة في لندن، ولولا المساعدات المالية التي كان يرسلها إليه فريدرش انجلز وفرديناند لا سال ل مات هو وأسرته جوعاً. وكان الفقر الشديد هو السبب في موت ولديه وابنته، وفي سوء أحواله هو وزوجته وأولاده الصحية، لأنه لم يجد في أحيان كثيرة ما يدفعه للطبيب وشراء الدواء. ولم يقدر حتى على دفع نفقات دفن ابنته فرنسكا.

الدبالكتيكية، وهو نظرة البروليتاريا في العالم، هو مزيج متهجن من المثالية الألمانية والوضعية الفرنسية والفكر الاقتصادي الانجليزي. وهما آخر كان أول مؤلف غير ماركسي عرض «النظام الفلسفي الاقتصادي للماركسية» في كتاب له بهذا العنوان ظهر في سنة ١٩٠٩.

وزعم F. J. Schmidt أن الماركسية هي «الفلسفة الوحيدة في العصر الحاضر التي لها تأثير قوي في الواقع العملي»، وأنها فلسفة من الطراز الكبير... أعني فلسفة تحرك العالم» (في مقال بعنوان: «هيجل وماركس»، في «الحوليات البروسية» برفق ١٥١ (سنة ١٩١٣) ص ٤١٧).

وأخذ S. Hlander على نظرة ماركس قصورها لأن ماركس «لا يوجد في نظره غير مشاكل بروليتارية»، ولهذا ينبغي علينا أن نسمي مادته: «مادية بروليتارية» (ماركس وهيجل، ص ٣٨، سنة ١٩٤٢).

وقسم ريمون آرون R. Aron الماركسية إلى أسر مقدسة متباينة: فهناك ماركسية كتيبة (نسبة إلى فلسفة كنت الأخلاقية) حين تضع الاشتراكية هدفاً لها إيجاد ضمير أخلاقي تجاه الواقع الرأسمالي، وهناك ماركسية هيجلية تستند خصوصاً إلى «ظاهريات العقل» لهيجل، وهناك ماركسية ذات نزعة علمية مبتمدة من كتاب «ضد دورنج» anti-Dühring. لكنها جميعاً تزعم أنها إنسانية النزعة.

وهنا نتوقف لتفصيل القول في هذه النزعة الإنسانية في الماركسية. ونبدأ فنقول إن الوصف بـ «إنسانية» مقصوده أن يكون في مقابل «الآلوهية». فماركس يهدف إلى تحرير الإنسان من عبودية الآلوهية. إذا أخذ بما قاله فويرباخ (لودفيك فويرباخ) من أن الدين يغايير الإنسان، أي يقف عشرة دون فتح قوى الإنسان فتفتحاً كاملاً. ومن رأي ماركس أن حل المشاكل الإنسانية ليس ممكناً إلا على المستوى الإنساني المحض (كارل ماركس: «نحو نقد فلسفة القانون لهيجل»، مقدمة طبعة ديتس Dietz لمؤلفات ماركس، سنة ١٩٧٠، ج١ ص ٣٨٥).

والإنسان - هكذا يرى ماركس - لا يعرف طبيعته الحقيقية؛ إنه يبحث عنها، كما يبحث عن شكل للاتحاد مع العالم وبني الإنسان من خلال مجرى المنازعات التاريخية. والناس فيها بينهم متنازعون وكل فرد يعيش في تناقض مع ذاته. وعلى الرغم من أن الإنسان جزء من الطبيعة، فإنه

وعلى الرغم من أن نظريات كارل ماركس عرفت ونوقشت في روسيا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، فنادرًا ما نجد استعمال اللفظ «ماركسية» للدلالة على مذهبه وآرائه. ولا نجد اللفظ في كتابات بلخانوف الذي صار ماركسياً بعد أن كان شعبياً، بل يقول مثلاً: «الجزء الفلسفي التاريخي من مذهب ماركس». وإنما بدأ يظهر استعمال اللفظ «ماركسية» في كتابات الروس خلال التسعينات من القرن الماضي (١٨٩٠ وما يليها).

ولما استعمل هذا اللفظ: «ماركسية» واتسع انتشاره في أوروبا في مستهل القرن العشرين اتخذ عدة مفهومات متباينة. فكان يعني في نظر علماء الاقتصاد «نظرة في القيمة». ووصف المؤرخ الانجليزي J. Dahlberg- Acton الجزء الأول من كتاب «رأس المال» بأنه «قرآن الاشتراكيين الجدد» وهو تشبيه سيرد مراراً فيها بعد، فمثلاً ينعت برترند رسل كتاب «رأس المال» بأنه «انجيل مشاعر الانتقام البروليتارية»، ويقول برنردشو بلهجتة الساخرة: «الماركسية هي مثل المورمونية، والفاشية، والامبريالية وكل المذاهب التي تريد في الواقع أن تكون كاثوليكية (جامعة) النزعة».

ويلخص كارل ديل K. Diehl الماركسية في ثلاث نظريات تتعلق بالتطور الاقتصادي، هي: نظرية التجميع، نظرية التثبيث (جعل الناس بائسين)، ونظرية الأزمات. ويصف J. Plenge الماركسية بأنها أكثر من نظرية في الاقتصاد. «فهي لم تقتصر على إعطاء صورة شاملة رائعة للحياة الاقتصادية في القرن التاسع عشر ولم تر فيها مجرد جريان أعرج بغير تطور للانتاج من خلال تبادل الاستهلاكيات وتوزيعها، بل رأت فيها تغييراً شاملاً وانطلاقاً متفجراً لقوى عاصفة تجري نحو انهيار نهائي» ويرى H. Schack أن الماركسية تتميز بأربع علامات:

- ١ - فهي إيديولوجية البروليتاريا؛
- ٢ - وهي تقوم على التجميع Kollektivismus؛
- ٣ - وهي اشتراكية علمية؛
- ٤ - وهي اشتراكية ذات نزعة إنسانية.

ويرى الاقتصادي الكبير فرنر زومبرت W. Sombart أن «السر الحقيقي للماركسية إنما يقوم في التاليف بين الحياة الألمانية والحياة الغربية».

وعند هاماخ E. Hammacher «أن مذهب المادية

عليهم افتقارهم إلى الواقعية. فعل الرغم من أن الفلاسفة يسعون إلى حل التناقضات الانسانية فانهم يقتنعون بحلول عقلية خالصة. إنهم يسعون إلى تفسير العالم، بدلاً من أن يسعوا إلى تغييره. وهم يبحثون على الهروب من الواقع باللجوء إلى التأمل في المطلق، بدلاً من أن يعملوا على تفسير العالم تفسيرات مختلفة، لكن المهم هو تغيير العالم» (أقوال حول فويرباخ «Thesen über Feuerbach» ص ١١. طبعة ديتس Diez سنة ١٩٦٩، ج ٣ ص ٧). كذلك يأخذ ماركس على الفلاسفة - وكذلك على الأديان - اعتقادها في كائنات مجردة، وفي المطلق، وفي حياة فوق حسية؛ وينعي عليهم أنهم لم يحفلوا بحاجات الإنسانية العينية، وأنهم لم يفكروا في تغيير العالم بالأفعال لا بالأقوال.

إن الإنسان الذي يريده ماركس هو ذلك الذي لا يقيم تحقيقه لذاته وكماله على أي شكل من المجرّدات، مثل الألوهية أو الإيديولوجيا، وإنما يحقق نفسه بالاتحاد مع العالم بواسطة العمل الخلاق والنشاط البناء والعلاقات الاجتماعية العينية المنسجمة. ولهذا يقول إنه في المجتمع السليم يجب أن يكون العمل تعبيراً مباشراً عما هو إنساني في الإنسان. إن الانسان، بواسطة العمل الخلاق، يصل الى شكل من الاتحاد العيني بينه وبين الطبيعة، وبينه وبين سائر الناس، وبهذا يتغلب على الجزع الناشئ من شعوره بالانفصال بين نفسه من ناحية، وبين العالم والناس من ناحية أخرى. بالعمل يستطيع الإنسان أن يعيش الاتحاد مع العالم والناس، بدلاً من أن يكتفي بأن يعلم بهذا الاتحاد. بالعمل يمكنه أن يتحد مع الموضوع، بينما هو يقوم بتشكيله ويعبر عن أحسن ما نأه ذاته من خلال هذا التشكيل. فالفرد الذي يصنع موضوعاً - مثلاً: شيئاً يدوياً، أداة، أو آلة (ماكينة) - يتعرف فيه شخصيته هو وقد تموضعت وصارت عينية؛ وفي نفس الوقت يفيد هذا الموضوع في الوفاء بصنع حاجيات سائر الناس؛ وهؤلاء الآخرون بدورهم يتعرفون في الموضوع المصنوع الشخصية المتموضعة لصانعه. وعلى هذا النحو يوحد العمل الخلاق بين الإنسان وبين ذاته، وبينه وبين سائر الإنسانية. ويمكنه من تحقيق إمكانياته العقلية والعاطفية، والتواصل العيني بينه وبين سائر بني جنسه.

لكن هذا التمجيد الحارّ للعمل يقول به أيضاً كل رأسمالي، بل وأكثر، لأنه بالعمل ينمي رأسماله. فبماذا يتميز كارل ماركس إذن من غلاة الرأسمالية؟

يعيش بمعزل عن الطبيعة، لأنه فقد ما لا يزال يملكه الحيوان: أعني الانتساب التلقائي إلى العالم. والإنسان، وقد انفصل عن الطبيعة وعن اخوانه في الإنسانية، يسعى إلى الاتحاد مع الطبيعة ومع اخوانه، إنه يعيش في صراع وتوتر، بيد أنه يشد نهاية لهذا التوتر والصراع. ويأمل ماركس أن يحقق المستقبل التصالح بين كل ما كان في تصارع على مدى التاريخ: الوجود والأنية، الذات والموضوع، الإنسان والطبيعة، الفرد والمجتمع، الإنسان والوسط، الدولة والمجتمع، الفرد الخاص والمواطن في الدولة.

ويريغ ماركس إلى تشكيل حياة الإنسان على الأرض تشكيلاً إنسانياً خالصاً، حتى يكف الإنسان عن النظر إلى الوحدة والسعادة والحب على أنها مثل عليا بعيدة المثال أو لن تتحقق على الأرض بل في حياة أخرى في السماء. وعلى مثال فويرباخ، أخذ على الأديان أنها لم تهتم بالإنسان الحقيقي وأنها أحالت إلى عالم علوي كلّ ما يحتاج إليه الإنسان: من وحدة، وتفتح، واجتماع. وفي رأي ماركس أن الدين «تحقيق خيالي لماهية الإنسان، لأن الكائن الإنساني ليست له حقيقة واقعية» (الكتاب نفسه، ص ٣٧٨).

كذلك يأخذ ماركس على الدين أنه يفصل فصلاً قاطعاً بين حياة أرضية وحياة أبدية، ولهذا يدعو الفقراء الى الاستسلام واليأس من الدنيا. يقول ماركس: «الدين هو زفرة الخليفة المقهورة، وهو مزاج عالم بلا قلب، وهو الروح لأحوال بلا روح. إنه أفيون الشعب» Die Religion ist «der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes» (الكتاب نفسه ص ٣٧٨). إن الفقراء ينتظرون الموت مستسلمين عاجزين، وينتظرون الجزاء في عالم آخر. ولهذا يقبلون، دون تمرد ولا ثورة، أشكال الحكم الاستبدادية، وبقاء نظام الطبقات؛ ولا يسعون للاتحاد فيما بينهم من أجل تغيير العالم. وهكذا يغايرون أنفسهم بواسطة الدين، ويحال بينهم وبين الفعل. ولهذا ينبغي - هكذا يزعم ماركس - على الإنسان أن يتحرر من مغايرة الدين له. يقول ماركس: «إن إزالة الدين، بوصفه السعادة الوهمية للشعب، هي الشرط لتحقيق سعادته الحقيقية. ومطالبته بالتخلي عن الأوهام المتعلقة بأحواله هي المطالبة بالتخلي عن أحوال تحتاج إلى الأوهام.» (الكتاب نفسه ص ٣٧٩).

وكما انتقد ماركس الدين، انتقد الفلاسفة: إذ أخذ

للتبادل. وتكون العلاقات الإنسانية مجرد علاقات بين سادة ومسودين، أي علاقات نزاع وصراع. ذلك أنه حين يصير الهدف من الحياة هو تحصيل الثراء، هنالك تستحيل العلاقات التلقائية والأخوية وتنتفي بينهم المساواة، وهذا أيضاً يصدق على علاقات الإنسان بالطبيعة.

والناس ينطبقون بإيديولوجية الطبقة السائدة، أعني أن المستغلين يُعدّون بإيديولوجيتهم طبقة المستغلين. فالمجتمع الذي يسوده الظلم يبدو في الواقع واحداً تشيع فيه روح وأخلاق واحدة. والمجتمع الحديث المجرد من الإنسانية تنظر إليه الأغلبية على أنه الشكل الممكن الوحيد للمجتمع. والإنسان كما هو في هذا المجتمع سينظر إليه على أنه الإنسان الوحيد الممكن، كما ينظر إلى أشكال الحياة والتفكير الحاضرة على أنها الأشكال الوحيدة الممكنة للحياة والتفكير. ومن هنا يقول ماركس إن وعي الإنسان وعي زائف.

ويزعم ماركس أن الربح والمنافسة والصراع بين الطبقات والحروب - كل هذه الأمور هي من ثمار المجتمع الرأسمالي، وليست في طبع الإنسان!

ولا سبيل - في نظره - إلى التخلص من الوعي الزائف إلا إذا كُفّ الناس عن النظر إلى العالم بمنظار اديولوجية الطبقة المالكة، وسعوا إلى تغيير المجتمع الظالم.

وحين يتحدث ماركس عن الإنسان يتحدث عن الإنسان الشامل der totale Mensch أي الإنسان الذي يعمل، بوصفه فرداً وكائناً اجتماعياً معاً، على تحقيق ذاته وممارسة كل إمكانياته البدوية والعقلية والاجتماعية والروحية. وهو يهدف خصوصاً إلى تحرير الإنسان من «تقسيم العمل»، إذ كان يرى في «تقسيم العمل» ما يصبب الإنسان بالضمور والهزال، لأن الإفراط في التخصص في العمل يحكم على الإنسان بالانحصار على نشاط واحد، بينما الإنسان السوي يشعر بالحاجة إلى التعبير عن ذاته بطرائق وأشكال مختلفة. ويتصور ماركس المجتمع الشيوعي على أنه مجتمع حرّ يعمل فيه الإنسان بحسب مزاجه ولذته، وينال ثقافة كاملة في كل مجال. ويتخيل أن يكون في وسع الإنسان في هذا المجتمع الشيوعي أن يقوم - مثلاً - في الصباح بالقفز، وبعد الظهر بالصيد، وفي المساء بتربية الماشية أو النقد الأدبي، دون أن يصير بذلك قنصاً أو صياداً أو راعياً أو ناقداً!

وتحت تأثير باخوفن Bachofen (١٨١٥ - ١٨٨٧)

هنا يرد ماركس بأن العامل في المجتمع الرأسمالي يؤدي نصيبه من العمل دون لذة أو رغبة. إن عمله خال من كل اهتمام إنساني. والعامل يقنع ببيع «قدرته على العمل» ويتحول بذلك إلى آلة (ماكينة) لإنتاج الأرباح. إنه لا يوضع نفسه بعد في إنتاجه، ولا يتعرف ذاته في موضوع عمله، ولن يقر له الآخرون بأنه المنتج لنتائج عمله. وبهذا يصير ناتج عمله غريباً عنه، بل عدواً له. يقول ماركس: «وهناك نتيجة مباشرة لكون الإنسان قد صار غريباً عن ناتج عمله وعن نشاطه في الحياة وعن ماهية جنسه هي مغايرة الإنسان En-tfremdung des Menschen. وإذا ما صار الإنسان تجاه ذاته، صار الإنسان الآخر تجاهه هو» («المخطوطات الاقتصادية - الفلسفية» [١٨٤٤]. طبعة ديتس سنة ١٩٦٨، المجلد التكميلي ص ٥١٨).

وبدلاً من أن يجد الإنسان ذاته في عمله، يفقد العامل ذاته، إذا أدى العمل لصالح مالك أدوات الإنتاج. وبدلاً من أن يوحد بين ذاته وبين الموضوع وبين ذاته وبين الآخرين، يقع هو في نزاع مع ذاته ومع المجتمع. وبدلاً من أن يؤكد حرية من خلال عمله، يصير عبداً للإنتاج. إنه يعمل من أجل النقود، لا من أجل الاستمتاع بتحقيق ذاته وإصلاح حال العالم، وبهذا ينضاف انهيار الروح (العقل) إلى استهلاك البدن. وحتى السعادة الظاهرة والرخاء اللذين يبدوان على الرجل الرأسمالي خداعان: فهو الآخر ينهار من حيث هو إنسان، لأنه لا يعود يرى الإنسان في العامل، بل يرى فيه مجرد آلة لاجتلاب الأرباح. إنه لا يعود يرى في الموضوع التعبير الموضوعي لشخصيته، بل يرى فيه مجرد إمكانية لغنائض القيمة. وهكذا تصير للنقود قيمة ذاتية مطلقة، وتصير قيمة في ذاتها. في المجتمع الرأسمالي تصبح النقود إلهاً جديداً، يعبد المالك الرأسمالي، ويغذيه العامل المستغل. وهكذا تندرس النقود بين الإنسان والإنسان. وكل فرد سيقدر حينئذ بحسب ارتفاع رأس ماله أو بحسب ما يساويه عمله من نقود. يقول ماركس: «إن النقود هي القيمة العامة الذاتية لكل الأشياء. وهكذا تسلب النقود العالم كله وعالم الناس والطبيعة قيمها الحقيقية. إن النقود هي الماهية لعمل الإنسان والمغايرة للإنسان ولوجوده، وهذه الماهية الغريبة تسيطر عليه، وهو يعبدها». («في المسألة اليهودية»، طبعة ديتس سنة ١٩٧٠ ج ١ ص ٣٧٥).

وهكذا تتحول العلاقات بين الناس إلى موضوع

زالت الطبقة المؤلفة من الحرفيين والفلاحين الفقراء لأن هؤلاء تحولوا إلى عمال مصانع. ولما كانت وسائل الإنتاج قد تركزت في أيدي أفراد قلائل هم كبار رجال الأعمال وأصحاب المصانع الكبرى، صارت البورجوازية طبقة قليلة العدد، بينما صار الأجراء (البروليتاريا) هم الجماهير العريضة. فازداد انقسام المجتمع إلى مسكرين متعادين كبيرين، إلى طبقتين متنازعتين هما: البورجوازية والبروليتاريا. ويزعم ماركس أنه بفضل الوعي الطبقي عند البروليتاريا، وكثرتها العددية وتجمعها في اتحادات وتقايات، وبفضل بؤسها الشديد، فإنها ستستولي على السلطة، وتتحوّل من مستوى المغايرة إلى مستوى الإنسان الكامل! وسيسهّل على البروليتاريا تحقيق هذه المهمة تزايد ضعف الرأسمالية بسبب الأزمات الاقتصادية المتوالية.

وفيما يتصل بنظرياته الاقتصادية، نذكر أنه يرى أن السلع تتبادل بأسعار تحددها كمية العمل اللازمة لإنتاجها. وتضمن العمل يحدده أصحاب الأعمال وفقاً لأقل ما يكفي لبقاء العمال في قيد الحياة وتنازلهم. لكن العمل ينتج سلعا تزيد قيمتها عن أجور العمال، والفارق بين المقدارين: مقدار السلع ومقدار أجور العمال - يذهب إلى أصحاب رؤوس الأموال. وهكذا يرجع بؤس الجماهير العريضة من العمال والأجراء إلى فعل قوانين اقتصادية. لكن ماركس يعزو هذه القوانين إلى الرأسمالية بخاصة، وهو يرى أن الرأسمالية هي مجرد مرحلة في التطور التاريخي، مرحلة ستذمر نفسها بنفسها بواسطة تناقضاتها الداخلية. وستنشأ بعدها مرحلة يسود فيها الأجراء، ويصبح المجتمع عقلياً تقدماً، ليس فيه أجور ولا نقود ولا طبقات اجتماعية، بل ولا حكومة، بل يصير «تجمعاً حراً مؤلفاً من منتجين يعملون تحت رقابة واعية هادفة صادرة عن ذات أنفسهم».

وأما ما هو رأس المال في نظر ماركس، فإنه يقرر أولاً أن رأس المال ليس «شيئاً» (نقوداً، وسائل إنتاج) بل هو عملية دورية processus cyclique تسير على الدوام على مستوى المجتمع بأسره، وخطتها الرئيسية هي الإنتاج. كذلك ليس رأس المال سنداً قانونياً titre juridique مثل الملكية القانونية (الخاصة) لوسائل الإنتاج. إنما رأس المال نظام من العلاقات الاجتماعية خاص بالإنتاج، لا يشمل إلا وجود فائض العمل. لكن فائض العمل اتخذ على مدى التاريخ أشكالاً أخرى غير شكل رأس المال: منها الربيع

ولويس هنري مورجان (١٨١٨-١٨٨١) صار ماركس في أخريات عمره يعتقد أن الإنسان في المجتمع الزراعي البدائي لا بدّ أنه قد عرف نوعاً من السعادة الغريزية لأنه كان يعيش في مجتمع تسوده المساواة ويخلو من الطبقات. وإنما سقط الإنسان من يوم أن حدث «تقسيم للعمل»: إذ به انقسم الناس إلى طبقتين متصارعتين: الطبقة المالكة التي تملك الثروات وتتولى المهام القيادية في الاقتصاد والسياسة والدين، ثم الطبقة المسودة، المسحوقة الملزومة قهراً بالأعمال المرهقة والمسخرة لأشق الأفعال. ويقول ماركس إن ما قبل تاريخ الإنسانية قد بدأ بتقسيم العمل.

والماركسية نوع من «المسيحية» (بالمعنى الاشتقاقي الأصلي لهذا اللفظ: أي القول بمخلص فادٍ للبشر من الخطيئة الأولى) Messianismus، لكنها مسيحية مادية. فكما انتظر اليهود مخلصاً («مسيحاً»)، كذلك يؤمل الشيوعيون الماركسيون في مجتمع قائم على العمل والحب، كما قال موريس ثوريز Thorez الأمين العام السابق للحزب الشيوعي الفرنسي (راجع أعماله جـ ١٤ ص ١٦٤ وما يتلوها). وكما أنه لكل «مسيحية» مسيح أو مخلص يحرر الإنسانية من ابتلائها بالخطيئة، كذلك تقول الماركسية بمخلص هو «البروليتاريا» (= طبقة الأجراء). وفي هذا يقول البريكامي: «إن البروليتاريا، بفضل آلامها ونضالها، هي المسيح الإنساني الذي يكفر عن الخطيئة الجماعية للمغايرة». لكن هذا المخلص لم يعد - كما في المسيحية - إلاهاً صار إنساناً، بل طبقة بأكملها، تستنقذ بالثورات الإنسانية المتغايرة من حالتها البائسة الراهنة وتسمو بها إلى حالة رفيعة تحلّ فيها كل التناقضات وتزول فيها كل الطبقات.

ونمت تأثير بازار Bazard وكونسيلدران Considérant وبلانكي Blanqui وجيزو Guizot رأى ماركس في «الصراع بين الطبقات» (وهو تعبير كان أول من استعمله هو كارل جرون Karl Grün) المحرك للتاريخ. صحيح أنه لم ينكر تماماً دور الأفراد العظام، لكنه رأى أن دورهم في تحريك التاريخ وتوجيهه ضئيل للغاية، وأكد أن التاريخ إنما يتحرك إلى الأمام بواسطة الصراع بين الطبقات المتنازعة. ومحاول ماركس في كتابه «رأس المال» أن يبرهن عن أن ظهور طبقي البورجوازية والبروليتاريا المتصارعتين يمثل تقدماً في التاريخ. فظهر البورجوازية نتيجة لقيام الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩ وهي التي قضت على الطبقة الارستقراطية وطبقة رجال الدين -

لماركس (كتب سنة ١٨٤٥ ولم ينشر لأول مرة إلا سنة ١٩٢٦)
ماركس: «بؤس الفلسفة» وقد ألفه
- Marx: Misère de la philosophie, 1847
رداً على كتاب برودون بعنوان: «فلسفة البؤس»
ماركس وانجلز: «البيان الشيوعي».

- Marx und engels: das Kommunistische Manifest, 1848.

ماركس: «لوي بونايرت والثامن عشر من برومير»

ماركس: «في نقد الاقتصاد السياسي»

- Zur Kritik der politischen Ökonomie, 1859

- Das Kapital. Bd. I, 1867; Bd. II und III, hrg. F. Engels 1885- 94.

ماركس: «رأس المال» الجزء الأول سنة ١٨٦٧، الجزء الثاني والثالث نشرهما انجلز بعد وفاة ماركس. وهو أهم كتبه.

مراجع

- W. Sombart: Das Lebenswerk von Karl Marx, 1909.

- F. Mehring: Karl Marx, 1929.

- M. Adler: Marx als Denker, 1925.

- K. Vorländer: K. Marx, 1929.

- S. Hook: Towards the understanding of K. Marx. London, 1933.

- S. Hook: From Hegel to Marx, New York, 1936.

- Karl Korsch: Karl Marx, New York, 1938.

- A. Labriola: Marx nell'economia e como teórico del Socialismo Lugavon, 1908.

- J.J. Calvez: La pensée de Karl Marx. Paris, 1956.

- J. Hyppolite: Etudes sur Marx et Hegel. Paris, 1960.

- H. Lefebvre: Le Marxisme. Paris, 1966.

- L. Althusser: Pour Marx. Paris, 1965.

- L. Althusser et Balibar: Lire le Capital, 2 vol. nouv. éd., Paris 1968.

الإقطاعي، فإنه هو الآخر شكل من أشكال فائض العمل، وكان على رأس المال القضاء عليه حتى ينمو هو على شكل أكثر انطلافاً. إن رأس المال ليس إلا نظاماً من العلاقات الاجتماعية التاريخية، الوقت، الانتقالية، شأنه شأن مجموع الأشكال الاقتصادية للتبادل.

أما المادية الجدلية والمادية التاريخية عند ماركس وانجلز فقد قلنا ما فيه الكفاية تحت مادتهما، فارجع إليهما.

نشرات مؤلفاته

تُراجع عن مؤلفاته التي وضعه Maximilien

Rubel بعنوان:

- Bibliographie des œuvres de Karl Marx. Paris 1956.

وقد ظهرت عدة طبعات شبه كاملة لمؤلفات كارل ماركس، إما وحده، أو مع مؤلفات فريدرش انجلز نخص بالذكر منها:

- Karl Marx- F. Engels Histor.- Krit. Gesamtausgabe. Werke, Schriften, Briefe, hg. i. a. des Marx- Engels- Instituts Moskau

- Marx- Engels Gesamtausgabe, 12 vols. Berlin- Moscow, 1927- 35.

- Marx- Engels Werke, 36 vols. Berlin 1957 sqq.; neue Aufl. 1961.

وتوجد ترجمة فرنسية لمؤلفات كارل ماركس وحده بعنوان:

- K. Marx: Oeuvres complètes, éd. Costes, 9 vols. Paris, 1947- 54.

كما توجد ترجمة انجليزية لمختارات من مؤلفات ماركس وانجلز بعنوان:

- Marx and Engels: Selected Works, 2 vols. London, 1942.

ومن بين مؤلفات ماركس وانجلز تبرز العناوين التالية:

«مخطوطات سنة ١٨٤٤» لماركس

- Marx und Engels: Die heilige Familie, 1845.

«الأسرة المقدسة» لماركس وانجلز معاً

- Marx à Engels: Die heilige Familie, 1845

«الأيديولوجيا الألمانية»

- Marx: Deutsche Ideologie, 1845 (gedruckt 1926)

مارو

Henri - Irénée Marro

مؤرخ فلسفة فرنسي

ولد في مارسيليا في ١٩٠٤/١١/١٢، وتوفي في باريس

في ١١/٤/١٩٧٧

لذهب توما ، سميت بالتوماوية الجديدة - Le Néo - thomisme ، وتولى التدريس في « المعهد الكاثوليكي » في باريس . وعلى ضوء نزعة التوماوية هذه هاجم البرجسونية في كتاب نشره سنة ١٩١٣ بعنوان : « الفلسفة - البرجسونية » La Philosophie bergsonienne

وراح منذ ذلك الحين يحاول تطبيق مبادئ فلسفة توما على مختلف ميادين الفكر المعاصر : العلمي ، والسياسي ، والأخلاقي ، والجسماني وتوالت مؤلفاته بغزارة :

- تأملات في العقل وحياته الخاصة - Reflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre, 1923.

- ثلاثة مصلحين : لوتر ، وديكارت ، وروسو - Trois Refor mateurs: Luther, Descartes, Rousseau, 1925

- رسالة إلى جان كوكتو ، Lettre à Jean Cocteau, 1926

- أولوية ما هو روحي « Primauté du spirituel 1927

- التمييز من أجل التوحيد ، أو درجات المعرفة - Distinguer pour unir, ou les degrés du Savoir, 1932

وفي هذا الكتاب الجامع يتناول التوماوية ، والمعرفة العلمية ، والمعرفة الصوفية .

- النزعة الانسانية التامة - L'Humanisme intégral 1937 وفيه يعبر عن آرائه السياسية الجديدة في فترة حكم الجبهة الشعبية في فرنسا والحرب الأهلية في أسبانيا .

ولما قامت الحرب العالمية الثانية وهزمت فرنسا لجأ إلى الولايات المتحدة الاميركية وأقام فيها طوال الحرب . ثم عاد إلى فرنسا غداة نهايتها ، وعين في سنة ١٩٤٥ سفيراً لفرنسا لدى حاضرة الفاتيكان واستمر في هذا المنصب حتى سنة ١٩٤٨ . وردّ على سارتر ووجوديته برسالة صغيرة عنوانها :

- رسالة صغيرة في الوجود والوجود - Court Traité de l'existence et de l'existant

ثم اعتكف ابتداءً من سنة ١٩٦٠ في دير جماعة « اخوة يسوع الصغار » في تولوز (جنوب فرنسا) .

ونشر قصة طويلة في سنة ١٩٦٦ بعنوان : « فلاح اقليم الجارون » Le Paysan de La Garonne

تعلم في مدرسة المعلمين العليا بباريس والتحق بالمعهد (المدرسة) الفرنسي في أثينا ، وعين أستاذاً في المعهد الفرنسي بنابلي من ١٩٣٢ إلى ١٩٣٧ ، وفي جامعة نانسي في سنة ١٩٣٨ - سنة ١٩٣٩ ، وفي جامعة مونبيلييه في ١٩٤٠ - ١٩٤١ ، وجامعة ليون ١٩٤١ - ١٩٤٥ ، وفي السوربون سنة ١٩٤٥ حيث قام بتدريس تاريخ المسيحية .

ومن أهم كتبه :

- « المعنى المسيحي للتاريخ » ، سنة ١٩٤١

- « تاريخ التربية في العصر القديم » ، سنة ١٩٤٨ وقد أعيد طبعه مراراً وترجم إلى عدة لغات

- « في المعرفة التاريخية » سنة ١٩٥٤

- « القديس أوغسطين والأوغسطينية » ، سنة ١٩٥٥

- « اللاهوت والتاريخ »

- « انحلال أو عصر قديم متأخر ؟ » ، سنة ١٩٧٧ .

ماريتان

Jacques Maritain

فيلسوف فرنسي توماوي النزعة .

ولد في باريس سنة ١٨٨٢ ، وتوفي في تولوز سنة ١٩٧٥ . وهو حفيد جول فاقر Jules Favre (١٨٠٩ - ١٨٨٠) السياسي والمحامي ووزير الخارجية بعد سقوط نابليون الثالث وبجده الصفة تفاوض لعقد معاهدة فرنكفورت بين ألمانيا وفرنسا سنة ١٨٧١ وكان بروتستنتي المذهب .

وقد درس جاك ماريتان على فليكس لودانتك ، العالم البيولوجي التحرر من العقائد الدينية ، كما تتلمذ على برجسون - ومع ذلك صار بعد ذلك من أشد المهاجرين لفلسفة برجسون - وأخيراً تأثر بهانز دريش وتلمذ له . ولقد تحول من البرونستنتية إلى الكاثوليكية في سنة ١٩٠٦ ، وتزوج من روسية يهودية تحولت إلى الكاثوليكية وهي ريسه Raisa التي كتبت ذكريات عن برجسون . ولما تحول إلى الكاثوليكية اعتنق مذهب القديس توما الأكويني ، وأسهم في حركة إحياء

يتوجه إلى الخيال مأخوذاً على أنه العقل » (الكتاب نفسه ، ص ٥٥) .

ويخلص ماريتان إلى القول بأنه لا مكان لله في فلسفة برجسون ، ذلك أنه متى ما ألفينا الوجود ، حططنا في الأشياء ما به تشابه الله ، وما به تريناه الله . وهذا المعنى ينبغي أن نقول - هكذا يقول ماريتان : إن مذهب برجسون وحلة وجود ملحدة » (الكتاب نفسه ص ٤٢٤) .

ويعضي ماريتان في نقده لمذهب برجسون إلى أبعد من هذا فيقرر أن البرجسونية لا تتفق مع الحرية الحقيقية . يقول ماريتان : « إن برجسون وهو يحسب أنه يقرر حرية اختيار للإنسان ، لا يقرر في الواقع غير تلقائيتنا spontanéité وهي صفة نقاسمها مع كل الكائنات الحية ولا تميزنا من الحيوانات المحرومة من العقل » (الكتاب نفسه ص ٤٢٥ - ٤٢٦) .

وفكرة « التطور الخالق » عند برجسون تنطوي على تناقض « فمن يقل تطوراً يُقَل شيئاً بالقوة يتحقق شيئاً فشيئاً حتى كماله ... ومن يُقَل خلقاً ، بالعكس ، يقل انتاجاً ، دون شيء سابق ، لكل وجود الشيء ، ويفترض تبعاً لذلك قوة لامتناهية ، أعني وجوداً لا متناهياً ، وإذن الوجود الإلهي » (الكتاب نفسه ص ٢٤٦) .

وحسبنا هذا من نقد ماريتان للبرجسونية . ونساءل : ما هي هذه التوماوية التي ينادي بها ماريتان ؟

يقول ماريتان في كتابه : « تأملات في العقل وحياته الخاصة » إن التوماوية ترى أن « حياة العقل ، منظوراً إليها في جانبها العقلي الخالص والاستنباطي ، ومن وجهة نظر الترابط بين التصورات بعضها وبعض - بغض النظر عن علاقاتها مع التجربة الحسية - وليست توفقاً في الهوية المحضة البسيطة ، وتكراراً خالصاً لنفس الشيء - هي حياة تقدمية في جوهرها ، وانتقال من الغير إلى الغير ، في الروح ، مؤسسا على هويات خارج العقل يميلها التصورات نفسها ، وبالجملة حركة لا مادية ، ترجع في النهاية إلى قوة عقلية » (الكتاب المذكور ص ٧٢ - ٧٣) .

إن ماريتان يرى أن الفلسفة المسيحية الحققة تجد مركزها في ميتافيزيقا الوجود كما يبرها الله ، رب إبراهيم واسحق ويعقوب ، وكما تكلم مع موسى ، وخصوصاً كما تكلم ، ولا يزال يتكلم ، على لسان يسوع المسيح والقديسين . وهذه

وأخيراً نشر كتاباً بعنوان : « كنيسة المسيح » L'Eglise du Christ وقد ألهمه إياه قرارات المجمع الفاتيكاني الثاني .

وتوفي في الدير المذكور في سنة ١٩٧٥ .

آراؤه الفلسفية

كان ماريتان في بداية أمره متحمساً للفلسفة البيولوجية التي يمثلها دريش وفلسفة برجسون ، المشابهة لها . لكن تحولاً من المذهب البروتستنتي الذي ولد عليه إلى المذهب الكاثوليكي في سنة ١٩٠٦ - وقد تم ذلك تحت تأثير الكاتب الكاثوليكي المتحمس اللاذع ليون بلوا Léon Bloy - قد جعله يعتنق الكاثوليكية الخالصة المثلثة فلسفياً في مذهب القديس توما الأكويني ، مما حله على التخلي عن كل ماضيه والانقلاب على من كان بالأمس يتحمس لهم .

فأداه ذلك إلى محاربة مذهب برجسون لأنه في تعارض تام مع المذهب التوماوي ، ولأنه رأى في برجسون ملهماً (وإن كان برجسون يهودياً) لحركة التجديد الديني في فرنسا آنذاك ، وهي حركة أدامها البابا . فهيرى أن البرجسونية هي في جوهرها نزعة مضادة للعقل « الفلسفة البرجسونية » ص ٣٧) ، وبرجسون في رأي ماريتان - وقع في نفس الخطأ الذي وقعت فيه النزعة الترابطية لأنه « يحرم على العقل معرفة حقيقتنا الجوهرية ، وماهية ذاتنا ومن هنا فإنه عبثاً يدعي ، بعكس أصحاب نزعة الظاهرة ، أن حقيقتنا الجوهرية هي شيء آخر غير أحوال الشعور المترابطة ، مادام لا يريد أن يعرف هذه الحقيقة الواقعية إلا بواسطة العيان ، وبالحس الباطن المنشور على نحو ملائم ، وينكر عليه الجوهرية ، التي لا يستطيع إدراكها إلا العقل » . ومادام برجسون يرى أن التغير يؤلف نسج الحقيقة الواقعية ، « فإن الجوهر والأعراض ، والشيء في ذاته ، والظواهر تختفي جملةً وتختفي الحقيقة الواقعية هي نفسها والوجود هو نفسه ، ولا يبقى غير عدم يتغير . وهذا المعنى يمكن نعت البرجسونية بأنها نزعة ظاهرية مطلقة » (الكتاب نفسه ، ص ٤٧) .

كذلك يأخذ ماريتان على برجسون أنه وقع في الفخ الذي نصبه الماديون . ذلك أن « برجسون يخلط بين العقل المشوّه والمصاب بالعمى عرضاً ، وبين العقل الثمين جداً ، الجميل جداً ، الذي وهبه الله للإنسان ليخلق على صورته » . « إن البرجسونية تخلط بصورة منتظمة بين الخيال والفكر ، ويتج عن هذا أنه في المقام الأول حين ينقد العقل فإنه إنما

الفرنسي « L'Action Française » تلك الحركة اليمينية التي كان ملهمها هو شارل موراس Charles Maurras (١٨٦٨ - ١٩٥٢). لكن لما أصدر البابا في سنة ١٩٢٦ قراراً بإدانة حركة « العمل الفرنسي » وأيدت النظام الديمقراطي ، بدأ ماريتان يتحلى من ارتباطاته مع حركة « العمل الفرنسي » ، وأصدر في سنة ١٩٣٦ كتابه « النزعة الانسانية التامة » ، في وقت كانت فيه « الجبهة الشعبية » - المؤلفة من تحالف الاشتراكيين والشيوعيين - قد تولت زمام الحكم في فرنسا - وفيه نجد ماريتان ينقلب على نفسه ، فيهاجم الملكية بعد أن كان من أشد الدعاة إلى إعادتها في فرنسا حامية ونشاطاً!! وأخذ يغازل الديمقراطية ، وراح يتناسى فطائع الثورة الفرنسية وعهد الأراهاب وفطائع روسبير ، وهي الأمور التي طالما وجه إليها سهام نفيه ، وصار يستند إلى أقوال الأب لاكوردير Lacordaire الذي زعم أن الديمقراطية ذات أصل مسيحي ، لأن غايتها رفع مكانة الشخصية الانسانية ولأن مبدأها ، في العصر الحديث ، هو احتجاج الانسان ضد قهر السلطات . فكلمة الديمقراطية ، هكذا يتابع ماريتان ، كان من سوء حظها أن حُرِّفتها البورجوازية بما تطوي عليه من رأسمالية ، ونحور من الأديان بل والحدا ، حتى صارت الديمقراطية بؤرة الخطايا القاتلة وعدوا للكنيسة بل وللمسيحية ! ونتيجة لهذا التشويه للديمقراطية - في زعم ماريتان - صارت الديمقراطية في خدمة الطبقة البورجوازية ومصالحها وعقبة في وجه الطبقة العاملة أو الشعب الفقير . لكن على الرغم مما قد يستشف من هذا الكلام من نزعة يسارية ، فما كان أبعد ماريتان عن التأثير بالماركسية ! إنما هو سار في الاتجاه الذي وضعه البابا بيوس الحادي عشر (ولد سنة ١٨٥٧ ، وصار بابا سنة ١٩٢٢ ، وتوفي في سنة ١٩٣٩) نحو الاهتمام بالفقراء . وانتهى ماريتان في اتجاهه الجديد هذا إلى ما وصفه باسم « النزعة الانسانية التامة » أي القائمة على فكرة الشخص الانساني المتحقق بالطفل الإنمائي .

مراجع

- H. Bau: Maritain en notre temps. Paris. Grasset, 1959.
- J. Croteau: Les Fondements Thomistes du Personnalisme de Maritain Ed. de L'Universite d'Ottawa, 1955.
- J. W. Evans: Jacques Maritain. The 'Man and his Achievement. New-York, Sheed and Ward, 1963
- J. W. Ilanke: Maritain's Ontology of the Work of art. The Hague, Nijhoff, 1973.

المتافيزيقا مدعوة إلى أن تتجاوز نفسها إلى حكمة صوفية ، وعليها أن تنفضي أولاً إلى منطق ونظرية في المعرفة . ومن المتافيزيقا التي أسست على هذا النحو ينبغي أن تنشأ فلسفة في الطبيعة ، وفي الانسان ، وفي الأخلاق وفي السياسة .

وفي كتابه : « ثلاثة مصلحين : لوتر ، ديكارت ، روسو » يهاجم في هذه الشخصيات الثلاث العظيمة ما يراه الأخطاء العظمى في المبادئ الثلاثة : الدين ، الفلسفة ، السياسة على التوالي . ورأى في هؤلاء الثلاثة أنهم مصادر البلايا التي منها تعاني الانسانية المسيحية المعاصرة . ولهذا يرى ماريتان أن المهمة العاجلة الملحة للفلسفة الكاثوليكية هي في بيان كيف ولماذا « التوماوية الحية » يمكنها وينبغي عليها أن تعود وتصور حكمة لإنسانية صارت في صلح مع طبيعتها ورسالتها .

وماريتان في هذا إنما يتبع النهج الذي وضعته الكنيسة منذ مجمع الفاتيكان الأول (سنة ١٨٦٩ / ٧٠) والرسالة البابوية التي أصدرها ليُو الثالث عشر وقرر فيها أن تكون فلسفة القديس توما هي الفلسفة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية .

وفي هذا المجال يجد ماريتان فرياء أرسطو باعتبارها موصلاً جيداً إلى ميتافيزيقا الوجود ، وعلى الرغم من أن هذه الفرياء قد لا تكون مقبولة عند الفيزيائيين المعاصرين ، لأنها لا تلجأ إلى التفسير الكمي ، بل إلى التفسير الكيفي باستمرار ، فلإنها تقوم على معاني أساسية لا تزال مفيدة ، في نظر ماريتان ، مثل فكرة الهيولي والصورة ، وفكرة العلل الأربع (الصورية ، المادية ، الفاعلية ، الغائية) ، وخصوصاً فكرة القوة والفعل .

والوجود الذي هو موضوع علم ما بعد الطبيعة ، ليس الوجود الحادوي المجرد المفهوم في المنطق والرياضيات ، بل الوجود العيني الواقعي .

والانسان هو قمة الوجود وخلاصة الوجود الممكن تجريبه ، وهو العالم الأصغر microcosme الذي فيه يتم العالم الأكبر macrocosme المادي .

وكما كان ماريتان مطيعاً للبابا في الفلسفة ، كان مطيعاً له في السياسة . لقد كان في مطلع حياته ، بعد اعتناقه الكاثوليكية ، ذا نزعة ملكية ، ويدعو إلى إعادة الملكية في فرنسا ؛ وكان ، نتيجة لذلك ، من أنصار حركة « العمل

ماركس أورليوس

إلى مغادرة روما وتولى قيادة الفيالق الرومانية على الدانوب لمحاربة هذه القبائل الغريبة .

وفي سنة ١٦٩ توفي فيروس ، وأصبح ماركس وحده هو الامبراطور .

وفي سنة ١٧٥ تمرد أفديوس كاسيوس ، قائد القوات الرومانية في آسيا الصغرى ، وأعلن نفسه امبراطوراً . فأسرع ماركس بالتوجه نحو آسيا ، لكنه علم أن ضباط كاسيوس Cassius قتلوه . فابدى ماركس من كرم النفس ما جعله يأمر بإحراق أوراق كاسيوس ودعا مجلس الشيوخ إلى العفو عن أسرة كاسيوس . وفي أثناء هذه الحملة توفيت زوجته فاوستينا ، وكانت قد رافقته فيها ؛ بعد أن أنجبت منه خمسة أبناء ، ماتوا جميعاً في حياة أبيهم باستثناء ولد واحد شرير هو كومودس Commodus الذي عاش وخلف أباه على عرش الامبراطورية .

ولما عاد ماركس من الشرق ، استأنف قتاله المضني ضد القبائل المتبربرة على نهر الدانوب وهناك توفي بين الأرهاق والقلق ، وكانت وفاته وهو في التاسعة والخمسين من عمره ، وبعد أن حكم الامبراطورية تسع عشرة سنة (من ٧ مارس سنة ١٦١ إلى ١٧ مارس سنة ١٨٠) .

أما آراؤه الفلسفية فقد سجلها في مجلد سمي باسم : « التأملات » . كتبه باللغة اليونانية وكان يقتنها إلى جانب لغته الأصلية اللاتينية ، ويقع في ١٢ مقالة . وقد كتبه أثناء حملته في وادي الدانوب ضد القبائل المتبربرة . وهو يتناول فيه آراءه في الأخلاق وفي الدين . وتتوالى هذه التأملات دون ترتيب محكم ، إنما هي خواطر إنثالت عليه وهو في معمران المارك . ونظراً لتفكك سرداها ، فقد افترض البعض أنها مجرد تعليقات ومذكرات سيستعين بها بعد ذلك في تأليف كتاب محكم التأليف ، ورأى البعض الآخر أنها خواطر ومناجيات لم يقصد بها ماركس إلا الافضاء عن مكنون فكره لنفسه .

وقد طبعت هذه « التأملات » لأول مرة في سنة ١٥٥٨ على يد Xylander وفقاً لمخطوط مفقود الآن هو Codex Palatinus . والمخطوط الوحيد الباقي لنا الآن هو مخطوط الفاتيكان رقم ١٩٥٠ (A) (Vaticanus 1950) ولكنه كثير التمزيق ، ولا تزال طبعة سنة ١٥٥٨ - بعد ضياع مخطوطها - هي المعتمدة في كل النشرات التالية . وإلى جانب ذلك توجد شذرات متفاوتة الطول موجودة في عدة مخطوطات . والمعنون

Marcus Aurelius Antoninus

امبراطور روماني ، وفيلسوف ذو نزعة رواقية .

ولد في روما في ٢٦/٤ سنة ١٢١ بعد الميلاد من أسرة نبيلة ، وكان اسمه Marcus Annius Verus ولما توفي أبواه في سن مبكرة من عمره ، رياه جده . وكان من معلميه Marcus Cornelius Fronto ، وقد جرت بين المعلم وتلميذه مراسلات تكشف عن سخاوة نفس التلميذ واجتهاده . وقد أعجبت مناقبه الامبراطور هادريانوس إلى حد أنه نصح Aurelius Antoninus (وهو المعروف باسم Antoninus Pius) وكان هادريانوس قد عيّنه ليخلفه امبراطوراً - أن يتبنى هذا الولد ، وأن يجعله وريثاً له على عرش الامبراطورية الرومانية .

وفي سن الحادية عشرة تعرّف ماركس إلى آراء الرواقين بفضل الفيلسوف ديوجينيتوس Diognetus . فارتدى ماركس زي الفلاسفة الرواقين وعاش عيشة الزهد والتقشف وتعمل الآلام ، وترك دراساته الأخرى ليتفرغ لتحقيق مبادئ الرواقين ويمارس الحياة الرواقية .

ولما تولى انطونيوس التقي عرش الامبراطورية الرومانية تبني ماركس ، وزوجه من ابنته فاوستينا Faustina . اتخذ ماركس اسم من تنبأه وصار يطلق عليه اسم Marcus Aurelius Antoninus . وخلال الثلاث وعشرين سنة التالية ، وبوصفه رفيقاً وزميلاً لانطونيوس ، عني بدراسة فن الحكم ، إلى أن توفي الامبراطور انطونيوس في سنة ١٦١ ، فتولى عرش الامبراطورية الرومانية . وأشرك معه في الحكم Lucius Verus على الرغم من معارضة مجلس الشيوخ ، وكان لوقيوس فيروس هذا ابناً بالنيابة ثانياً لانطونيوس ، ولم يكن كفؤاً لتولي الحكم ، فاشترك الاثنان في حكم الامبراطورية ، وزوجه ماركس من ابنته لوكيلا Lucilla

ولكن سنوات حكم ماركس أورليوس ، هذا الرجل الحكيم الهادئ المحب للسلام ، حفلت بالحروب الدامية ، والاضطرابات الداخلية ، والكوارث الطبيعية : من زلازل وحرائق وسيول . ولما عاد فيروس بجيشه من حملة في سوريا عاد معه ببذور طاعون انتشر في سائر أنحاء الامبراطورية وتدفقت جحافل من قبائل الكوادي والمركوماني Quadi and Marcomanni على حدود بانونيا Pannonia ، فاضطر ماركس

منه . وهذا السلوك يقوم في جانبه السلبي على التسليم غير المشروط للإرادة الإلهية ، وفي جانبه الايجابي على العمل في سبيل سعادة سائر الناس .

مراجع

- De suckau: Etude sur Marc - Aurèle: sa vie et sa doctrine. Paris, 1857.
- M. Noël des Vergers: Essai sur Marc-Aurèle d'après les monuments épigraphiques. Paris, 1860.
- M. Königsbeck: De Stoicismo Marci Antonini. Königsberg, Dissertation, 1861.
- E. Zeller: Vorträge und Dbhandlungen geschichtlichen Inhalts. Leipzig, 1865, pp. 82- 107.
- E. Renan: Marc Aurèle et la fin du monde antique Paris 1883 (Hist. des origines du christianisme, T. VII).
- H. D. Sedgwick: Marcus Aurelius. Canbridge Mas-sach., 1902.

مالانتشوك

Gregor Malantschuk

من أبرز الشخصيين في دراسة كيركجور

ولد في سنة ١٩٠٢ في مقاطعة أوكرانيا ، وتوفي في كوبنهاجن في ٢٠ أغسطس سنة ١٩٧٨ .

حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة برلين سنة ١٩٣٤ ، وفي نفس السنة سافر إلى الدانيمرك للتفرغ لدراسة كيركجور . وحصل على الجنسية الدانيمركية في سنة ١٩٥٠ . وفي سنة ١٩٥١ عين أستاذاً مساعداً للغة الأوكرانية في جامعة كوبنهاجن ، وفي سنة ١٩٦١ استأذاً مشاركاً للفلسفة ؛ ومنذ سنة ١٩٦٦ تفرغ لدراسة فلسفة كيركجور .

وأهم مؤلفاته - وهي بالدانيمركية :

- Indforelse Isören Kierkegaards Forfatterskab (سنة ١٩٥٣)
- « ديكالكتيك الوجود عند سيرن كيركجور » (سنة ١٩٦٨)

في هذه الطبعة الأولى هو $\pi\alpha\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \epsilon\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\nu$ بينما هو في بعض مخطوطات الشذرات هو $\pi\alpha\ \kappa\alpha\theta'\ \epsilon\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\nu$ ؛ لكن العنوان الأول هو الأرجح . والتقسيم إلى ١٢ مقالة يقوم على الطبعة الأولى ولا يوجد في هذه الطبعة الأولى تقسيم إلى فصول ، وإنما يوجد لأول مرة في طبعة ليون سنة ١٦٢٦ .

وخير طبعة نقدية لها حتى الآن هي التي ظهرت في مجموعة توينير Teubner سنة ١٨٨٢ بتحقيق يوهانس استش Johannes Stich وقد زودها بمقدمة جيدة عن المخطوطات والطبعات .

و « التأملات » تنتسب إلى الفلسفة الشعبية ذات الصيغة الرواقية ، تلك الفلسفة التي كانت عاملاً أساسياً في التكوين الثقافي في الامبراطورية الرومانية ، وكان من روادها : موسونيوس Musonius وديون الفرد ساوي Dionde وباكثاتوس Prusa . وكان ماركس أورليوس من أشد المعجبين بابكتاتوس ، ومعه يتفق في كثير من الآراء .

وقد حرر ماركس أورليوس تأملاته هذه على شكل حكم وأدب وجد فيها دوافع لسلوكه ودواعي لاطمئنان قلبه . وهو يسوقها على هيئة تقارير ، دون أن يحفل بالبرهنة عليها ، إنها بمثابة عقائد دينية يؤمن بها من أعماق نفسه . وقد أعجبه في الرواقية ، لا مذهبها في الطبيعيات بل تلك القواعد الأخلاقية الداعية إلى رباطة الجأش وطمأنينة النفس في وسط العواصف ، وأداء الواجبات عن طيب خاطر وقوة إرادة ، ومحبة الانسانية كلها .

وتغلب على هذه التأملات نزعة إلى وحدة وجود متفائلة . فعنده أن العالم كله وما فيه من موجودات وأحداث تسري فيه روح الالهوية ، وتقوده هذه الروح إلى غاية كلية . وهذه الروح الإلهية تتجلى أيضاً على هيئة قانون وضرورة طبيعية ، وتعني بالعالم وشؤونه . وما يجري في العالم إنما يجري عن عقل محكم وضرورة ثابتة . ومهمة الانسان هي أن يعمل على تحقيق هذه الغاية التي استهدفها روح الالهوية . والسعادة هي في التوافق مع هذه الإرادة الكلية . والشقاء إنما يرجع إلى افتقار الانسان إلى تحصيل السعادة عن طريق الأمور الخارجية التي لا تعتمد على إرادتنا نحن ، مثل الثروة والمجد في الدنيا . وإنما تقوم السعادة في التوافق مع مجرى العالم ، وهو أمر لا يستطيع شيء في السماء ولا في الأرض أن يمنعنا

(الآداب والعلوم)، ونازعات دينية حول مذهب جنسنوس بين مؤيدين ومعارضين ، وهي الفترة التي أدين فيها أرنو Arnould لنزعة الجنسية ودافع عنه بسكال في رسالة المعروفة باسم Les Provinciales . وكان لهذا أثره أيضاً في اتجاه مالبرانش إلى مزيد من العزلة والبعد عن الدنيا . وحسم موقفه نهائياً لما أن توفي أبواه في عام سنة ١٦٥٨ ، فقرر الدخول في سلك الرهبنة ، ووجد في الطريقة المسماة باسم L'oratoire الطريقة الملائمة لمزاجه ، وهي طريقة أنشأها صوفي فرنسي يدعى Pierre de Bérulle في سنة ١٦١١ ، وكان يهدف منها إلى رفع مستوى رجال الدين . وقد انتشرت هذه الطريقة بسرعة مذهلة ، وساعدها على هذا مؤازرة السلطة الحاكمة ، وخصوصاً الكردينال ريشليو الحاكم الفعلي المطلق في فرنسا في النصف الأول من القرن السابع عشر . وقد جمعت هذه الطريقة بين العناية بتنشئة رجال الدين ، وبين الاهتمام بالعلوم والفلسفة .

التحق مالبرانش بهذه الطريقة ، وعلى الرغم من دراساته اللاهوتية في السوربون ، فإنه التحق بمعهد تابع للطريقة في مدينة سومير Saumur ازدهرت فيه دراسة اللاهوت ودراسة فلسفة ديكارط . ثم عاد إلى باريس في سنة ١٦٦١ حيث أقام في البيت الرئيسي للطريقة ، في شارع سانت أونوريه ، حيث وجد فيه زميله السابق في السوربون ، ريشار سيمون Richard Simon الذي تخصص في اللغة العربية والدراسات المتعلقة بالكتاب المقدس ، وهو الذي وجه مالبرانش إلى العناية بهذه الدراسات .

ورئيس مالبرانش قسياً في ٢٠ سبتمبر سنة ١٦٦٤ .

وفي هذه السنة - سنة ١٦٦٤ - وقع بصره - وهو يتريش على شاطئ السين حيث يعرض بائعو الكتب القديمة كتبهم - على كتاب صغير صدرت له طبعة حديثة آنذاك ، وهو كتاب « الانسان » تأليف ديكارط ، فاشتراه وقراه ، فأحدثت هذه القراءة تغييراً عميقاً هائلاً في نفس مالبرانش . ومنذ هذه اللحظة صار مالبرانش ديكارتي النزعة وفيلسوفاً ، أعني أنه أدرك أن رسالته الحقيقية في الحياة هي الفلسفة ، ودراسة العلوم الفيزيائية والرياضية والميكانيكية .

ولهذا أعاد تكوين نفسه ، فانكب في المدة من سنة ١٦٦٤ إلى سنة ١٦٦٩ على دراسة الرياضيات والميكانيكا والفيزياء والفسيرولوجيا ، فضلاً عن الميتافيزيقا والأخلاق .

- « مشكلة الفلق عند كيركجور » (سنة ١٩٧١)

- « كيركجور المجادل » (سنة ١٩٧٦)

- « الفرد والواحد » (سنة ١٩٧٨) .

مالبرانش

Nicolas Malebranche

فيلسوف فرنسي ، من أنصار مذهب ديكارط ، مع نزعة دينية وصوفية واضحة .

ولد في باريس في ٥ أغسطس سنة ١٦٣٨ من أسرة عريقة اجتمعت فيها نبالة العدالة مع البورجوازية العالية الكاثوليكية ، وكان فيها المحامون ورجال القضاء ، كما كان فيها كتاب الملك ومستشارو الدولة ومحصلو الضرائب . أما أسرة أمه فكانت تغلب عليها النزعة الدينية الصوفية ، وكانت أمه قريبة لدام أكارى Acarie التي أدخلت في فرنسا طريقة الراهبات الكرمليات . وأبوه كان أمين صندوق خمس مزارع كبيرة ، وتوفي وهو سكرتير للملك لويس الرابع عشر .

وكان مالبرانش في طفولته معتدل الصحة كل الاعتلال ، حتى قيل إنه لم يفلت من أي مرض عُرف في عصره ! وأداه ذلك إلى الانطواء النفسي ، والاقامة الدائمة بمنزل أسرته بالقرب من كنيسة نوتردام في باريس ، وتعلم في بيته ، خصوصاً تحت رعاية والدته . وبدا لأسرته أن المهنة الفضلى لمن في مثل حالته هي الانخراط في سلك الكهنوت ، وكان أحد أعمامه (أو أخواله) كاهناً قانونياً في كنيسة نوتردام في باريس .

ومع مرور العمر قويت صحة مالبرانش . ومع ذلك لم يغادر منزل أهله إلا في سن السادسة عشرة لينتقل بالمدرسة الثانوية القائمة في ميدان موير Maubert في قلب الحي الخامس في باريس ، وكانت تدعى College de la Marche حيث التحق بصنف الفلسفة ، وأمضى فيه عامين لم يبد فيها من تفوق . لكنه حصل على ما يسمى بشهادة maître es arts (وهي تعادل البكالوريا ، الصنف الثاني) مما مكّنه من دخول السوربون ، في كلية اللاهوت . وكانت السوربون تعج آنذاك بالوان من المنازعات الحادة : منازعات بين الكليات العليا (وهي الطب واللاهوت) وبين الكليات الدنيا

ولقد كان مالبرانش عالماً بالمعنى الدقيق : في التاريخ الطبيعي ، والفسيولوجيا ، بل وفي الهندسة والفيزياء ، وكان يجري التجارب العلمية الدقيقة .

وطارت شهرة مالبرانش في كثير من الأوساط . وكتب لدوق شفرز كتاباً بعنوان : « معادلات مسيحية » . وصار له تلاميذ مرموقون مثل لوتال L'Hopital والرياضي كاريه Car-ré . ونقل شهرته إلى الصين أحد البشرين ، فكتب مالبرانش كتاباً بعنوان : « حديث فيلسوف مسيحي مع فيلسوف صيني » .

وعلى الرغم من ضعف بنيته وهزال صحته ، فقد عمّر طويلاً حتى بلغ السابعة والبعين . ويقال - فيها يروي الرواة - أن الذي عَجَّلَ موته هو زيارة الفيلسوف الانجليزي باركلي Berkeley له إذ قامت بينها مجادلة عنيفة أجهزت على بدنه التحيل المتداعي . لكن الصحيح هو أنه فقد قواه البدنية شيئاً فشيئاً وتوفي غارقاً في تأملاته المهادنة ، في ١٣ من أكتوبر سنة ١٧١٥ .

فلسفته

رغم نزعة الديكارتية ، لم يسلك مالبرانش مسلك ديكارت في البدء بالشك المنهجي ، بل بدأ بتوكيد الإيمان بالله وبالوجود ، وحصر مهمة الفكر في فهم مضمون الإيمان وفي بيان الطرق المؤدية إلى وجود الله .

وعنده أن الرحي الإلهي تجربة ، مثل التجربة الفزيائية ، وينبغي ملاحظتها بنفس الدقة والاهتمام اللذين نراعيهما مع التجربة الفزيائية . ذلك أن « مبادئ معارفنا توجد في أفكارنا ، وقواعد سلوكنا - فيها يتعلق بالدين - توجد في حقائق الإيمان . وكل منهجي ينحصر في الانتباه الجاذ لما ينبغي ولما يقودني » (« محاورات في الميتافيزيقا ») وكما أن العالم الفزيائي يشتغل على وقائع الطبيعة ، فإن الفيلسوف الديني - في رأي مالبرانش - يشتغل على الوقائع التي تقدمها عقائد الإيمان . يقول : « إن وقائع الدين أو العقائد المقررة هي تجاربي في أمور الدين . لكن إذا شعرت ، وأنا أتبعها ، أنني أصطدم مع العقل ، فإني أتوقف فوراً ، عالماً بأن عقائد الإيمان ومبادئ العقل ينبغي أن تكون متفقة فيما بينها بعضها وبعض في الحقيقة ، على الرغم من التعارض بينها في العقل » . ومن هذه الناحية تعدّ العقائد المسيحية - عند مالبرانش - سلسلة من المعطيات الإيجابية تتعلق بوجود الله

فتوفر له تحصيل واسع راسخ في هذه العلوم كلها . لكن هذا اللقاء مع العلم لم يغير من إيمانه الديني ، وهو رجل الدين ، وهو لهذا سعى إلى بيان أن الحقيقة العلمية والحقيقة المسيحية لا تتعارضان ، كلا ! بل هما في نظره حقيقة واحدة ! فسار تفكيره في هذا الاتجاه من التوفيق بين العلم والدين .

وكانت الثمرة الأولى لهذا الاتجاه أن أصدر في سنة ١٦٧٤ الجزء الأول من كتابه الرئيسي وعنوانه : « في البحث عن الحقيقة : دراسة لطبيعة عقل الإنسان ولطريقته التي ينبغي عليه أن يستعمل بها عقله ابتغاء تجنب الخطأ في العلوم » .

De la recherche de la verité, où l'on traite de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit en faire pour éviter l'erreur dans les Sciences

ولقى هذا الكتاب نجاحاً هائلاً ، وسرعان ما ترجم إلى الانجليزية واللاتينية ، كما خلق لمالبرانش تلاميذ عديدين في أرجاء أوروبا . وكان السبب في هذا النجاح هو ما عالجه الكتاب من مشاكل حيّة في تلك الفترة - أعني نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر ، وأهمها : مشكلة المعرفة ، ومشكلة وجود الله - خصوصاً وقد واجهها مالبرانش بصراحة وبأسلوب واضح .

لكن محاولة مالبرانش الجديدة الصريحة للتوفيق بين العلم والإيمان ما لبثت أن أثارت عليه نائرة الفلاسفة واللاهوتيين معاً : الفلاسفة الديكارتيين والفلاسفة المعادين لفلسفة ديكارت ، واللاهوتيين التقليديين . فوقع معهم في مجادلات عنيفة كانت من سمات العصر . وكانت أشهر مساجلاته تلك التي قامت بينه وبين أرنود Arnaud أحد رؤساء دير بوررويال (١٦١٢ - ١٦٩٤) وقد بدأت مساجلته معه في سنة ١٦٧٩ واستمرت عدة سنوات ، وقد استمرت مساجلات مالبرانش مع خصومه طوال أربعين سنة ، وأثارت الحماسة في عقول المفكرين في أوروبا طوال هذه الفترة . وإلى جانب أرنود ، وقعت له مساجلات مع بوسويه وفلون . وقد أبدى مالبرانش في هذه المساجلات قدرة فائقة على الجدل والصراع مع الجادلين ومزج ذلك بحماسة وحرارة عاطفية ، لأنه كان يعتقد أنه على حق وأن رسالته تقوم في هذا الدفاع عن اتفاق العقل والإيمان - وكان يرى في هذا النضال واجباً روحياً ودينياً يجعله على الشدة في المصاولة ، رغم أنه بطبعه هادئ المزاج رقيق الحاشية .

الأقل - أن المميز الجوهري للانسان يقوم في اتحاده الضروري بالعقل الكلي وإن كان لا يعرف عادة من الذي يحتوي على هذا العقل وأنه لا يعني نفسه بالكشف عنه . إنى أرى مثلاً أن $2 \times 2 = 4$ وأنه ينبغي تفضيل الصديق على العدو وأنا على يقين بأنه لا يوجد انسان في العالم لا يرى ما أرى أنا . لكنى لا أرى هذه الحقائق في عقول الآخرين ، كما أن الآخرين لا يرونها في عقلى أنا . فمن الضروري إذن أن يكون ها هنا عقل كلي يبرني وينير كل عقل . لأنه لو كان العقل الذي احتكم إليه ليس هو نفس العقل الذي يحتكم إليه الصينيون ، فمن البين أنني لن أكون متيقناً - كما أنا متيقن الآن بالفعل - بأن الصينيين يرون نفس الحقائق التي أراها أنا . وإذن فالعقل الذي نحتكم إليه حين ندخل في باطن أنفسنا هو عقل كلي وأقول : « حين ندخل في باطن أنفسنا - لأننى لا أتكلم هنا عن العقل الذي يتبعه الانسان الوجداني » (« البحث عن الحقيقة » الايضاح رقم ١٠) .

وعند مالبرانش ، كما عند ديكرت أن الفكرة *idée* هي واقعة روحية مستقلة عنا لكنها حاضرة دائماً في عقلنا . والأفكار هي التي تمكنا من امتثال الموضوعات . يقول مالبرانش : « أعتقد أن كل الناس متفقون على أننا لا ندرك الموضوعات الموجودة خارجاً عنا ، لا ندركها بذاتها . إننا نرى الشمس والنجوم وما لا نهاية له من الموضوعات الخارجة عنا ، لكن ليس من المحتمل أن تخرج النفس من الجسم وأن تذهب - إن صح هذا القول - للتربص في السماوات لمشاهدة هذه الأشياء . إنها لا تراها إذن بنفسها . والموضوع المباشر لعقلنا حين يرى الشمس ، مثلاً ، هو شيء في باطن نفسنا ، وهذا هو ما أسميه « فكرة *idée* » ولا أعني بكلمة « فكرة » شيئاً آخر غير الموضوع المباشر ، أو الأقرب ، للعقل حين يدرك موضوعاً ما . لكن إذا كان من الضروري لإدراك موضوع ما أن تكون فكرته حاضرة في العقل ، فإنه ليس من الضروري أن يوجد في الخارج شيء مشابه لهذه الفكرة ، فكثيراً ما يحدث أن ندرك أشياء غير موجودة ، بل ولم توجد قط . فمثلاً إذا تخيل الانسان جبلاً من الذهب فلا بد أن تكون فكرته حاضرة في العقل ، لكن هذا الجبل لم يوجد أبداً .

٢ - العلاقة بين النفس والجسم :

وفيما يتصل بالعلاقة بين النفس والجسم ، يقرر مالبرانش أن اتحاد النفس بالجسم لا يؤدي إلى أن تصبح النفس جسماً ، أو الجسم نفساً . والنفس ليست منتشرة في

وبالإنسان ، والخطيئة الأولى ، والخلع والخلود النفس والتجسد ، والتثليث ، ودور المسيح في الفداء والخلع . ومن هذه العقائد يتخذ مالبرانش نقطة ابتدائه للتأمل النظري وضوابط للتأنيث التي يفرضها هذا التأمل .

واعتماداً على هذا المنهج قرر مالبرانش النظريات التالية :

١ - الرؤية في الله *La Vision en Dieu* أراد مالبرانش أن يرّد كل شيء إلى الله ، بوصفه خالق كل شيء . وعلى هذا الأساس ، ردّ كل أفكارنا إلى الله . ففكرة الأجسام موجودة بالضرورة في الله ، إذ من الواضح أن الله يحتوي بالضرورة على أفكار الموجودات التي خلقها . ومن ناحية أخرى فإن النفس الانسانية متحدة مباشرة بالله ؛ وهذا الاتحاد هو الذي يمكنها من ادراك اللامتناهي . والنفس لا تدرك الأشياء إلا بوصفها تمحيداً للامتناهي ، أعني بأنها لا تدركها إلا من جهة أفكارها وهي تدرك هذه الأفكار بالرؤية في الله *La Vision en Dieu*

ذلك أن العقل لا يستطيع أن يدرك الأفكار الكلية : مثل الجنس والنوع إذا لم يشاهد الموجودات مجتمعة في واحد ، « لأنه لما كان كل مخلوق هو موجود جزئي ، فلا يمكن أن نقول إننا نرى شيئاً مخلوقاً حينما نرى مثلاً ، مثلثاً بوجه عام . وأخيراً فإننا لا نعتقد أن الممكن بيان الكيفية التي بها العقل يعرف كثيراً من الحقائق المجردة والعامة إلا (بتقدير) حضور من يستطيع أن ينير العقل على أنحاء عديدة لا متناهية » .

وبعبارة أسهل نقول : إننا إنّا ندرك الأشياء بواسطة الأفكار الكلية ، والأفكار الكلية لا توجد في المخلوقات الفردية ، بل في الله . إذن نحن إنّا ندرك جميع الأشياء في الله وهذا هو معنى قولنا : رؤية في الله . ولهذا يؤكد مالبرانش أن : « العقول تدرك كل الأشياء بواسطة الحضور الباطن لمن يشمل كل شيء » في بساطة وجوده .

لكن ، كيف نرى كل الأشياء في الله ؟ .

يقول مالبرانش : « لا يوجد إنسان لا يقر بأن الناس قادرون على معرفة الحقيقة وحتى الفلاسفة الأقل تنوراً متفقون على أن الانسان يشارك في نوع من «العقل» لا يحدّدونه . ولهذا يحدّدونه بأنه « حيوان مشارك في العقل » *rationis parti cepis* animal إذ لا يوجد شخص لا يعرف - على نحو غامض على

أن تكون خالقة، لكن الانسان لا يستطيع خلق أي شيء والخالق الوحيد هو الله . ولهذا فإن العلة الحقيقية هي الله ، وما نسميه « العلة الطبيعية » ، ما هو إلا « الفرصة » التي يحدث فيها الله فعله . والله لا يمنح قدرة الخلق لأي كائن آخر . ولذلك ينبغي أن نقول في تفسير المثل السابق إن الله يحرك ذراعي « بمناسبة » (في فرصة) إرادتي أن يتحرك ذراعي .

٤ - الله هو الفاعل الوحيد :

الخلاصة هي أن الله هو العلة الفاعلة الوحيدة لكل شيء بما في ذلك كل فعل يفعله الانسان وكل أثر تحدثه القوى الطبيعية « لقد أراد الله منذ الأزل ، وسيظل يريد إلى الأبد ، وبعبارة أكثر تحديداً : إن الله لا يتوقف عن أن يريد - لكن ذلك يتم بدون تغير ولا توال ولا ضرورة - أن يريد أن يحدث على مدى الزمان » (« مطارحات في الميتافيزيقا » ٧ : ٢) . ولهذا فإن من التناقض إن يقال إن جسماً يحرك آخر . « بل أقول أكثر من هذا : إن من التناقض أن تقول إنك تحرك كرسيك » . . . ولا تستطيع قوة أن تنقله إلى حيث لا ينقله الله أو تضعه حيث لا يضعه الله . (« مطارحات في الميتافيزيقا » ٧ : ١٠) .

٥ - حرية الانسان : لكن إذا كان الله هو العلة الفاعلة الحقيقية الوحيدة ، فمعنى هذا أن الانسان ليس حرّاً في أفعاله وبالتالي ليس مسؤولاً عنها .

وبحار مالبرانش في حلّ هذه المسألة لأنه لا يريد أن يقول بالقضاء والقدر المطلق ، حتى يبقّي على المسؤولية، فنراه يتحدث عن الخير ويقول إن الخير الوحيد هو تمجيد الله ، وإن الله أودع فينا الميل إليه ، لكن الخطيئة الأولى صرفت الانسان عن طلب هذا الخير المطلق . ونحن لسنا أحراراً بالنسبة إلى هذا الخير اللامتناهي ، لكننا أحرار بالنسبة إلى الخيرات الجزئية المتناهية . فمثلاً لو أننا نطمع إلى منصب رفيع ، فإننا نتبين بعد ذلك أن هذا المنصب ليس هو الخير المطلق ، فنكون أحراراً في الانصراف عنه إلى خير آخر . وتلك هي الحرية في نظر مالبرانش ! فانا حرّ من حيث أنني أقدر على رفض هذا الخير الجزئي (المنصب الرفيع) ! .

ومن ناحية أخرى يعزو مالبرانش إلى « السقوط » (أو الخطيئة الأولى) كون النفس صارت بعد ذلك خاضعة ومتأثرة بالبدن . إن آدم ، قبل الخطيئة ، كان قادراً على وقف عمل

كل أجزاء الجسم لتزوده بالحياة والحركة ، كما يتصور ذلك الخيال . وكذلك الجسم لا يصير - باتحاده بالنفس - قادراً على الشعور ، « بل يظل كل جوهر (النفس والجسم) على ما هو عليه ، وكما أن النفس ليست قادرة على الامتداد والحركة ، كذلك الجسم ليس قادراً على الشعور والتزوع . وكل الاتحاد بين النفس والجسم بحسب ما نعرف يقوم في التناظر الطبيعي والتبادل بين أفكار النفس وبين الآثار المطبوعة على المخ ، والتناظر بين انفعالات النفس وبين حركات الأرواح الحيوانية . فمضى ما تلقت النفس أفكاراً جديدة انطبعت في المخ آثار جديدة ، ومضى ما أحدثت الموضوعات آثاراً جديدة ، تلقت النفس أفكاراً جديدة » (« البحث عن الحقيقة » الكتاب الثاني ، القسم الأول ، فصل ٥ ، البندان الأول والثاني) .

وهذا تقرير للثنائية الديكارتية التي تفصل تماماً بين الجسم والنفس مما أدى بالديكارتين إلى البحث عن تفسير لهذه الواقعة وهي أنه كلما حدث انطباع في الجسم حدث فكرة في النفس ، فقال بعضهم تفسيراً لذلك إنه كلما حدث حركة في النفس أحدث الله في الجسم حركة مناظرة لها ، والعكس . وهذه هي النظرية المعروفة بالافتراضية occasionalisme ، أي أن حدوث حركة في النفس « فرصة » لكي يحدث الله حركة في الجسم .

فراي مالبرانش إذن هو أن العقل والجسم جوهران مستقلان ؛ بينهما تناظر ، لكن ليس بينهما فعل متبادل . إن العقل يفكر ، ولكنه لا يحرك الجسم والجسم آلة (ماكينة) متكيفة مع العقل ، لكن النفس ليست صورة للجسم كما ذهب إلى ذلك أرسطو . يقول مالبرانش : « يبدو لي من المؤكد أن الإرادة في الكائنات الروحية عاجزة عن تحريك أصغر جسم موجود في العالم ؛ لأنه من البين أنه لا توجد رابطة ضرورية بين إرادتنا ، مثلاً ، وتحريك ذراعنا وبين حركة الذراع . صحيح أنها تتحرك حين نريد وأتينا نحن العلة الطبيعية لحركة ذراعنا لكن العلة الطبيعية ليست أبداً هي الملل الحقيقية : إنها فقط علل افتراضية - Causes occasionnelles - فقط بقوة وفاعلية إرادة الله » (« البحث عن الحقيقة » ٦ : ٢ : ٣) .

٣ - الملل الافتراضية .

ويشرح مالبرانش ما يعنيه بـ « العلة الحقيقية » فيقول : « العلة الحقيقية هي تلك التي يدرك العقل بينها وبين معلولها ارتباطاً » (الموضع نفسه) . إن العلة لكي تكون حقيقية يجب

رياضية . صحيح أن هذه ليست كميات قابلة للوزن أو القياس حتى تكون دقيقة كالمقادير الرياضية لكن يمكن مع ذلك تقرير « نظام » ordre بين هذه المعاني الكيفية التي هي المعاني الأخلاقية .

ويقرر مالبرانش أنه لا توجد فضيلة سوى حب النظام ، وبدون هذا الحب تصيح كل الفضائل زائفة .

وينبغي عدم الخلط بين الفضائل والواجبات ، إذ يمكن أداء الواجبات دون أن يكون ثمً فضيلة .

وعدم استشارة العقل هو السبب في ارتكاب أفعال مرذولة . والایمان يقود إلى العقل ، لأن العقل هو القانون الكلي لكل الأذهان .

وحب النظام لا يختلف عن المحبة la charité : فأولها هو حب النظام ، والثاني هو حب الاحسان .

مؤلفاته

نشرت طبعة كاملة لمجموع مؤلفات مالبرانش في ٢٠ مجلداً لدى الناشر Vrin في باريس ، وبينها كما يلي :

- I. De la Recherche de la vérité, livres 1- 3
- II. De la Recherche de la Vérité, livre 4- 6.
- III. De la Recherche de la Vérité: Eclaircissements, Paris 1962, 1964.
- IV. Conversations Chrétiennes, 1959, XX-IV + 255 P.
- V. Traité de la nature et de la grâce, p. 6- LVIII- 228, Paris, 1958.
- VI- VII: Recueil des toutes les réponses à Monsieur Arnauld, I- XXVII 617, Paris, 1966
- VIII- IX: Recueil de toutes les réponses à Monsieur Arnauld, P. 621- 1227, Paris, 1966.
- X Méditations Chrétiennes et métaphysiques p. 6- XXIV- 254 Paris, 1959.
- XI Traité de Morale, p. 6- XVII + 312. Paris, 19 1966.
- XII- XIII Etreniens sur la métaphysique et sur la religion- Entretien sur la mort: XXII- 420. Paris, 1966.
- XIV. Traité de l'amour de Dieu - Lettres et réponses au R. P. Lamy., p. 6- XXXVI- 256. Paris, 1963.
- XV. Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philo-

قانون التوازي بين النفس والجسم (راجع ما قلناه في رقم ٢) ، أما بعد الخطيئة فلم يعد في وسعه - ولا ذرية بني الانسان - أن يفعل ذلك ، بل لا بد من ظهور آثار في المخ لما يجري في النفس . « لقد صارت النفس ، بعد الخطيئة (الأولى) شبه جسمانية بواسطة المول . وحبها للأمور الحسية يقلل باستمرار من اتحادها أو ارتباطها بالأمور المعنوية » (البحث عن الحقيقة « ١ : ١٣ : ٤) . لكن العقل يستمر في نفس الوقت ، في المشاركة فيها هو إلهي . ولهذا فإنه قادر على صرف النفس عن الأمور الحسية ، وطلب الخير المطلق الذي هو الله . وتلك هي الحرية .

وواضح ما في هذا التفسير لمعنى الحرية من تعسف واغتصاب .

٦ - الله :

ومالبرانش يصف الله بأنه « اللامتناهي » ، ويرى أن اللفظين : الله واللامتناهي مترادفان .

ولمعرفة ماهية الله يرى أن خير وسيلة لتعريف الله أن تعرفه بما عرّف به نفسه وهو يكلم موسى : « أنا من أنا . . . » قاله هو الوجود بالمعنى المطلق ، أو هو الوجود المطلق . ويصفه أيضاً بأنه « الموجود اللامتناهي في كماله » أو « الموجود الكامل كمالاً لا متناهياً » . وانطلاقاً من هذا يصف الله بأنه : « لا يتغير ، قادر ، سرمدي ، واجب الوجود ، حاضر في كل مكان » (« مطارحات في الميتافيزيقا » : ٨ : ٣) .

وفي الله توجد « أفكار » (صُور) كل الأشياء التي خلقها ، وإلا لما كان قد استطاع أن يخلقها » (« البحث عن الحقيقة » ٣ : ٢ : ٦) والله حاضر فينا إلى درجة أن في وسعنا أن نقول إنه عمل الأرواح ، كما نقول عن المكان إنه عمل الأجسام » (الموضوع نفسه) .

٧ - الأخلاق :

وكما لا نرى إلا في الله ، كذلك نحن لا نفعل إلا في الله ، لأن الله كما قلنا هو وحده العلة الحقيقية . ونحن لا نفعل إلا أن ننمي بأفعالنا أسلوب قوانين الله الثابتة . إن عالمنا لا يوجد إلا من أجل نظام ordre إلهي لا يمكن لتغير العقل أن يتأمله . والذي يستطيع أن يجمع بين دقة العلم ومقتضيات الايمان يستطيع أن يدرك عالم الحقائق الأخلاقية وكأنها حقائق

ولد في سنة ١٨٥٩ في لوبلين Lublin في بولنده وكانت آنذاك روسية ، ومن أسرة يهودية . وتوفي في باريس سنة ١٩٣٣ .

تعلم في هيدلبرج علم الكيمياء ، وتلمذ على الكيميائي والفزيائي الشهير بونزن Bunsen (١٨١١ - ١٨٩٩) الذي كان أستاذاً في جامعة هيدلبرج منذ سنة ١٨٥٢ .

ثم ارتحل مايرسون إلى فرنسا في سنة ١٨٨١ ، وتوزع نشاطه بين العلوم ، والأدب ، والقانون ، والإعلام . وعني بتاريخ الكيمياء ، وانتقل عنه إلى فلسفة العلوم ، وكانت ثمرة عمله المتواصل في فلسفة العلوم الكتاب الذي أصدره في سنة ١٩٠٨ بعنوان : « الهوية والواقع » . - ثم أصدر في سنة ١٩٢١ كتاباً آخر في تاريخ الفكر العلمي بعنوان : « التفسير في العلوم » . وفي سنة ١٩٢٤ أصدر كتابه : « الاستنباط النسبي » وفي سنة ١٩٣١ كتابه : « في سير الفكر » .

والنقطة الرئيسية في فكر مايرسون هي : أن يفهم هو أن يقرر الهوية ، وينشد نفس الشيء ؛ وأن يضع جوهرأ تحت أعراض أو خواص وصفات ؛ وأن يبرهن على وجود علل خلف المعلولات المتحركة المتغيرة .

وشرح ذلك أن الوجود متنوع جوهرأ : في المكان ، مثل نباتات بستان ، وفي الزمان مثل اختلاف النار عن الرماد الذي يتلوها ، ومثل اختلاف الشباب عن الشيخوخة ، والفجر عن الليل . لكن العقل ، في مواجهة هذا التنوع المختلف ، لا يكف عن نشدان الهوية ، وذلك منذ بداية تفكيره : فالفقضية الحملية تعبير عن هوية بين المحمول والموضوع بإدراج الموضوع تحت المحمول (الانسان تحت الحيوان) . والعقل حين يبرهن إنما يقرر هوية ، لأن البرهنة في جوهرها استنباط ، والاستنباط هو استخلاص نتيجة من مقدمات كانت تتضمن هذه النتيجة . والعقل يسعى إلى الهوية أيضاً حين يفسر المعلولات بالعلل التي أنتجتها .

ولا يستطيع العقل أن يدرك من الواقع إلا ما يمكن رده إلى الهوية . ولكن العالم هو العالم بما فيه من تنوع واختلاف بقدر ما فيه من هوية تنشذ الوحدة والانتلاف ولهذا فإن العقل سيظل أسيراً لهذه المحرجة الواقعة بين الاختلاف والهوية : فلما أن يتخيل نفسه قادراً على تفسير كل شيء بواسطة الهوية ، أي أن يشتق كل المتنوع من الهوية ، في هذه

sophie chinois, 6- XXX-IV- 92. Paris, 1958

XVI. Reflexions sur la prémotion physique, p. 6- XXII- 228. Paris, 1958

XVII- 1 pièces jointes et écrits divers, p. 688. Paris, 1960.

XVII. 2. Correspondance et actes (1638- 89), p. VIII- 544. Paris, 1961.

XIX: Correspondance et actes (1638- 89), p. VIII- 544. Paris, 1961.

XIX. Correspondance et actes (1690- 1715) VI, 545- 1128. Paris, 1961.

XX. Documents biographiques et bibliographiques, p. 489. Paris, 1967.

مراجع

- E. Blampignon: Etude sur Malebranche. Paris, 1962

- F. Bouillier: Histoire de la philosophie Cartesienne. Tome II, Paris, 1868.

- V. Dellbas: Etude sur la philosophie de Malebranche: Paris Vrin, 1924.

- H. Gouhier: La vocation de Malebranche. Paris, 1926

- H. Gouhier: La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse. Paris 1948.

- M. Gueroult: Malebranche. T.I: la vision en Dieu, Aubier, 1955; t. II, les cinq abîmes de la providence, 1) L'ordre et l'occasionalisme, 1959, (2) la nature et la grâce, 1959.

- G. Dreyfus: La volonté selon Malebranche. Paris, Vrin, 1958.

- A. Robinet: Système et existence dans, l'œuvre de Malebranche. Paris, Vrin, 1965.

- P. Ducassé: Malebranche, P.U.F., Coll. Philosophes, 1968.

مايرسون

Emile Meyerson

عالم بمناهج البحث وتاريخ العلوم وفلسفتها .

معقول جزئياً، ومعرفتنا العلمية تمتزج بها عناصر قبلية وأخرى بعديّة. (« الهوية والواقع » ص ٣٦٦).

« والقانون ، كما يفهمه العلم حقاً ، بناء مثالي وصورة لانظام الطبيعة حولها عقلنا ، ولا يستطيع إذن أن يعبر عن الواقع مباشرة وأن يكون مطابقاً له . والقانون لا يوجد قبل أن نصوغه نحن ولن يوجد بعد أن نكون قد صهرناه في قانون أشمل » (« الهوية والواقع » ، ص ٣٨) .

وفي كتابه : « التفسير في العلوم » (في مجلدين ، باريس سنة ١٩٢١) يبين مايرسون أن العلم انطولوجي في جوهره ، وبأنه يميل إلى تجاوز البحث عن القانون بالبحث عن التفسير . والتفسير يهدف في المقام الأول إلى استنباط الظاهرة ابتداءً من مقدماتها التي ستكون هذه الظاهرة نتيجتها المنطقية . وهذه عملية تقوم على مصادرة هي الايمان بمعقولة الطبيعة . وهي معقولة لا يمكن تحقيقها إلا بتطبيق صورة الهوية على الاستنباط العلمي .

وهو يقصد بقوله إن العلم انطولوجي في جوهره أنكار مذهب الظاهرية القائل بأنه لا يوجد إلا ظواهر ، ولا توجد أشياء في ذاتها ، فقله « انطولوجي » أي يتمتع بوجود أشياء بالفعل ، وليس مجرد ظواهر .

ويرفض مايرسون التصور البرهاني للعلم ، فيقول : « ليس صحيحاً أن الغرض الوحيد من العلم هو العمل ، ولا أن همه الوحيد هو الاقتصاد والتنظيم في العمل ، بل العلم يريد أيضاً أن يجعلنا نفهم الطبيعة ، ونحو حقاً - على حد تعبير لودرو - إلى التعقيل التدريجي للواقع » (« الهوية والواقع » ص ٣٥٣) . لكن الاتفاق بين الصورة العلية وبين الظاهرة ، بين الفكر وبين الطبيعة ، لا يمكن أن يكون تاماً ؛ وإنما توجد منازرة analogic عتيقة حقيقية بين كليهما .

وفي كتابه « في سير الفكر » (في ثلاثة مجلدات ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٣١) يؤكد مايرسون أن الاتجاه العام الذي يُجَرِّز في كل علم هو اتجاه واحد هو سيادة المعقول وما هو في حالة هوية على ما هو في حالة اختلاف وهو ما يعرضه لنا الاحساس . ويتجلى هذا الاتجاه بكل جلاء في الرياضيات إذ هي تسعى دائماً إلى جعل الواقع معقولاً ، وفي كل استنباط رياضي يدخل جانب من الهوية يجعلنا على الاقتناع بطريقة مختلفة تماماً عما يفعله التجريب وحده .

الحالة يجري وراءه سراب وهو ربما لا يدري بذلك ، لأنه إذا كان الوجود في جوهره متنوعاً ، فإن الهوية الحقّة لن تكون إلا العدم ؛ وسيكون على العقل حينئذ أن يستنبط الوجود من العدم ، وإما أن يتقبل أن الجزء الأكثر تشويقاً من الواقع يقاومه دائماً كلياً توغل في معرفته ، أي أن امتداد ما هو في حال هوية يكشف عن المزيد من عدم إمكان رد المتنوع إلى الوحدة ، وحينئذ سيلزم عن تقدم المعرفة ازدياد الشعور بوجود اللامعقول .

وفياً يتصل بنقد العلم ، استطاع مايرسون أن يتابع الطريق الذي سلكه نقاد العلم في فرنسا ، مثل بوانكاريه وبوترو ودوم ولوروا ؛ وقد ساعده على ذلك معرفته الدقيقة بالعلوم ، خصوصاً الكيمياء . واستناداً إلى ثلاثة كيميائيين بارزين هم برتوليه Berthollet ودافي Davy وليج Liebig يبين مايرسون أن التجريبية - بالمعنى الذي قصدته فرانسيس بيكون Bacon - غير مقبولة ، وأن « البحث العلمي تسوده دائماً أفكار سابقة وفروض . إن الفروض - بعكس ما اعتقده بيكون - لا غنى عنها لإرشادنا في السير » (« الهوية والواقع » ص ٦٠ من الاستهلال ، باريس ، ١٩٠٨) . ويستشهد بقول برتوليه « إنه لأجراء تجربة ينبغي أن يكون أماننا هدف وأن تسترشد بفرض » ، ويقول همفري دافي إنه « لا أمل لنا في اكتشاف النظام الصحيح للطبيعة إلا بتكوين النظريات ومقارنتها بالوقائع . وليج - Liebig بعد أن صرح بأن بين التجارب بالمعنى الذي يقصده بيكون ، وبين الأبحاث العلمية الحقيقية توجد نفس النسبة القائمة بين الضجة التي يحدّثها طفل وهو يضرب على الصنح وبين الموسيقى - يوضح أن الخيال العلمي هو الذي يلعب في الاكتشاف أكبر دور ، وأن التجربة ، مثلها مثل الحساب ، لا تنفيذ إلا في مساعدة عملية التفكير .

ويبين مايرسون أن النظريات العلمية وقوانين الطبيعة ليست أبداً نسخاً من المعطى الساذج ، بل يتدخل في تكوين النظريات العلمية مبدآن هما : مبدأ القانونية ، ومبدأ العلية . والقانونية لا تعبر عن الواقع ، لأنها تفترض استبعاد العناصر المنحرفة وقسر الطبيعة على الدخول في قالب عقلي مفروض عليها من العقل . ومبدأ القانون ومبدأ العلية كلاهما ليس من نتاج التجربة ، بل هو متاصل في طباعنا نحن .

ومبدأ الهوية هو الجوهر الحقيقي للمنطق ، والقالب الصحيح الذي فيه يُصَبِّ الإنسان فكره . ويقول : إن الواقع

لكن متجرت في هذه الكتب ينقد هيغل ، ولا يمكن الاعتماد عليها كتفسير نزيه لمذهب هيغل .

و متجرت أودع فلسفته الخاصة في كتابه «طبيعة الوجود the Nature of Existence (ظهر في جزئين ، الأول في سنة ١٩٢١ ، والثاني نشر بعد وفاته في سنة ١٩٢٧ بعناية برود (C. D. Broad

في هذا الكتاب يعنى متجرت بتحديد خصائص الوجود بعامة . لكنه في الواقع إنما يحدد الخصائص التي ينبغي أن تكون لكل موجود . ومن هنا استخدم منهج الاستنباط القبلي .

يقر متجرت بمقدمتين تجريبتين ، هما : هاهنا وجود ، والوجود تفاضل differentiation. والمقدمة الأولى تعرف بالتجربة المباشرة ، لأن كل إنسان يشعر أنه موجود ؛ وحتى لو أنكر ذلك فإنكاره ينطوي على توكيد لوجوده . والمقدمة الثانية قبلية ومفادها أن الوجود بعامة متفاضل ، أي أن هاهنا جواهر عديدة . والإدراك يدل على هذا . وحتى لو قلنا إن الإدراك الحسي Perceptin علاقة relation ، فكل علاقة تقتضي أكثر من حد .

يوجد إذن شيء . لكن هذا لا يمكن أن يكون الوجود نفسه ، لأننا لو قلنا إن ما يوجد هو الوجود ، لكننا بإزاء خواء مطلق . إن ما يوجد يجب أن يملك صفة (أو صفات) أخرى إلى جانب الوجود . والصفة المركبة ، المؤلفة من كل صفات الشيء ، يمكن أن تسمى طبيعته . بيد أننا لا نستطيع أن نحل الشيء إلى صفاته دون أن تبقى باقية . « فعل رأس السلسلة سيكون هناك شيء موجود له صفات دون أن يكون هو نفسه صفة . والاسم المعتاد لهذا الشيء هو الجوهر sub-stance ، وأظن أنه أفضل اسم يمكن أن يطلق عليه » (« طبيعة الوجود » ص ٢٥) . وقد يعترض على هذا فيقال إن الجوهر بدون صفاته لا يمكن تصوره ، لكن لا يمكن أن ينتج من هذا أن الجوهر ليس شيئاً عمزجاً بصفاته .

ولما كانت التجربة تدلنا على أن هاهنا موجوداً ، فلا بد أن هاهنا جوهراً على الأقل . ولما كنا قد أقررنا بالتفاضل ، أي بوجود كثرة في الوجود ، فلا بد أن نفر بوجود علاقات ، لأنه مادام توجد كثرة من الجواهر ، فلا بد أن تكون متشابهة وغير متشابهة ، في كونها جواهر ، وغير متشابهة لكونها متميزة . والتشابه واللاتشابه هما علاقتان .

مراجع

- G. Boas: A critical analysis of Emile Meyerson. Baltimore, 1903.
- Bulletin de la Société française de Philosophie, numéro d' avril 1961,
- عدد خاص بميرسون بمناسبة مرور مائة سنة على وفاته
- Th. R. Kelly: Explication and Reality in the Philosophy of Emile Meyerson. Princeton, 1937.
- A. Lalande: « L'Epistémologie d'Emile Meyerson, in Revue Philosophique, vol. 96 (1922)
- Lichtenstein: « la Philosophie des mathématiques selon M. Emile Meyerson », in Revue Philosophique, mars - avril, 1932.
- A. Metz: Meyerson, une nouvelle Philosophie de la Connaissance, 2 ed. Paris, 1934.

متجرت

John Metagart Ellis Metagart

فيلسوف مثالي هيغلي بريطاني .

ولد في لندن سنة ١٨٦٦ . تعلم في كلفترن ، ثم في كلية الثالث (ترني) في كمبرج ، حيث حصل على البكالوريوس في الآداب B.A. في سنة ١٨٨٨ . وعين زميلاً في كلية الثالث في سنة ١٨٩١ . وفي السنة التالية زار نيوزيلندة . ثم عاد وأقام في كمبرج أستاذاً في جامعة كمبرج منذ سنة ١٨٩٧ حتى تقاعده في سنة ١٩٢٣ . وتوفي فجأة في يناير سنة ١٩٢٥ .

كان متجرت شديد الإعجاب بهيغل لأنه وجد فيه أعظم الفلاسفة نفوذاً في طبيعة الوجود . فكرس جهده لدراسة طويلة لمذهب هيغل ، وكانت ثمار هذه الدراسة ثلاثة مؤلفات ممتازة هي :

- ١ - دراسات في الديالكتيك الهيغلي in Studies Hegelian Dialectic, 1896
- ٢ - دراسات في الكوسمولوجيا الهيغلية in Studies the Hegelian Cosmology, 1901
- ٣ - « شرح على منطق هيغل » in Commentary in Hegel's Logic, 1910

والشكل . ولهذا فإن المادة لا يمكن أن تكون من بين الأمور الموجودة : إنها لا يمكن أن تصف الكون . والتناظر المحدد هو التناظر بين الجوهر وبين أجزائه .

بقي لدينا الروح . صحيح أنه لا يوجد برهان على أنه لا يوجد غير الروح ، إذ يمكن أن يوجد شكل من أشكال الجواهر ، لم ندركه في التجربة ولم نتخله ، يفي بما يقتضيه وجود جوهر ، لكنه ليس روحياً مع ذلك . بيد أنه لا يوجد لدينا سبب إيجابي لادعاء وجود مثل هذا الجوهر . ولهذا فمن المعقول أن نستنتج أن كل جوهر هو روحي .

ما هي طبيعة الروح ؟ يقول متجرت : « أقترح أن أعرف صفة الروحية بأن أقول إنها صفة امتلاك مضمون كله هو مضمون ذات واحدة أو أكثر » (« طبيعة الوجود » ص ٣٨١) . وهكذا فإن الذات selves روحية ، وكذلك أجزاء الذات وأصناف الذات .

فلماذا كانت الروح هي الشكل الوحيد الممكن للجوهر ، فإن الكون أو « المطلق » سيكون هو جماعة أو نظام الذات ، والذرات هي أجزاؤه الأولية . أما أجزاؤه الثانوية ، في كل الدرجات ، فهي الاكراكات التي تؤلف مضمونات الذات . وفي هذه الحالة لا بد أن يكون ثم علاقات تناظر محدد بين هذه الأجزاء .

وهنا تتساءل : هل الذات selves خالدة ؟ إن الجواب عن هذا السؤال يتوقف على وجهة النظر التي نتخذها . ذلك أن متجرت ينكر حقيقة الزمان ، بدعوى أن تأكيد حقيقة السلاسل الزمانية للماضي والحاضر والمستقبل ترغماً على أن نغزو إلى أي حادث تحديدات يتعارض بعضها مع بعض . ومن هنا فإننا إذا اتخذنا وجهة النظر هذه ، فإن علينا أن نصف الذات بأنها سرمدية أو لا زمان لها ، أولى من أن نعتها بأنها خالدة ، لأن هذا اللفظ : الخلود ، يتضمن امتداداً زمانياً لا ينتهي . ومن ناحية أخرى فإن الزمان ينتسب إلى مجال الظواهر . وستبدو الذات أنها باقية خلال كل الزمان المستقبلي . « ونتيجة لهذا ، فإنني أرى أننا نستطيع أن نقول بحق إن الذات خالدة » (« طبيعة الوجود » ص ٥٠٣) . وفي هذه الحالة ينبغي أن نفهم أن الخلود يتضمن وجود النفس قبل اتحادها بالبدن .

وهكذا يرى متجرت أن القول بأن الأفراد خالدون قول على حط لا بأس به من الوجاهة ، على الرغم من إنكاره

ومن رأي متجرت أن كل علاقة تولد صفة مشتقة في كل واحد من حدودها ، أعني صفة كونها حدّاً في هذه العلاقة . والعلاقة المشتقة تولد بين كل علاقة (إضافة) وبين كل واحد من حدودها . وهكذا نحصل على سلاسل لا نهائية .

ولا بد أن تكون الجواهر غير متشابهة على نحو ما . لكن هناك مشابهاً تتكّن من ترتيبها في مجاميع ، ومجاميع مجاميع . والمجموعة تسمى « صف » group ، والجواهر التي تؤلفها هي « أعضاء » members . والصف في نظر متجرت هو جوهر . فمثلاً صنف كل المواطنين الفرنسيين هو جوهر يملك صفات خاصة به ، مثل أنه يكون أمة . ولما كان لا يوجد جوهر بسيط بسلطة مطلقة ، فإن الجوهر المركب لا يمكن أن يكون أعضاؤه جواهر بسيطة . لكن قد يحدث أن يكون صنفان يؤلفان جوهرًا واحدًا ، مثلاً : محافظات إنجلترا وأبروشيات إنجلترا يؤلفان صنفين لكنها معاً يكونان جوهرًا واحدًا .

ولا بد من وجود جوهر مركب يحتوي على كل ما هو موجود ، وفيه كل جوهر آخر هو جزء منه . « وعلينا أن نسمي هذا الجوهر باسم الكون » the Universe « (« طبيعة الوجود » ص ١٣٥) . والكون يؤلف وحدة عضوية فيها « كل ما يوجد ، سواء الجواهر والخصائص ، مترابط بعضه ببعض في نظام ذي تحديد خارجي » (الكتاب نفسه ، ص ١٣٧) .

« ويبدو الكون ، في بادئ الرأي prina facie ، أنه يحتوي جواهر من نوعين مختلفين تمام الاختلاف هما : المادة والروح » (الكتاب نفسه ص ٣٥٢) . لكن متجرت لا يقر بحقيقة المادة ، بدعوى أنه لا شيء يتصف بأنه مادي يمكن أن يكون بين أجزائه علاقة التناظر المحدد التي لا بد أن توجد بين الأجزاء الثانوية للجوهر . فلنفرض جدلاً أن شيئاً مادياً له جزآن ، يمكن وصف أحدهما بأنه أزرق ، ويمكن وصف الثاني بأنه أحمر ، ويكون هذا الوصف واقعياً . فوفقاً لمبدأ التناظر المحدد لا بد أن يكون هناك جزء ثانوي للجزء الأولي الموصوف بأنه أزرق ينظر الجزء الأولي الموصوف بأنه أحمر . أي أن هذا الجزء الثانوي سيكون أحمر . لكن هذا غير ممكن منطقياً ، لأنه لا يمكن أن يوصف جزء أولي ، وصفاً واقعياً ، بأنه أزرق ، إذا كان أحد أجزائه الثانوية أحمر . ويمكن استنتاج نتائج مشابهة إذا نظرنا في صفات مثل الحجم

الحالة يتصور المثالي أن الواقع ناقص ، إذ يقبسه بالمثل الأعلى الذي يتخيله . وعلى هذا النحو يكون « المثالي » هو « ما ليس واقعياً » . ويقال « المثالي » في مقابل « الواقعي » .

وهذا التمييز قد يعبر عنه بأنه التمييز بين ما هو نتاج الفكر والتخيل (المثالي) وبين ما هو نتاج الإدراك الحسي المباشر (الواقعي) . وعلامة الثاني هو أنه مرتبط بزمان ومكان ، بينما الأول (المثالي) غير مرتبط بزمان ومكان . لكن اعترض على ذلك بالقول بأن ثم أموراً واقعية لا ترتبط بالزمان ، مثل الأشكال الهندسية . ولهذا عدل البعض علامة التمييز بين المثالي والواقعي بأن قال إن المثالي ليس متصوراً قليلاً a Priori على زمان معين محدد (لأنه صادق بالنسبة إلى أي زمان) ، بينما الواقعي مرتبط بزمان ومكان .

وجنس التصورات المثالية ينقسم إلى نوعين : الأول هو نوع تلك التصورات المثالية التي ليست لها غير أهمية نظرية ، مثل الأشكال المنطقية الصادرة عن الفكر المحض ، ومثل الأشكال الهندسية الناشئة عن ملكة الخيال المحض ، التي يمكن تعيينها مكانياً ، لكن ذلك يجري في أي زمان . والنوع الثاني هو التصورات المثالية ذات الأهمية العملية ، مثل القوانين التي تحكم السلوك ، ومثل القوانين التخيلية بواسطة ملكة الخيال .

أما جنس التصورات الواقعية فيشمل التصورات المرتبطة بالزمان سواء منها ما يجري داخل النفس ويبحث فيه علم النفس ، وما هو مرتبط بالزمان والمكان معاً من تصورات يؤلفها الإدراك الحسي .

لكن من أين يأتي التصور المثالي ؟ إنه وإن كان لا يوجد له مناظر في الواقع ، فإن العناصر التي يتألف منها مأخوذة من الواقع ، أعني من ميدان التصورات الخارجية والباطنة المعروفة لنا في الواقع . إن مهمة ملكة الخيال هي التأليف فقط بين معطيات الواقع على نحو يختلف عن التركيبات المدركة في الواقع ، ويتجاوزها ويسمو عليها ، وذلك باستبعاد كل أوجه النقص التي أدركتها في التصورات الواقعية . والمثال يكون بعيداً عن العيان الباطن والخارجي بحيث لا يمكن أن يتحقق واقعياً . ولو أمكن أن يتحقق واقعياً لما كان مثالياً . ومن الخطأ أن يظن أن المثالي « هو ما لا يمكن تحقيقه في وقت معين وظروف معلومة ، لكن يمكن تحقيقه في وقت آخر وظروف أفضل . فالمثالي مثالي - أي غير قابل للتحقيق -

لحقيقة الزمان ، وهو أيضاً يقرر أن الأفراد يعاد تجسدهم في توال من الأجسام (الظاهرة) . ويقرر أيضاً أن الأشخاص بينهم وبين بعض علاقات إما : الإدراك المباشر ، وبالتالي : الحب ، أو الإدراك غير المباشر ، وبالتالي : التعاطف affection . والحب هو الحالة الانفعالية الأساسية الحقيقية . لكن منجرت لا يقر بوجود إله في السماء ، لأنه لا يجد سبباً للقول بوجود عقل شامل يشمل العقول الفردية ويحكمها ويدبرها ، ويكون في الوقت نفسه عقلاً فردياً .

وكان منجرت أيضاً من الجبريين determinist ، ويرى أن الجبرية لا تتعارض مع وجود أحكام سليمة متعلقة بالالتزام الأخلاقي .

مراجع

- C. D. Broad. Examination of McTaggart's Philosophy. Vol. I, Cambridge, 1933 ; vol II, in two Parts, Cambridge, 1938.
- R. L. Patterson: The Philosophy of C. D. Broad, New York, 1959.
- G. Lowes Dickinson: John McTaggart Ellis McTaggart, Cambridge, 1931.
- C. D. Broad: Ethics and the History of Philosophy, London, 1952.

مثالي

idéale (I.), idéal (F.), ideal (E., G.), ideale (I.)

حين تستعمل كلمة « مثالي » في اللغة غير الفلسفية يُقصد بها ، حين نقال عن شخص أو عن شيء ، أنه كامل ونموذجي . فحين يقال عن استاذ إنه « مثالي » وعن دستور إنه مثالي ، وعن أحوال عمل إنها مثالية ، يقصد من الصفة : « مثالي » أن الموصوف به هو خير من (أو ما) يمكن تصوره في جماعته أو نوعه . وفي الغالب يدل هذا الوصف على أن الموصوف به غير متحقق فعلاً ، لكن المأمول تحقيقه بالفعل .

ويوصف الشخص أيضاً بأنه « مثالي » idéaliste إذا كان لا يراعي الأحوال الواقعية ويتطلب أموراً سامية لا يمكن - أو يصعب أو يستحيل - تحقيقها في الواقع ، وإذا كان لا يستند في تصورات وأحكامه إلى سند من الواقع الفعلي . وفي هذه

الأخلاقية في الفعل وفقاً، أو امتداده بمثل أصل، أي استرشاداً بأمال تتجاوز الواقع الموجود في التجربة .

وهناك تمييزات عديدة أخرى تتعلق بالمثالية :

١ - منها التمييز بين المثالية الموضوعية ، والمثالية الذاتية . والأولى هي التي نجدتها عند أفلاطون ومفادها أن الجزئيات الحسية ليس لها وجود حقيقي ، وإنما صورها النوعية هي ذات الوجود الحقيقي . فصورة الانسان هي الحقيقية ، بينما الجزئي المحسوس من بني الانسان : كزبد وعمره ، ليس له وجود حقيقي إلا بمشاركته في صورة النوع الانساني - وأما المثالية الذاتية فهي التي نجدتها عند امانويل كنت ، ثم عند المثاليين الألمان الكبار : فشته ، هيغل ، شلنج . ومفادها أن العقل لا يدرك الأشياء في ذاتها ، بل الامتثالات التي لدينا عن هذه الأشياء .

٢ - ومنها التمييز بين المثالية في نظرية المعرفة ، والمثالية في نظرية الوجود ، والمثالية في نظرية الكون . والأولى هي التي ذكرناها منذ قليل ، وهي المثالية الموضوعية والمثالية الذاتية . أما المثالية في نظرية الوجود ، فنقول إنه لا توجد موجودات بالمعنى المعتاد لهذا اللفظ ، أي جواهر ثابتة ، مادة أو عقل ، بل يرجع كل شيء إلى الفكر ، والامتثالات ، والظواهر . أما المثالية في نظرية الكون فنقول إن امتثالات حقيقية موجودة خارج العقل لا يناظرها شيء ؛ إذ لا توجد أشياء ، بل أفكار عن هذه الأشياء .

كذلك وضعت « المثالية » في مقابل « المادية » . فنجد ليبنتس يصف أبيقور بأنه مادي ، بينما أفلاطون مثالي ، على أساس أن أفلاطون يقرر أن كل شيء يجري في النفس كأنه لا يوجد أجسام مادية ، بينما يقول أبيقور إنه لا يوجد نفس لا مادية .

وبعد كنت « المثالية » هكذا : « تقوم المثالية في القول بأنه لا توجد كائنات إلا الكائنات العاقلة المفكرة » وسائر الأشياء ، التي نعتقد أننا ندرکها حسياً في التجربة ، ما هي إلا امتثالات في عقول الكائنات العاقلة ، لا يناظرها في الخارج أي موضوع » (« مقدمة إلى كل ميتافيزيقا ... » بند ١٣ ، تعليق ١١) .

لكننا نجد توماس ريد ، زعيم المدرسة الاسكتلندية ، يصف نظريات لوك ، وباركلي وهيم بأنها « مذهب مثالي »

في أي زمان وفي أية ظروف .

مرجع

- Ax Schlesinger: Der Begriff des Ideals. Eine historisch - psychologische Analyse. Leipzig, 1908.
- B. Giulano: Il valore degli ideali. Bologna, 1946.
- L. S. Ltebbiug: Ideals and illusions London, 1948.
- N. Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit. Berlin, 2 1966.

المثالية

idéisme (F.), idealism (E.), idealismus (G.)

تقال « المثالية » غالباً في مقابل « الواقعية » réalisme

والكلمة في اللغات الأوربية مشتقة من كلمة Idec. (Idee) idea idée بتوسط الصفة مثالي idéal وهذه الصفة تستخدم بمعنيين مختلفين تماماً :

الأول (يقال « مثالي » idéal) على كل ما يتسبب إلى الفكرة ، وبالتالي يوجد في العقل بما هو فكرة . وهذا المعنى يقال عن الأشكال الهندسية إن وجودها مثالي ، أي يوجد في الذهن ، ولا يوجد ، كما هو ، في الواقع .

والثاني (يقال « مثالي » بمعنى « كامل » « تام » . فالمثال هو ما يحقق كمال النوع الذي يندرج فيه . ويعبر عنه ، في حالة الاسمية ، بـ « المثل الأعلى » .

ومنعاً لهذا الخلط اقترح البعض استعمال idéal للمعنى الأول ، وقصر idéal على المعنى الثاني .

والمثل الأعلى يكون في الأمور النظرية ، كما يكون في الأمور العملية .

كذلك تقال المثالية على المثالية النظرية أو الفلسفية ، وهي حيثتد تقابل الواقعية النظرية . وتقوم في رد الواقع إلى أفكار ، أو تقرر أن معرفتنا تنحصر في الأفكار ، دون الأشياء .

كما تقال المثالية على المثالية العملية أو الأخلاقية ، ويقابلها الواقعية العملية . وتقوم هذه المثالية العملية أو

الصورية (« مقدمة إلى كل ميتافيزيقا مقبلة » بند ٤٩) - وهي المثالية التي أخذ هو بها ، وهي التي تقول إن المكان والزمان والمقولات إطارات قبلية موجودة في العقل وبفضلها يدرك العقل مضمون التجربة .

وقد أخذ فشته Fichte على كُنْت أنه وقف في منتصف الطريق : ذلك أنه ليس فقط صور العيان (الزمان والمكان) ومقولات الذهن هي من خلق العقل ، بل إن الموضوعية نفسها هي من إنتاج عقلنا . يقول فشته : « إن الشعور بالموضوع ليس إلّا الشعور - غير المشعور به أنه كذلك - بإنتاجي أنا لامتناهال للموضوع » (« مصير الإنسان » ، في مجموع مؤلفاته نشرة ابنه ، ج ٢ ص ٢٢١) صحيح أنه لا يتوقف على هوائ ما أشعر به كعالم خارجي ، إنني أجد نفسي في العالم الخارجي دون أن يكون هذا من فعل ؛ لكن حقيقته تقوم في المعنى الروحي للظواهر ، وهذا المعنى له طبيعة عملية تتوقف على إرادتي . ولهذا لا حاجة إلى انسجام أزلي للتوفيق بين أفعال الأفراد ، ولا إلى قوة خلاقة فوق الإنسان من أجل ضمان حقيقة العالم الخارجي ، فهذا الضمان تتولاه التفاتية الإنسانية نفسها في تنوع العلاقات بين الأفراد . ويقول فشته بالآنا المطلق الذي هو مستقل بذاته ولا محدود ، ولا يحدّه إلّا اللا - أنا .

وجاء شلنج فأراد التخفيف من الذاتية المفرطة عند فشته ، فقال بالروح Geist ، والروح تغاير نفسها في الطبيعة ، لكنها تعود إلى نفسها في الإنسان - خصوصاً في الفن والدين والفلسفة - وبهذا تصبح قادرة على أن تتعرّف نفسها في الطبيعة أيضاً .

وفي اثرهما سار هيجل ، غنعت مذهبه بأنه مثالية ذاتية أو مطلقة ، وقد أوضحها هكذا : « المثالية هي القول بأن المنتاهي مثالي . والمثالية في الفلسفة معناها ما يلي فقط : معناها عدم الإقرار بأن المنتاهي موجود حقيقي . وكل فلسفة هي مثالية في جوهرها ، أو على الأقل تقوم على مبدأ المثالية . والأمر إنما هو : إلى أي مدى يتحقق هذا المبدأ فعلاً . إن الفلسفة مثالية ، كما أن الدين مثالية . » (« علم المنطق » ، ج ١ ، قسم ١ ، الفصل ٢ ، تعليق ٢) .

ويقول هيجل « بالهوية بين الفكر والوجود ، (« ظاهريات العقل » ص ٤٧ من ترجمة هبوليت إلى الفرنسية) . وعنده « أن ما هو موجود فإنه لا يوجد إلا بوصفه

Ideal System (توماس ريد : « بحث في العقل الانساني » ، سنة ١٧٦٤) .

وعند كنت وريد أن باركلي قد خلق ميتافيزيقا مثالية ، على أساس أن الموضوعات المباشرة لعقلنا هي أفكار ideas ونحن نتلقاها إما من خلال الادراك الحسي ، أو نتجها بخيالنا ، لكنها ، على أي حال ، ليست بذات حقيقة واقعية خارج الذهن ، بل هي بالأحرى تشكيلات لانفعالاتنا : ووجودها esse هو كونها مُدْرَكَة Percipi . إننا حين نجد مجموعة من الأفكار الحسية في تجربتنا مجتمعة معاً ، فإننا نسميها شيئاً واقعياً ، ولهذا فإن وجود الأشياء الواقعية ليس شيئاً آخر غير مجرد كونها مُدْرَكَة . ويخلص باركلي من هذا إلى القول بأنه لا يوجد نوعان من الموجودات : روحية ومادية ، بل توجد عقول فقط ، أعني كائنات مفكرة ، تقوم طبيعتها في الامتثال والإرادة . إن موضوعات امتثالنا وأفعال إرادتنا ، وهي الأفكار ideas ، لا قوام لها خارج العقول ، إنما نتائج نشاطها .

لكن جاء كنت فاختلف مع باركلي بأن قال بوجود الشيء في ذاته ، وهو أمر لا يمكن أن ندركه مباشرة . وإنما الميسور لتجربتنا وإدراكنا هو الظواهر فقط . لكن علينا مع ذلك أن نستمرّ في التمييز بين الصورة والمادة في المعرفة : فإن تجربتنا تدرك موضوعاتها على أنها معطيات موضوعية مستقلة عنّا ، هذا من الناحية المادية . أما صور عياننا : المكان والزمان ، وكذلك صور تجربتنا الباطنة والظاهرة فإنها ذاتية ، ولهذا فإن كل ما نلقاه في التجربة ليس له وجود خاص قائم لذاته (« مقدمة ... » بند ٥٢ ج) .

ويقول كنت : « إن المثالية هي النظرية التي تقرّر أن وجود الأشياء في المكان خارج العقل هو إما وجود مشكوك فيه ، أو زائف ، أو مستحيل . والأول هو قول المثالية الاحتمالية عند ديكرات ، الذي صرّح بأن ما لا يحتمل الشك هو التقرير التجريبي ، أي « أنا موجود » . والثاني هو قول المثالية التوكيدية عند باركلي ، الذي عدّ المكان وكلّ الأشياء التي ترتبط به بوصفه شرطاً لها لا غنى عنه . نقول : عدّ المكان والأشياء المرتبطة به أنه أمر في ذاته مستحيل ، ولهذا صرّح بأن الأشياء في المكان هي مجرد تخيلات » (« نقد العقل المحض » ، تحليل المبادئ ، تنفيذ المثالية) .

وميزّ كنت بين هذه المثالية ، وبين المثالية المتعالية أو

والعرض العام يحمل على الأنواع وعلى الأفراد معاً ،
فمثلاً : « السواد » يحمل على نوع الغريبان وعلى أفراد
الغريبان .

وجاء المناطق المسلمون فقسموا الحمل إلى : (١)
المقول في جواب ما هو : وهو الذي يَدُل على كمال حقيقة ما
يسأل عن ماهيته ؛ (٢) المقول في جواب أي ما هو : وهو
الكلي الذاتي الذي يُمَيِّز شيئاً عما يشاركه في ذاتي ؛ (٣)
والمقول في جواب ما هو بالشركة : وهو ما يكون دالاً على
كمال حقيقة أشياء يسأل عنها معاً ، ولا يكون كذلك
لأفرادها .

وتبعاً لذلك عرفوا الألفاظ الخمسة كما يلي :

« الجنس : هو المقول على كثيرين مختلفي الحقائق في
جواب ما هو .

الفصل : هو المقول على كلي في جواب أي ماهو .

النوع : هو أخصّ كليين مقولين في جواب ما هو .

الخاصة : هي كلية عرضية مقولة على نوع واحد .

الفرض العام : هو كُلِّي عرضي يقال على «أنواع
كثيرة» (ابن سينا : «عيون الحكمة » ص٢ ، نشرة د. عبد
الرحمن بدوي ، القاهرة سنة ١٩٥٤) .

ويتصل بهذا الموضوع مشكلة الكليات - راجع -
الكليات .

مركوزه

Herbart Marcuse

فيلسوف ألماني كان ذا تأثير واسع على حركة عمود
الشباب حوالي سنة ١٩٦٨ في أوروبا وأمريكا .

ولد في برلين في ١٩ يوليو سنة ١٨٩٨ ، وتوفي في
استارنبرج (قرب ميونخ في جنوب ألمانيا) في ٢٩ يوليو سنة
١٩٧٩ . ولكنه أمضى معظم حياته في الولايات المتحدة
الأمريكية .

تتلمذ في جامعة فرايبورج (جنوب ألمانيا) على كل من
هُسِرل وهيدجر . والآخر هو الذي أشرف على رسالة
الدكتوراه المؤهلة للتدريس Dr. Habil وكانت بعنوان :

فكرأ ، « الانسكلويديا » (٤٦٥) . ولهذا فإن المنطق
الذي هو علم الفكر هو في الوقت نفسه علم الوجود .

وقد سيطرت المثالية الألمانية طوال القرن التاسع عشر
على الفكر الأوروبي ، وامتد تأثيرها حتى اليوم :

ففي انجلترا كان يمثل المثالية الألمانية فرانسس هوبرت
برادلي (١٨٤٦ - ١٩٢٤) وبرنرد بوزنكيث (١٨٤٨ -
١٩٢٣) ومتجرت (١٨٦٦ - ١٩٢٥) .

وفي إيطاليا اعتنق الميحيةلية بند توكروتشه (١٨٥٦ -
١٩٥٢) وجوفني جنتيله (١٨٧٥ - ١٩٤٤) .

وفي فرنسا كان من أنصار المثالية شارل رنوفيه
(١٨١٥ - ١٩٠٣) وجول لاشليه (١٨٣٢ - ١٩١٨) ،
واوكتاف هاملان (١٨٥٦ - ١٩٠٧) ، وليون برنشفك
(١٨٦٩ - ١٩٤٤) وإلى حد كبير : إدوار لوروا (١٨٧٠ -
١٩٥٤) ورينيه لوسن (١٨٨٢ - ١٩٥٤) .

المحمولات

Predicables

= الألفاظ الخمسة

قسم فورفوريسوس المحمولات إلى خمسة : الجنس ،
النوع ، الفصل النوعي ، الخاصة ، العرض العام .

فالجنس genre يحمل على الأنواع وعلى الأفراد
المندرجين تحت هذه الأنواع . والفصل النوعي يحمل أيضاً
على الأنواع وعلى الأفراد المندرجين تحت هذه الأنواع . فمثلاً
الجنس : « حيوان » : يحمل على الانسان وأفراد الانسان ،
ويحمل على الخيل وأفراد الخيل ، وعلى الثيران وأفراد
الثيران . والفصل النوعي « ناطق » : يحمل على الانسان
وعلى أفراد الإنسان .

أما النوع فيحمل على أفراد النوع . فمثلاً :
« انسان » : يحمل على افراد الانسان .

أما الخاصة فتحمل على النوع الذي هي خاصة له ،
وعلى الأفراد المندرجين تحت هذا النوع . فمثلاً الخاصة :
« ضاحك » تحمل على النوع الانساني وعلى الأفراد المندرجين
تحت النوع الانساني .

ينقد مركوزه المجتمع الأمريكي بوجه خاص ، لأنه يمثل النموذج الأوضح للمجتمع الصناعي في العصر الحاضر . لقد اتخذت المغايرة alienation فيه شكلاً مختلفاً عن ذلك الذي تصوره لها كارل ماركس ، أعني استغلال عمل العامل لصالح رب العمل . وقام ، خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية ، بنوع آخر من استعباد الإنسان في المجتمع ، نتج خصوصاً عن شركات الإنتاج الاستهلاكي العظمى ، وما تتبعه من وسائل لترغيب المستهلك . فمثلاً تقوم هذه الشركات بدعايات هائلة من أجل تسويق منتجاتها ، بأن تخلق في نفس المستهلك رغبات جديدة ، ما تلبث أن تصبح عادات قوية التأثير تسيطر على تفكير الإنسان ، فيستعبد لها . خذ مثلاً شركات إنتاج السيارات : إنها بدعاياتها الهائلة المركزة الشكورة توهم المستهلك ، حتى لو كان فقيراً ، أن السيارة ألزم لوازمه ، وأنه باقتنائه لسيارة سينال القدر الأدنى من السعادة : فيسهل أعماله ، وينال مركزاً أرفع في نظر الناس ، وتحفني متاعه . حتى إذا ما اشترى سيارة بالفعل ، سرعان ما يتبين له بعد قليل أنه خدع تماماً . إذ تبرز له مشاكل القيادة في شوارع مزدحمة جداً ، ومتاعب إيجاد موقف لسيارته ، ومتاعب تصليحها وتغيير ما يفسد من آلياتها ، وارتفاع نفقات سيارته ، إلخ . وهكذا بدلاً من أن تحقق له السيارة الراحة بل والمتعة وسرعة إنجاز الأعمال والاستمتاع بمنابر الطبيعة الخلابة ، يجد نفسه مرهقاً بالزحام ، محصوراً بين غابات من السيارات ، لا من الأشجار الجميلة ، معذباً بمتاعب المرور إلخ . وهذا المثل يمتد إلى سائر ما يعرضه المجتمع الاستهلاكي من اختراعات وسلع استهلاكية . لقد تحول بها الإنسان إلى إنسان ذي بعد واحد ، أي لا يرى وسيلة للحياة الإنسانية غير هذا النمط من الحياة .

كيف يمكن انقاذ الإنسان من هذا الوضع ؟ وأي نوع من المجتمع يدعو إليه مركوزه ؟ .

هنا يظهر تأثير فرويد الحاسم في تفكير مركوزه . لقد رأى فرويد أن الإنسان في المجتمع فريسة كبش شديد يفرضه المجتمع على الفرد . والسبب في هذا أن ميول الإنسان الطبيعية : من شهوة للملك ، وحقد ، وغريزة الموت ، وغريزة الجنس - هو غير اجتماعي بطبعه . ولكي يعيش في مجتمع ، لا بد له من كبش هذه النوازع والغرائز والميول . وإلا لما أمكن أبداً قيام مجتمع . وهو ما يبرر قيام الشرعيات التي تقهر الفرد على التزام قواعد معينة ، وهو الأصل في معظم

«انطولوجيا هيجل ونظرية التاريخية» (نشرت سنة ١٩٣٢ ؛ وترجمت إلى الفرنسية سنة ١٩٧٢) . واشترك مع ماكس هوركهمر Max Horkheimer في تأسيس «معهد البحث الاجتماعي» ، الذي نقل نشاطه منذ سنة ١٩٣٣ إلى نيويورك ، واضطر ماركوزه - بوصفه يهودياً ذا اتجاهات يسارية ، إلى مغادرة ألمانيا غداة تولي هتلر مقاليد الحكم في ألمانيا (في ٣٠ يناير سنة ١٩٣٣) وأقام فترة من الوقت في باريس ، ثم استقر به المقام منذ سنة ١٩٣٤ في الولايات المتحدة الأمريكية ، حيث استأنف نشاطه في ذلك المعهد ، ولحق به أدورنو Theodor W. Adorno وحصل على الجنسية الأمريكية في سنة ١٩٤٠ . وهنا في الولايات المتحدة لم يقتصر نشاطه على الفلسفة ، بل امتد خصوصاً إلى السياسة النشطة ، فعمل سنة ١٩٤٢ إلى ١٩٥٠ رئيساً لقسم «الخدمات الاستراتيجية» ، ومهمة هذا القسم كانت مكافحة التجسس . ثم اشتغل في «معهد الدراسات الروسية» التابع لجامعة هارفرد ابتداء من سنة ١٩٥١ . ثم عين في سنة ١٩٥٤ أستاذاً للفلسفة السياسية في جامعة برانديس Brandeis (في Waltham بولايات ماساشوستس بأمريكا) .

وابتداءً من سنة ١٩٦٥ قام بالتدريس في جامعة سان دييجو التابعة لجامعة كاليفورنيا . كذلك قام في الخمسينات والستينات بزيارات كثيرة لألمانيا ، حيث ألقى محاضرات في عدة جامعات ألمانية ، خصوصاً جامعة فرانكفورت وجامعة برلين الغربية .

اشتهر مركوزه بكتابين (١) «الإيروس والمدنية» ثم (٢) «الإنساني الأحادي البعد» . والموضوعان الرئيسيان اللذان يطرهما في هذين الكتابين هما :

١ - نقد المدينة الصناعية ، خصوصاً كما تتمثل في الولايات المتحدة الأمريكية ؛

٢ - الدعوة إلى مدنية قائمة على نظم متحررة من ألوان القهر الاجتماعي والسياسي في مختلف صوره .

وهو في مجمل آرائه قد تأثر بثلاثة مفكرين هم : هيجل ، كارل ماركس ، وفرويد . لكنه ينقدهم جميعاً ، على تفاوت في درجات هذا النقد . وعلى الرغم من قول البعض إنه تأثر بهيجر بوصفه قد كان تلميذاً له في جامعة فيرايبرج ، فإننا لم نجد في مؤلفاته وتحليلاته أي تأثير يستحق الذكر لهيجر أو للوجودية بعمامة في فكره .

Freud, 1955.

- Soviet Marxism, A Critical analysis, 1958.

- One-dimensional Man, 1964.

- Kultur und Gemeinschaft, 1965.

- Das Ende der Utopie, 1967.

- Essay on Liberation 1969.

مراجع

- M. Ambacher: Marcuse et la civilisation américaine, Paris 1969.

- P. Masset: La Pensée de Marcuse, 1969.

- Alasdair Mc Intyre: Marcuse, 1970.

مرلوبوني

Maurice Merleau-Ponty

فيلسوف فينومينولوجي فرنسي . ولد سنة ١٩٠٨ في روشفور على البحر (Rochefort-sur-Mer Charente-Maritime - غرب فرنسا) ودخل مدرسة المعلمين العليا ، وحصل على الاجريجاسيون في سنة ١٩٣١ وبعدها عين مدرساً للفلسفة في ليسيه سان كتان ، ثم في جامعة ليون سنة ١٩٤٥ وفي سنة ١٩٤٩ صار أستاذاً في السوربون . وفي سنة ١٩٥٢ عين استاذاً في الكوليج دي فرانس ، خلفاً للوي لافل .

وتوفي في باريس في سنة ١٩٦١ وهو في الثامنة والخمسين من عمره .

آراؤه الفلسفية

كان مرلوبوني متأثراً بمذهب الظاهريات عند هُسرل ، وإن كان قد خالف هُسرل في بعض الآراء الأساسية : فهو لم يأخذ بفكرة الأنا المتعالي ، وتردد في قبول فكرة الشعور الشفاف تماماً مع نفسه . وفي هاتين النقطتين أيضاً اختلف مع سارتر ، الذي كثيراً ما كان يقرن كلاهما بالآخر لما كان بينهما من صداقة ومن تعاون في تحرير مجلة « الأزمنة الحديثة » Les Temps modernes . ومرلوبوني أسهم خصوصاً في ميدان علم النفس الفلسفي وذلك في رسالتي الدكتوراه : « بنية السلوك » (سنة ١٩٤٢) و « ظاهريات الإدراك » (سنة

النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

لكن مركزه لا يلبث أن يتحول عن فرويد إلى كارل ماركس فيعز الفهر الاجتماعي وليد الفقر ونقص أدوات إشباع الحاجات ، ويزعم أن الفهر الاجتماعي ناتج عن اضطراب الانسان إلى العمل وما ينجم عن ذلك من مغايرة للعامل تجاه عمله واستغلال من جانب أرباب العمل ! وإذن فالحل ليس كما يزعم فرويد - وهو ضرورة الكبت والاستسلام - بل الثورة التي تؤدي إلى توفير كل السلع الاستهلاكية مع تقليل العمل الانساني إلى أقل درجة ممكنة وهكذا يلتقي مركزه مع الشيوعيين الحاليين والماركسيين الحاليين الذين دعوا إلى توفير أكبر قدر من السلع الاستهلاكية ! لكنهم عند التطبيق جعلوها أندر بألف مرة مما كانت عليه من قبل .

ومن ناحية أخرى يرى مركزه أن تحرير المجتمع لن يتم إلا بتحرير « الأيروس » أي الغريزة الجنسية من كل القيود ، وتحقيق كل نوازعها بغير حدود . وزعم بعد ذلك أن هذا التحرير بواسطة الأيروس هو في الوقت نفسه تحرير للخيال . ذلك أن ديكاروت وكنت ومن سار في إثرهما رأوا في الخيال أنه العقل بوصفه متوجهاً نحو الجسم وأنه الرابطة بين المحسوس والمعقول : فأفاد مركزه من هذه الفكرة من أجل تشخيص وعلاج مجتمعه المتحرر فقال إن الحساسية ينبغي أن تنقاد للخيال بدلاً من انقيادها لسيطرة العقل « الزائفة » ، إذ سيتولى الخيال التوسط بين الملكات العقلية والحاجات الجسدية . وبالإيروس يحقق الانسان أخيراً وجوداً مستريحاً يشيع فيه السلام .

وهذا التحرير الكلي للإنسان لا تستطيع تحقيقه الطبقة العاملة بما أنها أصبحت مندجة في الرأسمالية شيئاً فشيئاً ، بل سيقوم به الناثرون الجدد وهم كل المضطهدين في العالم وكل المحرومين والمهانين والمستضعفين في الأرض ، ثم التلاميذ الذين ينحدرون من الطبقة الوسطى !!

مؤلفاته

- Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit. Frankfurt, 1932.

- Reason and Revolution: Hegel and the Rise of social Theory, 1941.

- Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into

(١٩٤٥). وهو في السوربون إنما كان أستاذاً لعلم النفس العام .

واتجاهه الفلسفي لا علاقة له بالوجودية .

وهو في علم النفس قد تأثر خصوصاً بنظرية الجشتالت Gestalt التي وضعها مدرسة برلين ومؤسسوها هم W. Köhler, M. Wertheimer, W. Metzger, M. Henle, K. Lewin - وهي تقرر أن الجشتالت (= الشكل) معطى ظاهرياً مع العناصر مباشرة . والأصل في فكرة الجشتالت القول بأن مجموع العلاقات بين العناصر ليس هو بعينه خاصية الكل (الذي هو الشكل أو الصورة أوالجشتالت)، وهو قول عارض به أصحابه مذهب الترابطيين الذين زعموا أن مجموع العناصر يساوي صفة الشكل الكلي . لكن مرلوبوتي انحرف عن نظرية الجشتالت حين أنكر ما ذهب إليه Köhler من تفسير الأشكال الإدراكية عن طريق افتراض أحوال غيية متساوية الشكل تتجاوز الظواهر .

٢ - وعن هسرل أخذ مرلوبوتي تحديده للفلسفة بأنها علم وصفي لأحوال الشعور . لكنه لم يأخذ بفكرة « الرد (أو الاختزال) الظاهرياتي »، مع أنه نقطة أساسية في المنهج الظاهرياتي . لكنه يأخذ بفكرة القصدية Intentionalität كما هي عند هسرل ، فيقرر أن القصورية تكون الشعور بوصفه تتجاوز نفسه باستمرار والمحل الأصل - وليس الوحيد - لهذا التجاوز هو الإدراك الحسي . وقد وجد مرلوبوتي في كتاب متأخر لهسرل المصدر لشرح ما يسميه باسم « عمل الإدراك الحسي »، وهذا الكتاب هو : « أزمة العلوم الأوروبية والظواهرات المتعالية » (سنة ١٩٣٦) .

وفي كتابه « ظاهريات الإدراك الحسي » (سنة ١٩٤٥) يهاجم بشدة رأي علم النفس التقليدي في الإدراك الحسي ، وكونه قائماً على أساس معطيات حسية عضوية ، أي خالية من كل إحالة إلى موضوعات عالية على الاحساس . ذلك أن مرلوبوتي يرى أن الاحساسات - كما قال من قبله بربسون - هي نتاج تحليلات عقلية .

ومن الأفكار المهمة في هذا الكتاب فكرته عن دور الجسم في الإدراك الحسي . فهو يقرر أن الجسم ليس مجرد موضوع بين موضوعات في العالم ؛ بل الشعور له محل في العالم ، وهذا هو الذي يجعل ادراكه منظورياً - perspectiviste

وفي الفصول الأخيرة من الكتاب يقدم نظريته في الحرية الإنسانية - ونموها في العمل التاريخي ، وهي النظرية التي توسع فيها - من الناحية السياسية خصوصاً - في كتابيه : « النزعة الإنسانية والرعب » (سنة ١٩٤٧) و « مغامرات » ويجعل رأيه في الحرية أن الحرية متضمنة في قدرة الشعور الإنساني على موضوعة objectivation مواقف في سياق من تصرفات الفعل الممكنة . وهو نفس رأي سارتر ، لكنه يختلف عن سارتر في أنه يقرر أن هذه الحرية لا يمكن أن تكون شاملة كلية ، لأننا إنما نكتسب الحرية تدريجياً ، ونقطة ابتدائها هي دائماً المعاني المقررة جماعياً .

٣ - الأخلاق والسياسة .

ويربط مرلوبوتي بين الأخلاق والسياسة ربطاً قوياً وفي كتابيه المذكورين منذ قليل عرض نظرية في السياسة حاول بها أن ينقح الماركسية على ضوء نظريته في الذاتية الإنسانية subjective humaine لقد أعجبه في الماركسية اهتمامها بالعلاقات الواقعية القائمة في المجتمع الصناعي . لكنه يأخذ عليها إغفالها ، بل وانكارها ، للفردية وإثارة القول بدافع ذاتي محرك للجماعات من تلقاء ذاتها ، دافع اقتصادي .

وكان تنقيحه للماركسية ، خصوصاً فيما يتعلق بالمادية الديالكتيكية ، مصدر خلاف قوي بينه وبين سارتر . لقد نعى على هذا الأخير أن تنقيحه للماركسية هو في الواقع « بلشفية مغالية » ultra-bolshevisme ، ذلك أن سارتر اندفع وراء نظرية هيمنة الحزب على الجماهير ، فردّ عليه مرلوبوتي بأن هذه نزعة غير ثورية ، لأن من شأن هذه الهيمنة منع الجماهير من التفكير في الثورة .

وقد كتب مرلوبوتي عدة مقالات عن الماركسية والثورة والاتحاد السوفيتي فيها بعد استالين - وهناك عناوانات بعضها :

- ١ - « الماركسية والايمان بالخرافات » (سنة ١٩٤٩)
- ٢ - « الاتحاد السوفيتي ومعسكرات الاعتقال » (سنة ١٩٥٠)

٣ - « أوراق يالنا » (سنة ١٩٥٥)

٤ - « مستقبل الثورة » (سنة ١٩٥٧)

٥ - « في التخلص من الاستالينية » (سنة ١٩٥٦)

وقد جعت فيما بعد - مع مقالات أخرى - في مجلد بعنوان Signes (باريس سنة ١٩٦٠) ويهمنها من الناحية الفلسفية - المقال الرابع عن « مستقبل الثورة » (سنة ١٩٥٥) .

- «L'Êil et l'Esprit», in Art de France, vol. I, Paris, 1961;
- La Phénoménologie de la perception, Paris, 1961;
- Le Visible et l'invisible, éd. C. Lefort, Paris, 1964;
- Eloge de la philosophie et autres essais, Paris, 1965;
- La Prose du monde, Paris, 1969.

مراجع

- F. Alquié, «Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de M. Merleau- Ponty», in Fontaine, vol. VIII, n° 59, avr. 1947;
- rééd. in Revue internationale de philosophie, vol. III, n° 9, juill. 1949/
- A. De Wachlens, «Merleau- Ponty, philosophe de la peinture», n° 67, 1962;
- Une philosophie de l'ambiguïté, Paris, 1954
- J. Hyppolite, J. Lacan and al., Les Temps modernes, n° spéc. 184- 185, 1961.
- P. Ricœur, «Hommage à Merleau - Ponty», in Esprit, n° 296, 1961.

مشكلة

Problème (F.), Problem (E., G.), Problema (I)

تختلف « المشكلة » عن « المسألة » في كون المشكلة نتيجة عملية تجريده من شأنها أن تجعل « المسألة » موضوع بحث ومناقشة ، وتستدعي الفصل فيها . وقد أكد أرسطو هذه التفرقة في كتاب « الطوبىقا » (المقالة الأولى ص ١٠٤ ب) حين وضع « المشكلة الجدلية » في مقابل « القول الديالكتيكي » وفي مقابل « الموضوع » الجدلي ، فقال إن المشكلة الجدلية « هي مسألة موضوع للبحث ، تتعلق إما بالفعل أو بالترك ، أو تتعلق فقط بمعرفة الحقيقة إما لذاتها أو من أجل تأييد قول آخر من نفس النوع ، لا يوجد رأي معين حوله ، أو حوله خلاف بين العلة والخاصة ، أو بين كل واحد من هذين فيما بين بعضهم وبعض » .

وفيه يجلل العلاقة بين البروليتاريا والحزب وفيه يقول « إن البروليتاريا ، لأنها ليست تملك أموالاً ، ولا مصالح ، وبالجملة ليست لها صفة إيجابية ، فإنها - لهذا السبب مستعدة للقيام بدور عالمي . . . إنها في ذاتها ثورة . لكنها لا تعرف ذلك في بداية الأمر ، ولا تعرف الوسائل والطرق والأحوال والنظم التي بها تستطيع أن تعبر عما يسميه ماركس باسم « سر وجودها » . إنما الحزب هو الذي يحول تمردها إلى عمل إيجابي طويل المدى . ويتعبير فلسفي : الحزب يتجاوز تمرده البروليتاريا ويحققه بالقضاء عليه بوصفه تمرداً مباشراً ، إنه سلب لهذا السلب ، أو هو التوسط : إنه يجعل الطبقة التي تنفى تحول إلى طبقة تؤسس ، وفي النهاية ، إلى مجتمع بدون طبقات » . (« علامات » Signs من ٣٥٠) .

إن العمل الثوري يقوم على المبدأين التاليين (١) الحزب دائماً على صواب ، (٢) لا يكون المرء أبداً على صواب ضد البروليتاريا . لكن لمراعاة هذين المبدأين ، لا بد أن يكون بين الحزب والبروليتاريا علاقة تبادل : أي لا بد للحزب أن يقبل النقد الموجه من البروليتاريين ولا بد من بروليتاريا تنتقد الحزب بامانة وموضوعية . لكن الأمر لا يحدث على هذا النحو : إذ سرعان ما يتحول الحزب إلى عصابة clique ذات مصالح خاصة للمحافظة على سيطرتها على البروليتاريا . ومن هنا لا بد من وقوع الشقاق بين الحزب والبروليتاريا .

ويخوض مرسوبونتي معركة عنيفة مع الماركسيين الفرنسيين الذين هاجموا مذهب الظاهريات ، كما فعل في الفصل المعروف بـ « الماركسية والفلسفة » (في كتابه Sens et Non - Sens ص ٢٢١ - ٢٤٤ ، باريس سنة ١٩٦٦ ، والذين هاجموا سارتر والوجودية بامانة مثل لوفقر وهرفيه ونافي Naville وذلك في فصل بنفس الكتاب عنوانه : « معركة الوجودية » (ص ١٢٣ - ١٤٣) . لكن الغريب هو أن يختم هذا الفصل بقوله : « إن الماركسية الحية ينبغي عليها أن « تنقذ » البحث الوجودي وأن تتكامل معه ، لا أن تحفه » ! .

مؤلفاته

- M. Merleau- Ponty, Sens et non- sens, Paris, 1948;
- La structure de comportement, Paris, 1954;
- Les Aventures de la dialectique, Paris, 1955;
- Signs, 1960;

إلى حلّها .

لكن أنصار الوضعية المنطقية أساءوا استغلال فكرة «المشاكل الزائفة» أو الوهمية Scheinprobleme كما يظهر هذا جلياً في كتاب رودلف كارناب بعنوان: «المشاكل الوهمية» (أو الظاهرية) في الفلسفة» (فرنكفورت سنة ١٩٦٦) حين زعم أن كل الأقوال التي لا ترضى معيار «الشيئية» - Sachheit - أي التي لا تقوم على أساس الإدراك الحسي - هي أقوال وهمية . كذلك نجد فتجنشتين في المرحلة المتأخرة من تطوره الفكري يزعم أن المشاكل الفلسفية هي مشاكل وهمية ، وأنها «تتأويل العقل الناشئة عن اللغة» (لودفيج فتجنشتين : «مباحث فلسفية» ص ١٠٩) وفي نظره أن مهمة الفلسفة هي أن تتخلصنا من هذه المشاكل وأن تقضي عليها قضاء تاماً (الكتاب نفسه ص ١٣٣) ، وأن تشفيها منها كما لو كانت أمراضاً (الكتاب نفسه ص ٢٥٥)!! .

مراجع

- H. G. Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik. Tübingen, 2. Aufl. 1965.
- M. Landmann: Problematik. Nichtwissen und Wissensverlangen in Philosophischen Bewusstsein. Göttingen, 1949
- K. R. Popper: Conjectures and Refutation. London, 3d ed., 1969.
- R. Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie, Frankfurt, 1966.
- G. Marcel: Du Refus à l'invocation. Paris, 1940.

المصادر

المصادر Postulat قضية ليست بيّنة بنفسها ، كما لا يمكن البرهنة عليها ، ولكن يُصاّر عليها ، أي يطلب بالتسليم بها ، لأن من الممكن أن نستنتج منها نتائج لا حصر لها ، دون الوقوع في إحالة . فصحتها إذن تستبين من نتائجها . ومثالها المصادرة المعروفة باسم مصادرة اقليدس ، والتي نقول : يمكن من نقطة أن يمرّ مستقيم مواز لمستقيم آخر ، ولا يمكن أن يمرّ غير مستقيم واحد - وقد أدت إلى إقامة

ووفقاً لتعريف أرسطو هذا فإن «المشكلة» هي مسألة نظرية أو عملية ، يجادل فيها ولا يوجد بالنسبة إليها رأي واضح ، المشكلة أمر متنازع عليه ، يبحث فيه بهذا الوصف ، أي يذكر ماله وما عليه ، ويقوم على علاقة مع أقوال أخرى في ارتباط برهاني . المشكلة مسألة موضوعية للبحث والنقاش والجدل .

لكن المنطق التقليدي لم يعالج موضوع «المشكلة» إلا نادراً ، ويرجع ذلك فيما يبدو إلى كون «المشكلة» بوصفها من موضوعات «الطوبيقا» (الجدل) ، تنتسب إلى منطق الاحتمال ، لا إلى منطق اليقين ، وتدخل إذن في الجدل بل وفي إفحام الخصم حتى ولو بالخداع ؛ مما جعل «المشكلة» أقرب إلى علم الخطابة منها إلى المنطق .

ومن ثم صارت الصفة Problématique تعني الاحتمال . وصار الحكم الإشكالي هو الحكم المحتمل . وعاد يُدرّس في باب «الوجهات» modalité des jugements والحكم الاحتمالي (أو الاشكالي) يتميز بأنه مصحوب بالشعور بمجرد إمكان الحكم ، بينما الحكم التقريري مصحوب بالشعور بواقعية الحكم ، والحكم الضروري هو المصحوب بالشعور بضرورة الحكم .

ويضع ديكرات في «قواعد هداية العقل» ثلاثة شروط كيها يؤدي السؤال إلى فحص وبحث ، هي :

- ١ - يجب أن يكون في كل سؤال شيء مجهول ، وإلاّ لكان البحث عبثاً ؛
- ٢ - وهذا المجهول يجب أن يتحدد على نحو ما ، وإلاّ لم نستطع التوجه إليه ، دون غيره ، بالبحث والفحص .
- ٣ - وهذا المجهول لا يمكن أن يتعين إلا بواسطة شيء معلوم .

لكن هناك أمراً مهماً آخر لتحديد معنى المشكلة وهو أن المشكلة تنطوي على بناء وتركيب ، أي أنها ينبغي أن توضع في سياق من التصورات غير المشكلة . إن الأسئلة (المسائل) يمكن أن تثار «في الهواء» أي دون سياق توضع فيه ، أما المشاكل فيجب أن تبني وتركب في سياق ، لأنها نتائج تركيب (بناء) فكري ؛ إنها تنبع عن ارتباط موضوع بعد - ولو مؤقتاً - إطاراً لإمكان الحل . وهذا المعنى يمكن أن يقال إن وضع المشاكل يؤذن بحلّها . ومن هنا أيضاً يقال عن مشكلة إنها ابسيء وضعها ، بمعنى أن وضعها على هذا النحو لا يؤدي

راجع تفصيلنا لمصادر العقل العملي عند كنت في كتابنا : « الأخلاق عند كنت » ص ١٤٦ - ١٦٠ (الكويت ، سنة ١٩٧٩).

المطلق

L'absolu (F.) Das Absolute (D.)

المطلق هو « ما هو بذاته » ، أي أنه مستقل بذاته ، منفصل عن غيره ، قائم بنفسه ، غير مشروط بشرط أو بغيره .

ومن ثم يميّز أربعة أنواع للمطلق :

١ - المطلق المحض أو البسيط

٢ - المطلق بذاته

٣ - المطلق بالنسبة إلى غيره

٤ - المطلق في جنسه .

والأول هو الله أو الموجود الأول أو علة العلل .

ويقال المطلق : (١) إما في مقابل « المتوقف على ... » (٢) وإما في مقابل « النسبي » .

ولكل من شلنج وهيجل تصور خاص للمطلق :

أما شلنج فيرى أن « المطلق » هو ما يكتشف العيان العقلي أنه الهوية بين العارف وموضوع المعرفة . وهو يرى أن المعرفة والارادة مرتبطتان ، حتى إن الكل النهائي هو فعال وحرّ : والمطلق يتجلى ليس فقط في الطبيعة ، بل وأيضاً في التاريخ الإنساني ، إذ التاريخ الإنساني تقدم نحو الوعي الذاتي . والعبقرية الفنية تكشف عن المطلق في أعمالها الفنية .

وقد أخذ هيجل على تصور شلنج للمطلق أنه يشبه « الليل الذي فيه كل البقر أسود » لأن « المطلق » كما تصوره شلنج غامض سلبى .

وفي « دائرة معارف العلوم الفلسفية » يقدم هيجل تعريفات للمطلق تتصاعد في التركيب :

فالمطلق في أبسط درجاته هو الوجود ، بالمعنى الذي يعطيه بريندس لهذا اللفظ .

٢ - المطلق هو الذي هو في هوية مع ذاته .

هندسة اقليدس ؛ ولم تؤد إلى تناقض في داخل هذه الهندسة . وليس في الوسع أن يبرهن عليها في داخل هذه الهندسة . كما أن من الممكن الاستغناء عنها ، بأن نستبدل بها مصادر أخرى كما فعلت الهندسات اللاقليدية .

وقد ذكرنا في « البديهة » ما تتميز به عن « المصادرة » فليرجع إليها .

ومن الملاحظ أن النظريات الحديثة لا تميل إلى المغالاة في التفرقة بين المصادرة والبديهة ، بل تنزع - على العكس من ذلك - إلى التقريب بينهما بأن تعد كليتهما « تعريفات مقننة » على حد تعبير بونكاريه (« العلم والفرض » ص ٦٧) . ولا فارق بين كليتهما إلا في درجة التركيب : فالبديهة أكثر بساطة من المصادرة ، ولهذا تبدو أبين ، بينما المصادرة أقل بساطة وأكثر تعقيداً ، مما يجعل وضوحها والتسليم بها لا يتحققان إلا بالنتائج التي يمكن أن تستخلص منها .

راجع تفصيل هذا في كتابنا : « مناهج البحث العلمي » ص ٩٠ - ٩٣ (القاهرة ، سنة ١٩٦١) .

وقد سمى كنت « مصادر الفكر التجريبي بوجه عام » المبادئ الثلاثة التالية :

(أ) ما يتفق مع الشروط الصورية (الشكلية) للتجربة (فيما يتعلق بالميان والتصورات) هو ممكن ؛

(ب) ما يتفق مع الشروط المادية للتجربة (للحواس) هو واقعي ؛

(ج) ما يتحدد ارتباطه بالواقع بواسطة الشروط العامة للتجربة هو ضروري .

وهذه المصادر الثلاث هي مجرد « تقسيمات للإمكان ، وللواقع ، وللضرورة في استعمالها التجريبية » .

كذلك تحدث كنت عن « مصادر العقل العملي » وهي : الحرية ، خلود النفس ، وجود الله . وهي المبادئ التي لا بد منها في الأخلاق . وهذه المصادر ليست عقائد نظرية ، بل هي مفترضات ضرورية من وجهة نظر السلوك ، وهي لا توسع من معرفتنا النظرية ، بيد أنها مع ذلك تهب أفكار العقل النظري بوجه عام (بواسطة علاقته مع العقل العملي) حقيقة موضوعية وتسمح له بتصورات لا تستطيع بغير هذا الطريق أن يفسر بها .

اللاهوتية ٢: ٢٥) إن الممكن بالنسبة إلى الله هو ما لا ينطوي على تناقض، أي ما لا يتعارض مع الوجود. لكن بطرس دمياني ويوحنا دي جانديان Jean de Jandun يستبعدان خضوع الله لمبدأ عدم التناقض، ويريان أن في قدرة الله أن يخلق التناقض.

ب) أما الممكن واقعياً فهو المتحقق في التجربة، لكنه ليس ضروري الوجود. وليس كل ما هو خالٍ من التناقض ممكناً واقعياً. وعند فلاسفة العصور الوسطى، مسلمين ونصارى، أن كل شيء موجود، هو ممكن، ما خلا الله فإنه واجب.

ويرتبط بهذا مشكلة ما هو الأسبق في الوجود: الممكن أو الواقعي؟ وقد أثارها أرسطو في مقالة اللام من كتاب «ما بعد الطبيعة» وانتهى إلى أن الواقعي أسبق في الوجود من الممكن، لأن الممكن يحتاج كي يوجد إلى واقعي يسبقه.

والممكن يحتاج في تحقيقه واقعياً إلى سلسلة من العلل أو الشروط التي لا بد من توافرها أولاً من أجل أن يتحول الممكن إلى واقع. ولهذا فإن من الممكن أن يكون شيء ما ممكناً دون أن يتحقق أبداً، لأن علله أو شروطه لم تتوافر.

ويرى كنت أن امكان الأشياء بوجه عام لا يمكن أبداً أن يحدث عن تصورات قلبية بل يحدث دائماً «عن شروط صورية وموضوعية للتجربة بعامة». ويميّز كنت بين امكان الأشياء وبين وجودها «فالأول يقوم فقط في كون تصورها لا ينطوي على أي تناقض... أما إمكان الوجود فإنه يعني توافق وضع مثل هذا الموضوع خارج الذهن... والوجود لا ينتسب أبداً إلى فكرة الشيء، وإمكانه إذا كان تاماً، لا يمكن أن يفرق بينه وبين الواقع والضرورة» (التعليق رقم ٧٧٢).

ج) أما الممكن عملياً فهو ما تستطيع الطاقة أو القدرة فعله.

وفي الوجودية تلعب فكرة الامكان دوراً أساسياً، خصوصاً عند هيدجرويسبرز. وهيدجر يقرّر أن «الامكان أسمى من الواقع» («الوجود والزمان»)، ذلك أن الامكان هو «ضرب ناقص» defizienter Modus لإمكان الوجود.

مراجع

- A. Gallinger: Das Problem der objectiven Möglichkeit, 1912

٣- المطلق هو الاستنتاج Schluss

٤- والمطلق- في أعلى تعريفاته- هو العقل Geist والمقصود بالعقل العقل الذي يتطور وينضج على مدى تاريخ الانسان.

وعلى هذا النحو رأى هيجل أن المطلق هو اللاتماهي الذي يشمل كل متناوٍ. ومن هنا نظر أحد تلاميذه، وهو برونوبار، إلى «المطلق» عند هيجل على أنه الانسان بوصفه فرداً تاريخياً في تقدم.

وفي الفلسفات ذوات النزعة الدينية في القرن العشرين اتجه واضح إلى استعمال كلمة «المطلق» مكان كلمة الله، وأحياناً يستعملون كلمة القيمة المطلقة valeur absolue للدلالة على المطلق بمعنى «الله» (راجع خصوصاً هذا الاستعمال عند رينييه لوسن Le Senne)

مراجع

- Schelling: Werke
- Hegel: Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften.
- Joseph Heller: Das Absolute, 1921.
- G. Huber: Das sein und das absolute, 1955.
- Max Scheler: Vom Ewigen in Menchen, I, 1921.

الممكن

جهات الوجود تنقسم إلى ثلاث: ممكن، واقع، واجب أو ضروري.

والممكن يمكن أن ينقسم إلى ثلاثة أنواع: ممكن عقلياً، ممكن واقعياً، ممكن عملياً.

أ) أما الممكن عقلياً possibile logicum فهو الذي لا تنطوي صفاته على تناقض فيما بينها. ويعرفه دونس اسكوتس هكذا: Possibile logicum est modus compositionis for-matae ab intellectu, illius quidem cuius termini non includunt contradictionem (= الممكن عقلياً أو منطقياً هو حال التركيب الذي شكله العقل بحيث لا تنطوي حدوده على تناقض فيما بينها). وفي العصور الوسطى ارتبطت هذه الفكرة بفكرة الخلق الإلهي. فقال القديس توما («الخلاصة

وغيرها ، التي تبدو غريبة . ولهذا نجده يستعمل ألفاظاً عديدة مترادفة في نظره للدلالة على المعجزات مثل : *signa* (آيات ، علامات) ، *prodigia* (عجائب) ، *monstra* (مخلوقات عجيبة) ، *mirabilia* (أشياء مذهلة) ، *Portenta* (عجائب) . والمهم في هذا أن أوغسطين لا يشترط في المعجزة أن تحدث بتدخل من الله .

وعلى عكس ذلك جاء القديس بونافنورا ، وهو من مؤيدي مذهب أوغسطين ، فاشتراط كي يوصف حادث بأنه معجزة شرطين : الأول : أنه لكي يكون الحادث معجزة فيجب أن تكون علته الفاعلة المباشرة هي الله ، والثاني : أن يكون ضد الطبيعة . إن الطبيعة يمكنها أن تحدثه ، ولكن على نحو آخر .

أما القديس توما الاكوييني فيعرف المعجزة هكذا : «تقال المعجزة على ما يملأ المرء بالإدهاش وهو أمر له علة مجهولة للجميع . لكن هذه العلة هي الله . ولهذا فإن الأمور التي يصنعها الله على نحو خارج عن الملل المعروفة لنا تسمى معجزات» (« الخلاصة اللاهوتية » ١١ ، المسألة ١٠٥ ، مادة ٧) ولتحديد أن العلة الوحيدة للمعجزة هي الله ، يقول إن المعجزة يجب أن تكون حادثاً يتم خارج نظام الطبيعة المخلوقة كلها (الكتاب نفسه ، المسألة رقم ١١٠ ، مادة ٤) . ولهذا يميز توما تمييزاً دقيقاً بين المعجزة والعجيبة : فالأولى من فعل الله وحده ، أما العجائب فقد تكون عللها المباشرة موجودات غير الله . وقد صنف توما المعجزات تصنيفين رئيسيين :

١ - فالتصنيف الأول يميز المعجزات إلى معجزات فوق الطبيعة ، ومعجزات ضد الطبيعة ، ومعجزات خارج الطبيعة *supra, Contra, Praeter naturam*

١ - فالمعجزات التي فوق الطبيعة هي الحوادث التي لا يمكن أن تحدثها الطبيعة ، إما مطلقاً (مثل تمجيد الأجسام والتجسد) ، أو نسبياً إلى الموضوع (مثل بعث ميت) .

٢ - والمعجزات ضد الطبيعة هي الحوادث التي تتعارض مع النظام الذي تخرص عليه الطبيعة (حمل عذراء ، بقاء ناس في النار بغير احتراق) .

٣ - والمعجزات خارج الطبيعة هي أحداث يمكن أن تحدثها الطبيعة ، لكن الله يحققها على نحو لا تستطيع الطبيعة محاكاته مثل العلاج في الحال ، تحول الماء إلى نبيذ ، تكثير أرغفة الخبز .

- H. Pichler: Möglichkeit und Widerspruchslösigkeit, 1912.

- J. M. Verwey: Philosophie des Möglichen, 1913.

- August Faust: Der Möglichkeits gedanke, 1921

- Nicolai Hartmann: Möglichkeit und Notwendigkeit, 1938.

المعجزات

Miracles (F., E.), Wunder (G), Miracoli (I)

نعرف « المعجزة » بأنها « حادث يخرق المجري العادي للطبيعة » . وتعرف في علم الكلام الإسلامي بأنها « خرق العادة » ، ولهذا تسمى المعجزات باسم : خوارق العادات . وهذا التعريف يتضمن وجود نظام معتاد تخرقه المعجزات ، أي أن المعجزة هي استثناء لنظام معتاد في الطبيعة . ولهذا لا يمكن التحدث عن « المعجزات » إلا إذا كانت لدينا معرفة دقيقة بنظام الكون .

ولهذا نجد المؤيدين والمعارضين لوجود معجزات يستخدمون هذا التقرير لمحي المعجزات من أجل تبرير موقفهم المتعارضين . فالقديس أوغسطين ، من الفريق الأول ، يقول إن « الطبيعة هي مشيئة الله » ، ولهذا فإن « العجيبة (= المعجزة) ليست مضادة للطبيعة ، بل مضادة لمعرفتنا بالطبيعة » *Portentum ergo fit non Contra naturam, sed Contra quam est nota natura (de civitate Dei, 8, XX)* . ونجد جون لوك - من الفريق الثاني - في بحثه بعنوان « مقال عن المعجزات » (كتبه سنة ١٧٠٢) ولكنه نشر بعد وفاته (يعرف المعجزة بأنها « عملية محسوسة ، لما كانت فوق فهم المشاهد ، وفي رأيه مضادة للمجري المقرر للطبيعة ، فإنه يعتقد أنها إلهية » . والمعجزة على أساس هذين التعريفين إنما تصوّرت كذلك لجهلنا بنظام الطبيعة ولو كنا نعرف تمام المعرفة لما كان هناك محل للكلام عن خوارق على الطبيعة ، أي عن معجزات .

لكن أوغسطين توسّع في معنى المعجزة بحيث تجاوز المصطلح الدقيق ، لأنه يطلق المعجزة ليس فقط على خوارق الطبيعة بالمعنى الدقيق ، بل وأيضاً على العجائب التي يصنعها الملائكة والجن والسحرة بل وعلى الظواهر ، الطبيعية

(١٦٧).

وعلى نحو آخر ينكر ادوار لوروا- وهو برجسوني، ومع ذلك مؤمن بالكاثوليكية- المعجزات هكذا : إن المعجزة ليست واقعة استثنائية ، ولا يمكن أن تكون لها علة مختلفة عن العلل الطبيعية ؛ إنها لا تتميز من سائر الوقائع الطبيعية ، إذ لا توجد حادثة خاصة، يقول : من وجهة نظر المظاهر المباشرة ، فإن كل تقطيع (للقواقع) يزول ، وكذلك يزول كل تصنيف ؛ ولا يبقى المرء بحضرة شيء آخر غير الاتصال التحرك غير المتميز . هنالك تختفي المعجزة كما تختفي كل ظاهرة خاصة ، في التغير الكوني ، والسيل غير المنقطع للمصور » (وبحث في فكرة المعجزة » ، « حوليات الفلسفة المسيحية » ، ج ٥٣ ص ٢٩) . لكن لوروا ينتهي إلى تفسير المعجزة تفسيراً ذاتياً روحياً فيقول : « إن المعجزة هي فعل للروح التي تستعيد - على نحو أكمل من المعتاد وتمزق موقنا شطراً من ثرواتها ومواردها العميقة » (البحث نفسه ص ٢٤٧) .

وقد ظهر اتجاه إلى تفسير المعجزات تفسيراً طبعياً منذ وقت مبكر . ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه اسبينوزا . فعنده أن المعجزة لا يمكن تصورها موضوعياً : فهذا اللفظ : « معجزة » لا معنى له إلا بالنسبة إلى الآراء الانسانية ، ولا معنى له سوى أنه حادث لا نستطيع تفسيره ومعرفة علته الطبيعية بواسطة مثال حادث آخر معروف .

وبحار مالبانش في تفسير المعجزات ، وهو رجل دين مع ذلك . فيحاول أن يفسرها فيقول : « أنا أفهم من المعجزات الآثار المتوقفة على قوانين عامة غير معروفة لنا طبيعياً » (« محادثات في الميتافيزيقا » ، الفصل ١٢ ، رقم ١٣ في الهامش) .

كذلك نجد لبيتس يرى أن المعجزة تندرج في النظام العام للكون ، وبالتالي لا تختلف عن الحادث الطبيعي « إلا في الظاهر وبالنسبة إلينا نحن » (مؤلفاته ج ٩ عمود ١٨٣) .

وفي هذا الاتجاه أيضاً سارت البروتستنتية المتحررة . فنجد اشليز ما يقرر أن المعجزة - شأنها شأن الوحي - هي في مستوى الأحداث الطبيعية . إنها علامة وإشارة وقول على « العلامة المباشرة بين ظاهرة والامتناعي » . ويقول أيضاً : إن « المعجزة ليست إلا التسمية الدينية لحادث . وكل حادث ، مهما يكن طبعياً وشائعاً ، متى ما سمح بأن تكون

(ب) والتصنيف الثاني يقسمها فيما يتعلق بقدرة الطبيعة المخلوقة التي يتجاوزها الحادث المعجز . وهنا تقسم المعجزات إلى : (١) معجزات من جهة الجوهر المصنوع ، وذلك حين لا تستطيع الطبيعة المخلوقة أن تحدثها ؛ (٢) ومعجزات من جهة الموضوع الذي يتم فيه المعجزة ، حين لا تستطيع الطبيعة إحداثها في الموضوع (الشخص) الذي حدث فيه ؛ مثل إحياء ميت ، إبراء أكمه (أعمى) ، الخ ؛ (٣) معجزات من جهة الكيفية التي جرت عليها المعجزة ، مثل الشفاء في الحال للمريض .

والغاية من المعجزة ، بوصفها تدخلاً خاصاً من الله يغير في حالة جزئية معينة المجري العادي للأمور ، هي تحقيق غرض معين يريده الله . يقول توما : إن المعجزة عمل يريد به الله تأييد دعوى إيمانية (« الخلاصة اللاهوتية » ، ١٢، ٩، CXII, a.2 .

إنكار المعجزات : أنكر أنصار العلم الرضعي إمكان حدوث معجزات ، أي أمور خارقة للقوانين الطبيعية ، فقالوا إن العالم الذي نسكنه هو نظام مغلق لا يتدخل فيه شيء من خارجه . وكل ما يجري فيه من أحداث ، مهما تكن غرابتها ، لا بد لها من تفسير مستمد من القوى والعناصر التي يتألف منها هذا العالم . وما هو طبيعي هو وحده العلمي ، أما القول بخوارق على القوانين الطبيعية فليس من العلم في شيء . يقول أرنست رينان : « إن مجرد قبول الخوارق معناه الخروج على العلم » (« حياة يسوع » ، ٣ ط ، المقدمة ، ص ٧١)

وحجة هؤلاء هي أن العلم يقوم على أساس الجبرية déterminisme المطلقة للظواهر التي يدرسها . ومن أبرز من أنكروا إمكان المعجزات على أساس الجبرية ديفيد هيوم . وخلاصة رأيه هي أن قوانين الطبيعة تقررت وثبتت بالتجربة الثابتة المتكررة . لكن القول بالمعجزات معناه إنكار القوانين الطبيعية . إذن المعجزات مستحيلة . (« بحث في العقل الانساني » ، في « مؤلفات هيوم الفلسفية » ج ١ ، بوسطن ادنبره سنة ١٨٥٤ ص ١٣٠ - ١٣١) . وجاء جون ستوروت مل فأيد قائلاً : « إن اطراد مجرى الطبيعة ، وهو أمر مشاهد بالتجربة ، يدل على أن الكون محكوم بقوانين عامة لا بتدخلات خاصة . فثم إذن ضد المعجزات عدم احتمال لا يمكن موازته إلا باحتمال قوتي جداً ناجم عن ظروف خاصة للحالة موضوع البحث » (« مذهب في المنطق الاستنباطي والاستقرائي » ترجمة فرنسية ط ٣ باريس ١٨٨٩ ، ص ١٦٦ -

معدوم ، والإيجاب كان معدولاً أو معصلاً ، فلا يصحّ إلا على موضوع موجود . فيصحّ أن نقول إن العتقاء ليس هو بصيراً ، ولا يصحّ أن نقول إن العتقاء هو غير بصير . . . فإن « غير بصير » يصحّ إيجابه على كل موجود كان عادماً للبصر ومن شأنه أن يكون له ، أو ليس من شأنه أن يكون له بل من شأن نوعه أو جنسه ، أو ليس البتة من شأنه أو شأن محمولٍ عليه أن يكون له بصر .

والقضية الثنائية [= الخالية من ظهور الرابطة] لا يتميز فيها العدول عن السلب إلا بأحد جهتين : (أحدهما) من جهة نيّة القائل ، مثلاً إذا قال : « زيد لا بصير » فعنى به أن « زيداً ليس هو ببصير » - كان سلباً . وإن عنى أن « زيداً هو لا بصير » كان إيجاباً معدولاً . (والثاني) من جهة تعارف العادة في اللفظ السالب . فإنه إن قال : « زيد غير بصير » علم أنه إيجاب ، لأن « غير » يستعمل في العدول ، وليس يستعمل في السلب .

وأما في الثلاثية - فإن الإيجاب المعدول متميّز من السلب المحصل من كل وجه ، لأن الرابطة إن دخلت على حرف السلب ، ربطت حرف السلب مع المحمول لشيء واحد فأوجبت ، كقولك « زيد ليس هو بصيراً » لأن الرابطة تجعل البصير وحده محمولاً وتترك حرف السلب خارجاً عنه ، (ابن سينا : « النجاة » ص ١ - ١٥ - ١٦ . القاهرة ، ط ٢ ، سنة ١٩٣٨) .
← راجع (التصور) السالب .

المعيار

Norme (F.), Norm (F. - G)

المعيار هو القاعدة والمثل الأعلى والنموذج سواء حددناه على نحو مجرد أو على نحو عيني .

والعلوم المعيارية هي تلك العلوم التي موضوعها الأحكام التقويمية ، وهي : الأخلاق وموضوعها الخير ، والجمال وموضوعه الجميل ، والمنطق وموضوعه الحق .

وقد يحسب المعيار وفقاً للمتوسط الاحصائي . وبهذا المعنى استعمل ديفيد هيوم عبارة : « معيار الذوق » بمعنى حكم أصحاب الذوق على الأشياء الجميلة .

وجهة النظر الدينية بشأنه هي وجهة النظر السائدة ، هو معجزة . (في الدين . خطب موجهة إلى المثقفين بين المزددين لهم ط ٣ برلين ، ص ١٥١ - ١٥٣) .

مراجع

- A. Michel : art. «miracle» in Dictionnaire dethéologie catholique, T. X, 2^e partie, coll. 1798 1859., Paris, 1929
- J. de Tonquédec: Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle. paris, 1916.
- E. Le Roy: «Essai sur la valeur dumiracle» , in Annales dephilosophiechrétienne, t. CLiii, pp. 5-33., pp166-191; 225-259.
- E. Le Roy: «le problede du miracle», in Bulletin de la société française de philosophie, mars 1912, pp. 85-168.

المعدولة (القضية)

jugement limitatif

القضية المعدولة هي التي موضوعها أو محمولها اسم غير محصل ، مثل : الملا إنسان أبيض ، أو الانسان لا أبيض - وذلك في مقابل القضية البسيطة وهي التي موضوعها ومحمولها اسم محصل .

والقضية المعدولة المطلقة في وصفها بالعدول هي التي محمولها اسم غير محصل ، كقولك زيد هو غير بصير .
فقولنا : « زيد هو غير بصير » : قضية موجبة معدولة .

والفرق بين الموجبة المعدولة ، كقولنا : « زيد هو غير بصير ، وبين السالبة البسيطة كقولنا زيد ليس هو ببصير : أمامن جهة الصيغة ، فلأن حرف السلب في المعدولة جزء من المحمول ، كأنك أخذت « الغير » و « البصير » شيئاً واحداً حاصلًا منها بالتركيب ؛ فإن أوجبت تلك الجملة لشيء واحد كان إيجاباً معدولاً ، وإن سلبت فقلت : « زيد ليس هو غير بصير » ، كان سلباً معدولاً - وأما في البسيطة فإن حرف السلب ليس جزءاً من المحمول ، بل شيئاً خارجاً عنه داخلاً عليه رافعاً إياه . - وأما من جهة التلازم والدلالة ، فإن السالبة البسيطة أعظم منها ، لأن السلب يصحّ عن موضوع

المغايرة

الابتعاد عن الله .. أما الاستعمال الفلسفي في اللغة الألمانية لكلمة Entfremdung فنجده لأول مرة عند نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر : إذ استعمله فلهلم فون هومبولت سنة ١٧٩٣ ، واستعمله هيجل في كتابه « ظاهريات العقل » (سنة ١٨٠٧) .

ولتوضيح معنى « المغايرة » يجب أن نتناولها في ميادين استعمالاتها المختلفة :

أ - المغايرة عند رجال الدين واللاهوت :

وهنا نجد هــأولاً عند الفنوصيين في مجموع الكتب المنسوبة إلى هرمس - Corpus hermeticum في القرون الأولى قبل الميلاد والأول والثاني بعد الميلاد بمعنى « تخلص النفس (البنوما) من حياة الضلال والخذاع ؛ ويفضل المغايرة يتيها المرء للتخلص وسلوك طريق النجاة الميلاد من جديد » .

لكن عند اللاهوتيين المسيحيين في القرن الثالث نجد استعمالاً مضاداً للاستعمال الذي أتينا على ذكره . إذ يستعملها كويريانوس (حوالي سنة ٢٥٠ م) للدلالة على العابد الذي لا يزال متعلقاً بالأمور الدنيوية ، ولا يزال بالتالي « مُتَّعِداً » عن غطاية الله وعن الأفكار الإلهية . ويستعملها اثناسيوس بمعنى الانحلال من رابطة العقيدة المسيحية الصحيحة وعقيدة الكنيسة .

ويستخدم أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠) التعبيرات aba- lienatio alienatio abalienare, alienare, التي لا تستند إلى العقيدة المسيحية في دعاوها الخاصة بالمعرفة الكونية والنشورية والخلصية واللاهوتية ، مثل آراء الدوناتيين في التعميد اللاحق ، وآراء المانوية في وجود إله لفسر ، وآراء الأريوسيين في التثليث .

بيد أننا نجد بعد ذلك بزمان طويل عند جوييجو فون كاستل (١٠٨٨ - ١١٣٧) استعمالاً للمغايرة قريباً من استعمال الفنوصيين ، إذ يستخدمها للدلالة على تخلص من يعبد الله من علائق الدنيا بواسطة الخدمة والتجلي والوجد . - وفي نفس الاتجاه نجد هوجودي سان فكتور (١٠٩٦ - ١١٤٠) . وريشاردي سان فكتور (المتوفى سنة ١١٧٣) يستعملان كلمة « المغايرة » للدلالة على الدرجة العليا من الدرجات الثلاث للتأمل : بوصفها انتصاراً على العقبات الحسية وانفتاحاً على التجارب البعيدة عن الروح الانسانية ، إنها هبة من مواهب اللطف الإلهي .

Aliénation, Entfremdung, Enajenacion

في العربية : « غايير » ، مغايرةً وغياراً : عاوضه بالبيع وبأدله ؛ - وخالفه ؛ - كان غيره « (أقرب الموارد) للشتروتي تحت الكلمة) ؛ و « المغايرة هي المبادلة » (« لسان العرب ») .

وبحسب هذه المعاني ، فإن كلمة « مغايرة » هي أدق وأحسن ترجمة للكلمة alienatio اللاتينية وما صدر عنها في اللغات الأوروبية الحديثة ، وما ترجمت به في الألمانية .

فالكلمة اللاتينية alienatio والفعل alienare وكذلك الكلمة abalienare والاسم abalienatio معناهما : المبادلة ، البيع ، التنازل للغير ، انتقال الملكية من شخص إلى آخر ؛ - الانفصال ، الابتعاد ؛ فقدان العقل ، الهذيان . والفعل alienare معناه : يبيع ، يبادل ، يتنازل عن ، يتقل ملكية من شخص إلى آخر ؛ - يُعَدِّد ؛ - يُغَيِّر ؛ يُفَيِّد ؛ - يَضَلُّ

وقد استخدم الفعل alienare لترجمة كلمة ἀλλοτριῶν اليونانية أينما وردت في الكتاب المقدس (العهد الجديد) ، وتدل هناك على ابتعاد الوثنيين عن الله وكونهم في جهل وضلالة .

وقد استعمل أرسطو كلمة ἀλλοτριωσις بمعنى : المُبْعَد من التعامل وممارسة الحقوق في المدينة (كتاب « السياسة » م^٢ ف^٨ ص ١٢٦٨ أس ٤٠) . ويستخدم الكلمة ἀπαλλοτριωσις (« الخطابة » ص ١٣٦١ أ س ٢٢) بالمعنى القانوني استعمال شيشرون (Cicero, Top. 25) الكلمة اللاتينية Abalienatio

وقد بدأت الكلمات المناظرة لها في اللغات الأوروبية الحديثة : alienation (في الإنجليزية) ، aliénation (في الفرنسية) ، alienazione (في الإيطالية) - بهذا المعنى القانوني أي البيع ، التنازل للغير عما يملكه المرء ، المبادلة .

وفي اللغة الألمانية نجد الكلمة Entfremdung في اللغة الألمانية العالية الوسطى ، وعند السيد اكهرت (١٢٦٠ - ١٣٢٨) ؛ ونجد لوثر في ترجمته للانجيل سنة ١٥٤٥ يستخدم الفعل entfremden ترجمة لكلمة abalienatio اللاتينية بمعنى :

مصدراً خطيراً لتشتت الذات (راجع: W. v. Humboldt: Werke , hg. A. Flitner / Giel, I 235- 238)

لكن فكرة المغايرة لم تصبح معنى بالغ الدلالة والأهمية إلا على يد هيجل . وكانت عنايته بها مبكرة سبقت كتابه « ظاهريات العقل » . إذ نجد في نصوص « فلسفة العقل » التي سبقت تحرير « ظاهريات العقل » (سنة ١٨٠٧) ما يدل على هذه العناية . إذ فيها يبحث هيجل في تثقيف الفرد ، ويقتبس ما يقوله روسو في كتابه « في العقد الاجتماعي » . يقول هيجل : « يتصورون أن تكوين الإرادة العامة يتم كما لو كان كل المواطنين قد تجمعوا عن قصد واختيار ، وكما لو كان مجموع الأصوات قد صنع الإرادة العامة » (مؤلفات هيجل ، نشرة لسون وهوفميستر ج ٢٠ ط ٢ ص ٢٤٥) . لكن ما حدث في التاريخ لم يتم على هذه الصورة المبسطة ، بل على العكس تماماً : بدت الإرادة العامة للفرد كشيء مضاد للفرد وللذات الفردية ، أو في القليل كشيء أجنبي عنه . والحق أن الإرادة العامة هي ما سيصير إليه الفرد ، إذا ما ارتفع من الجزئي - الذي هو ذاته - إلى الكلي ، وذلك « بفضل إنكاره لذاته » ، أي بالتنازل عن فردانيته في سبيل كلية الإرادة العامة للمجتمع المدني . « وعلى الإرادة العامة أن تتكون أولاً ابتداءً من إرادة الأفراد وأن تكون ذاتها بوصفها عامة ، حيث تبدو الإرادة الفردية هي المبدأ والعنصر ، بينما الإرادة العامة هي الحد الأول والمالية » . إن الإرادة العامة هي جوهر الأفراد ، بيد أن هذا الجوهر يبدو لهم غريباً عنهم ، وأمرأ ينبغي أن يصيروا إليه بواسطة الحضارة ؛ مثلاً أن الطفل يرى في أبويه جوهره الذي يبدو له مع ذلك خارجاً عنه . وهذا الانفصال بين الكلي والذات المفردة هو المميز لتطور العقل ؛ وعلينا أن نتبع الحركة التي بفضلها يتحقق الجوهر - وكان في البدء تصوراً مباشراً - بواسطة نمو الشعور الذاتي وتطوره ، وما يجري أثناء هذا التطور من مغايرة .

وفي « ظاهريات العقل » يتناول هيجل لحظات المغايرة في التاريخ ، لكنه يركز بصفة خاصة على عصره ، عصر التنوير Aufklärung في القرن الثامن عشر . لقد تجلّت المغايرة منذ زوال المدينة اليونانية التي كانت في الوقت نفسه دولة مستقلة قائمة برأسها ، فيها كان المواطن يتصور العلاقة بينه وبين المدينة على أنها علاقة هوية identité . أما بعد انهيار « المدينة - الدولة » اليونانية ، فقد صار المجتمع غريباً وأجنبياً عن المواطن في الدولة . وكان على المواطن في الدولة الأمة

بيد أن القديس توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) يستعمل الكلمة alienatio بمعنى مختلفة : فهو يعتبر المغايرة أحياناً اختلالاً روحياً مرضياً ، لكنه في أحيان أخرى يستعملها للدلالة على حالة الانفكاك من الخواص والأغراض الخاصة .
ب - المغايرة عند الفلاسفة :

قلنا إن المقابل اليوناني للمغايرة يستعمله أرسطو بالمعنى القانوني والاقتصادي أي : المبادلة ، نقل الملكية ، البيع . وفي القرن الثامن عشر نجد روسو يستعمل كلمة aliénation مراراً عدة في كتابه : « في العقد الاجتماعي » أولاً بمعنى « يعطي أو يبيع » donner ou vendre وذلك في نقده لموجو جروتوس فيما يتعلق بعقد المبادلة بين حرية الأفراد والمصالح التي يحققها الحاكم للحكويين (راجع « في العقد الاجتماعي » ١ : ٤) يقول روسو ، بعد أن ذكر شروط الحياة في مجتمع وما تقتضيه من سلب لحريات أفراد : « ومن البين أن هذه الشروط إذا فهمت على النحو الصحيح فإنها ترجع كلها إلى شرط واحد هو المغايرة التامة لكل مشارك في هذا المجتمع لكل حقوقه والتنازل عنها للجماعة » (« في العقد الاجتماعي » ، نشرة بولافون ، ص ١٣٩ ، باريس سنة ١٩٢٢) .

وقيل روسو قرر هويت أن هذا التنازل لا يتم للجماعة ، بل للحاكم ذي السيادة . ذلك أن تنازل الأفراد عن حقوقهم للحاكم ذي السيادة هو الشرط الأساسي في العقد الاجتماعي الذي يربط بين الحاكم والمحكومين .

والسبب في هذه المغايرة ، في ميدان السياسة ، هو أن « الانسان المتوحش sauvage يعيش في ذاته ، بينما الإنسان الاجتماعي - وهو دائماً خارج نفسه - لا يستطيع أن يعيش إلا في رأي الآخرين » (روسو : « مقال في عدم المساواة ») .

ثم جاء فلهم فون همبولت في سنة ١٧٩٣ فأعطى للمغايرة Entfremdung معنى آخر غير المعنى السياسي الذي رآه هوبز وروسو ؛ إذ قال إن المغايرة تحدث نتيجة ما يقوم في باطن الانسان من نزاع بين مضمون فكرة الانسانية في شخصه ، وبين الموضوعات الخارجة عنه . ولما كان جوهر الانسان هو المهم في التربية ، فإن الحكمة والفضيلة تقتضيان من الانسان « ألا يفقد ذاته في هذه المغايرة » لأن فكرة الانسانية تغد حينئذ مضمونها الأعظم وتكون المغايرة

العالم على أنه عالم مادي محسوس مؤلف من أشياء مادية لا مدلول لها أكثر من ذلك . وقيمة الأشياء المادية هي في المنفعة التي تؤديها أو تحققها، وليس لها معنى وراء ذلك .

وقد أصابت نزعة التنوير - هكذا يرى هيجل - في أنها وضعت دعاوى الملكية والكنيسة في حدودها الصحيحة ، وفي اعتبارها الذاتية العقلية هي السائدة . لكنها أخطأت في قصرها الذاتية على الذاتية الانسانية ، وعدم ادراكها لمكانة الروح الكلية أو الكونية التي هي المعنى الأعلى للذاتية الانسانية ، وهي العقل في التاريخ والروح المطلقة التي تنمو وتتطور على مدى التاريخ فيها ينشئ الانسان من علوم وحضارات .

إن رفع (القضاء على) المغايرة يتم عند هيجل في عملية التاريخ انطلاقاً من القضاء على الأخلاق القديمة (اليونانية الرومانية) مروراً بالاقرار بالشخصية الانسانية عند المسيحية ومروراً بالمجتمع البورجوازي الذي يقر بحقوق الانسان .

أما ما يعرف باليسار الهيجلي فقد اهتم بالمغايرة في ميدان الروح الموضوعية ، وفي الاقتصاد بخاصة ، ناقداً اقتصار هيجل على العناية بالمغايرة في ميدان الروح الذاتية . ومن بين هؤلاء A. v. Ciezkowski (١٨١٤ - ١٨٩٤) الذي نقد موقف هيجل من المغايرة لأنه صرف النظر عما هو عيني واقعي متحقق في واقع الحياة . ومنهم خصوصاً لودفيج فويرباخ Ludwig Feuerbach (١٨٠٤ - ١٨٧٢) الذي رأى أن المغايرة تقوم في الفصل بين التفكير المنطقي وبين ماهية الانسان ، وفي النظر إلى حقيقة الانسان على أنها ذات أصل فوق طبيعي ، وهو ما يتجلى في الدين (المسيحي واليهودي) . ومن هنا رأى فويرباخ أن المغايرة تقوم أساساً لإفقار معنى الانسان لصالح اغناء معنى الالهوية .

لكن هذا النقد غير منصف ، لأن هيجل عني بالمغايرة في ميدان الاقتصاد ، واهتم خصوصاً بما يسميه « العمل » من مغايرة . إن العمل يجعل كل فرد يعتمد على فرد آخر ؛ وبهذا لا يعمل الفرد لنفسه ، بل للآخرين . وعن هذا الموقف ينجم انفصال - مغايرة - بين الفرد وما يؤديه من عمل . ولهذا فإن العمل الجماعي يؤدي بالضرورة إلى المغايرة . يقول هيجل : « إن الانسان على هذا النحو يشيع احتياجاته ، لكن ذلك لا يتم من خلال الموضوع الذي يعمل ، إنه باشباعه لاحتياجاته ، يصير غيراً ، شيئاً آخر . فلا يعود الانسان ينتج

أن يسمى إلى إيجاد هوية بينه وبين الدولة والمجتمع ، لكن كان عليه في سبيل ذلك أن يتخلّى عن حريته وفرديته وذاتيته . وتلك هي المغايرة . فجوهر المغايرة يقوم في شعور الذات الفردية بأن حياتها تقوم خارج ذاتها ، وذلك في المجتمع والدولة .

بيد أن هذه المغايرة مرحلة ضرورية على الطريق إلى تحقيق العقل (أو الروح) لذاته ؛ وهو لهذا مزيج من الواقعي والوهمي . ذلك أن الفرد يشعر بأنه يعتمد على شيء خارجه وأعظم منه هو الجماعة والدولة ؛ لكن عليه في الوقت نفسه أن يشعر بذاتيته الخاصة . والموقف الأساسي للشعور بالمغايرة هو حين يشعر الناس بأن جوهرهم يقوم في شيء خارج عنهم ، وبالتالي يشعرون أنهم لا يستطيعون تحقيق ذواتهم إلا بالتغلب على خصائصهم الذاتية ابتغاء التوافق مع تلك الحقيقة الخارجية عنهم ، أعني المجتمع أو الدولة . والشعور بهذه المغايرة حاضرٌ سواء لدى من يدّعي هذه الحقيقة الخارجية عن طيب خاطر ، ومن ينفر منها ويشيح بوجهه عنها . وهيجل ينعت الشعور الأول بأنه نيبيل iedelmütig والشعور الثاني بأنه خسيس niederrüchtig

ويرى هيجل أن « التنوير » Aufklärung يمثل بداية النهاية للمغايرة من حيث ان الحقائق التي يتوجه إليها تفري الشعور المغاير ويسعى إلى التوافق معها - تتحدد وتتلصص . فالدافع الخارجي يصير موضوعياً ، خالياً من المعنى الروحي وينظر إليه على أنه عالم من الأشياء المادية المحسوسة البسطة أمام شعور علمي كلي . والدولة والبنية الدينية لم تعودا حقائق تثبت الخوف والقلق ، بل مجرد جزء من مادة العالم ، وعرضة لفحص الشعور العلمي . ويعود الانسان من جديد هو الحقيقة المهمة ، وتعود الذات مركزاً للأشياء . وكانت النتيجة لهذا الانحياز أن تميزت نزعة التنوير برأين : الأول هو ارجاع « المطلق » أو الله إلى مجرد فكرة خاوية عن « موجود أعلى » être suprême ، لا يوصف بأي وصف محدّد ، لأن كل العالم الواقعي أصبح ينظر إليه على أنه مادي ومحسوس ، وكل وصف مفهوم ينبغي أن يستمد من هذا الواقع المادي المحسوس . ومن ثم لم يعد من الممكن وصف الله بأنه « أب » أو « خالق » ، « فعّال » الخ . ومن هنا كان الطابع السائد في تدوين أصحاب نزعة التنوير هو التاليفية المجردة deïsme التي تقول بوجود موجود أعلى لا نستطيع وصفه بأي وصف . - والرأي الثاني هو القول بالمنفعة ، أي أن يكون كل شيء نافعاً لغيره . وهذا الرأي مستمد من ماهية التنوير ، بوصفه ينظر إلى

الطرف المضاد الذي يمجّد الآلة ويطالب بالمزيد من الآلية . إنه يرى في الآلة والآلية عنصراً لا بد منه لتكوين المجتمع الحديث ، لأن هذا يتطور في اتجاه تزايد الحاجات ، وبالتالي تزايد الانتاج وتنويعه .

وحسبنا هذا القدر لبيان المغايرة في نظرية العمل عند هيجل .

وهذا التحليل أخذه كارل ماركس عن هيجل دون أن يضيف شيئاً من عنده كما هو ظاهر من المخطوطات الاقتصادية الفلسفية ، التي كتبها ماركس في سنة ١٨٤٤ وظلت غير منشورة حتى نشرت لأول مرة سنة ١٩٣٢ . وكل ما كتبه ماركس في هذا الباب تكرر مسهب لمقاله هيجل بإحكام وتلقيب والفارق بينهما أن ماركس استخلص بعض النتائج الاقتصادية لنظرية هيجل في العمل . فقال إن عالم الأشياء المنتجة يكتسب قوة مستقلة ، تحمها من أنتجوها ، وفي هذا يتضح طابع المغايرة في النشاط الانتاجي ، فيصبح المنتجون (العمال) مجرد وسائل لاشباع حاجات خارج ذواتهم ، ولما كانوا هم وما أنتجوه يتسبون إلى غيرهم ، فإن نشاطهم لن يكون نشاطاً ذاتياً أي خاصاً بهم ، والعمل ذو الأجر يحدث مغايرة بين العامل وبين مضمون ومصدر نشاطه . ومن المغايرة في العمل ينشأ بال تكرار المغايرة العامة في الاقتصاد التبادلي : فتحدث مغايرة بين العمل ورأس المال والأرض ، كما تحدث مغايرة بين العمل والأجر ، ورأس المال ، والربح ، والفائدة والربح العقاري . وفي العلاقات الاجتماعية تتجلى المغايرة في الأمور التالية : في أنانية المتنافسين ، وفي تقويم الانسان بحسب ما يملك من عقار أو أموال منقولة ، وفي التنازع بين الرأسماليين والعمال . وهكذا فإن المغايرة الناجمة عن العمل تؤدي إلى « المغايرة بين الانسان والانسان » . وفي هذا التحليل - المنقول كله عن هيجل - للعمل الذي أصيب بالمغايرة يلخص كارل ماركس ويؤسس نقده لنظام الدولة البورجوازية ، وللدن ولانثروبولوجيا الهيكلين الشباب ، ثم رأيه في إلغاء الملكية الخاصة ودعوته إلى الشيوعية . وهو يحدد الشيوعية بأنها الغاء (رفع) للمغايرة (راجع «المخطوطات الاقتصادية الفلسفية» لماركس ، ص ٥١٠ - ٥٣٦) .

وبعد هذه « المخطوطات الاقتصادية الفلسفية » (سنة ١٨٤٤) لم يتناول كارل ماركس مسألة المغايرة إلا نادراً ويمتناسية بعض الايضاحات أو الجدل مع الهيكلين

ما يحتاج إليه ، ولا يعود محتاج إلى ما ينتجه . وبدلاً من ذلك ، فإن التحقيق الفعلي لاشباع احتياجاته يصبح فقط امكان هذا الإشباع . إن عمله يصبح عاماً ، شكلياً ، مجرداً ، مفرداً ، وهو يحذ نفسه في واحدة من حاجاته ، ويستبدلها بسائر حاجاته » (Hegel: Real- Philosophie , I, 237-8) وهكذا يؤدي اعتماد الانسان على الانسان ، وإن حقق طبيعة الانسان الكلية ، فإنه في الوقت نفسه يخلق سلطة فوق الانسان تنمو إلى خارج نطاق سيطرته « إنه لا يوجد انسان هو بالنسبة إلى نفسه مجموع حاجاته . وعمله ، أو أية وسيلة لقدرته من أجل اشباع حاجاته ، لا تشبعها . بل الذي يشبعها إنما هو قوة أجنبية عنه eine fremde Macht لا سلطان له عليها ، وعليها يتوقف ما إذا كان الفائض ، الذي يملكه ، يكون له مجموع ما يشبع حاجاته » (Schriften zur Politik , p. 492)

وكلما تقسم العمل وتنوع ، ازداد بعداً عن الاشباع المباشر للمتجبن وهكذا يحقق الانسان المزيد من العمل مع المزيد من التجريد والمغايرة في أثناء عملية الانتاج نفسها . « إن عمله وما يملكه ليس ما هما بالنسبة إليه ، بل ما هما بالنسبة إلى الكل . إن اشباع الاحتياجات اعتماداً كلي من الكل على الكل ، وهنالك يزول الأمان لكل واحد ، ويتبدد علمه بأن عمله ملائم مباشرة لحاجاته الخاصة ؛ لقد صارت حاجته الخاصة أمراً كلياً » (Realphilosophie, I, 238)

وزيد هيجل في تحليل « العمل » بعمق وارهاف ذهن عملي واقعي فيقول : « إن تخصص العمل يكثر كمية الانتاج : إن في المصنع الانجليزي يعمل ١٨ شخصاً في انتاج ابرة واحدة ؛ ولكل واحد منهم جزء خاص من العمل يؤديه ، ومن المحتمل ان الشخص الواحد لا يستطيع ان يصنع ١٢ ابرة ، بل ولا ابرة واحدة . . . بيد أن قيمة العمل تتناقص بنفس النسبة التي بها تزايد انتاجية العمل . وهكذا يصير العمل أكثر موتاً ، إنه يصبح عمل آلة ، ومهارة الفرد الخاصة تصبح محدودة الى أقصى درجة ؛ وينحط شعور عامل في المصنع الى أدنى مستويات العبودية . والرابطة بين الطابع الخاص للعمل وبين الكمية اللامتناهية للاحتياجات تصير غير مرئية تماماً ، وتتحوّل الى اعتماد أعمى . » (Realphilosophie, 239) .

ومضي هيجل في بيان ازدياد المغايرة بازدياد الاعتماد على الآلات في الانتاج . لكن هذا لا يدعوه إلى الوقوف في صف المهاجرين لادخال الآلات في الصناعة ، ولا في صف

- Karl Marx: Die ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844, in Karl Marx und Fr. Engels: Historisch-Kritische Gesamtausgabe, Berlin, 1932.
- Georg Lucacs: Der junge Hegel und das Problem der Kapitalistischen Gesellschaft. Zürich und Wien, 1948.
- Heinrich Popitz: Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx. Basel, 1953.
- A. Cornu: «L'idée d'aliénation chez Hegel, Feuerbach et K. Marx», in *La pensée*, n. 2 (1948), pp. 65-75.
- L.D. Easton: «alienation and History in the early Marx», in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 22 (1961), pp. 193-205.
- L. Feuer: «What is alienation?» The Career of a Concept, in *New Politics*, vol. 1, n. 3 (1962), pp. 116-134.

المفارقات

Paradoxes (F., E.), Paradoxen (G.)

المفارقة هي حقيقة تظهر عليها صفة التناقض مع حقائق شائعة أو مسلم بها.

والمفارقات تدخل في العديد من العلوم : في الرياضيات ، مثل مفارقات اللامتناهي ؛ وفي الفلسفة مثل مفارقات زينون الايلي في حججه ضد الحركة ؛ وفي اللاهوت الديالكتيكي المسيحي حين يقرر أن الله عاش في أرض فلسطين كإنسان بين سائر الناس (المسيح) .

وانصار استخدام المفارقات يدافعون عن مسلكتهم هذا بالوسائل التالية :

١ - يقولون إن المفارقة صحيحة ومعقولة ومبرهن عليها ، لكنها تبدو عكس ذلك لمن لم يفكر بعمق ووضوح . فعلى هذا النحو يدافع الرواقية عن قولهم إن الحكيم هو وحده الحر ، ويدافع بولسانو Bolsano عن مفارقات اللامتناهي بقول الأولين (الرواقية) إن هذا القول يبدو غير معقول فقط عند من لا يفهم المعنى الحقيقي للحكيم

اليساريين ، كما نجد ذلك في كتبه التالية (وحده أو مع زميله انجلز) : « العائلة المقدسة » (سنة ١٨٤٥) ، « قضايا عن فويرباخ » (سنة ١٨٤٥) ، « الايديولوجيا الألمانية » .

لكن كارل ماركس يتخلى عن فكرة المغايرة في العمل حين يكتب كتابه الرئيسي : « رأس المال » لأنه لم يعد ينظر إلى العمل كناتج فردي ، بل كناتج جماعي ، ومن هنا أصبح ينظر إلى العمل على أنه « وحدة اجتماعية » . وحين يتحدث في كتاب « رأس المال » عن « التحارج » Veräusserlichung فإنه لا يعني به المغايرة التي عرضها من قبل في « مخطوطات » سنة ١٨٤٤ .

مراجع

- P. Asveld: La Pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation.
- E. Botticelli, J.- M. Domenach. H. Lefebvre, etc: L'aliénation: mythe ou réalité, in *Raison praelle* (3), 1967.
- J. M. Domenach: «Pour en finir avec l'aliénation», in *Esprit*, dec. 1965.
- J. Gabel: «Le concept d'aliénation politique», in *Rev. Frwe. Sociolog.*, oct- déc. 1960.
- J. Gauvin: «Ent fremdung et Entäusserung dans la «phénoménologie de l'Esprit» de Hegel», in *Arch. Phil.* Juillet Déc. 1962.
- - P. Naville: De L'aliénation à la jouissance. Lagenèse de la sociologie du travail, chez Marx et Engels. Paris, 1965.
- A. - M. Papon: L'aliénation. Etude lexicologique. Thèse de doctorat. Paris, 1966.
- J. J. Rowsseua: Discours l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes , de contrat social.
- J.P. Sartre: Critique de la raison dialectique, Paris, 1960.
- A. Schaff: «L'aliénation et l'action sociale», in *Diogène* 57, 1967.
- L. Feuerbach Die Religion; Das Wesen des Christentums.

أقليدس المغاري

بنغي باديء ذي بدء أن نميز بينه وبين أقليدس الرياضي المهندس الشهير الذي عاش بعده بأكثر من قرن في عهد البطالة في الاسكندرية .

وكان من أقدم تلاميذ سقراط ، ولما حرم على أهل ميغارا دخول أبنية يقال إنه كان يدخل أبنية ليلا في زي امرأة ليستمع إلى سقراط . وحضر موت أستاذه ، وجمع حوله بعض زملائه في التلمذ على سقراط بعد وفاة هذا ، ومن بينهم أفلاطون . ثم أسس مدرسة ميغارا ، وتوفي حوالي سنة ٣٥٠ ق. م .

لكنه عرف في مطلع حياته مذهب المدرسة الايلية ، ونحت تأثير سقراط مزج بين الأخلاق السقراطية والميتافيزيقا الايلية فقال إن الواحد هو الخير ، والخير هو الواحد .

قال اللاطري : « كان أقليدس من مواليد ميغارا على البرزخ ويقول البعض إنه من جيلا ، كما ذكر الاسكندر في « طبقات الفلاسفة » . وعني بمؤلفات برمنديس ، وسمي أتباعه بالمغاريين من بعده . ثم سمو « الممارين » ثم « الديالكتيكيين » بعد ذلك بزمان ، وأول من أعطاهم هذا الاسم الأخير هو ديونوسيوس الحلقيدوني لأنهم كانوا يصوغون حجمهم على هيئة سؤال وجواب . ويخبرنا هرمودورس أنه بعد موت سقراط ذهب أفلاطون وسائر الفلاسفة إليه ، لأنهم فزعوا من بطش الطغاة . وقال عن الخير الأسمى إنه الواحد ، وإن سمي بعده أساء : الحكمة ، الله ، العقل الخ . ورفض كل ما يناقض الخير ، قائلا إنه غير موجود .

وحيثما يعارض برهانا فإنه لا يهاجم المقدمات بل النتيجة . وكان ينكر قياس النظر لأنه يؤخذ : من تشابهات أو من مختلفات . فإن أخذ من تشابهات ، فالأمر يتعلق بهذه التشابهات لا بنظائرها . وإن أخذ من مختلفات ، فلا يجوز وصلها بعضها إلى جوار بعض . ولهذا قال عنه تيمون مصيباً عن عرض سائر السقراطيين : « إني لا أهتم بأولئك الثرائين ، ولا بغيرهم ، ولا بفيديون أي من كان هو ، ولا بأقليدس الشديد اللدود الذي أشاع في المغاريين حب الجدل الجنوني » . وكتب ست محاورات ، من بينها « مقال في الحب » لكن بانتيوس Panctius شك في صحتها .

وقد نقل أقليدس إلى الخير ما وصف به الإيليون

واللحرية ؛ ويقول بولتسانو إن مفارقات اللامتناهي لا تبدو غير معقولة إلا عند من لا يفهم المعنى الحقيقي للامتناهي .

٢ - أو يقولون إن التناقض الظاهري راجع إلى معنى الألفاظ وعدم دقة التعبير اللغوي .

٣ - أو يقولون إن التناقض هو مع قواعد تبدو بينة مُسلَّاً بها ، لكنها ليست في الواقع كذلك ، ويحتفي طابع التناقض الظاهري ببيان أن ما عدَّ مسلَّماً بينات ليس في الحقيقة كذلك .

مراجع

- Sebastian Franck: Paradoxa. Jena, 1909
- B. Bolzano: Paradoxien des Unendlichen, hirsg. von A. Höfler. Leipzig, 1920
- R. Heiss: Logik des Widerspruchs. Berlin-Leipzig, 1932.
- K. Schilder: Zur Begriffsgeschichte des Paradoxons. Kempen, 1933.
- H. Schröder: Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Göttingen, 1960.
- W. V. O. Quine: The Ways of Paradox, and other Essays. New York, 1966.

المغاريون

مؤسس هذه المدرسة هو أقليدس المغاري ، تلميذ سقراط . وقد جمع بين مبدأ الأخلاق السقراطية وبين نظرية الايليين في الواحد ، وقال إن الواحد هو الخير ، أي كانت أسماؤه : العلم ، الله ، العقل . ومقابل الخير هو العدم أو اللاوجود .

أما خلفاء أقليدس فسموا أولا « المغاريين » ثم « الجدلين » ثم « الديالكتيكيين » . وأبرزهم : أويوليدس الملطي ، مبتكر الأقيسة المخرجة المشهورة : الكذاب ، المنكر ، الكومة ، الأصلع . ثم يتلو : الكسينوس ، الذي برع في المراء وديودورس خرونوس ، الذي أنكر الحركة بحجج جديدة ؛ واستلقون الذي مزج بين الفلسفة المغارية والفلسفة الكلية ، وهاجم نظرية الصور الأفلاطونية ، وأنكر إمكان الحمل (حمل صفة على موضوع) .

معه إلى مصر . لكن إستلفون لم يقبل غير مبلغ ضئيل جداً ، واعتذر من القيام بهذه السفرة ؛ ورحل إلى إيبينا حتى أبهر بطلميوس . ولما استولى ديمتريوس ، ابن أنتيجونس ، على ميغارا اتخذ الاجراءات الكفيلة بالمحافظة على دار استلفون وأعاد إليه كل ما نهب من أملاكه . ولما طلب ديمتريوس أن يكتب ثبت بما نهب من ثروته أنكر استلفون أن يكون قد فقد شيئاً يملكه حقاً ، لأن أحداً لم يسلبه علمه ، ولا يزال محتفظاً بفصاحته ومعرفته . (ديوجانس اللايرسي ٢ : ١١٣ - ١١٥) .

وكان إستلفون بسيطاً في خلقه متواضعاً ، وكان يجتذب الناس بقدرة فائقة حتى إن الناس كانوا يهجرون حوانيتهم ليتطلّعوا إليه حين يمر .

ويذكر اللايرسي أنه بقي لاستلفون - في أيامه - تسع محاورات مكتوبة بأسلوب بارد هي : « موسكوس » ، « أرسطيفوس أو قاليباس » و « بطلميوس » و « خيرقراطس » ، « ماتروقليس » ، « انكسمانس » ، « افيجينيس » ، « إلى ابنته » ، و « أرسطوطاليس » .

وكتب إستلفون نقداً عنيماً لنظرية الصور الأفلاطونية إستناداً إلى مذهب الواحدية . واهتم بالأخلاق أكثر من افقليدس ومجد النزعة الكلية . ورأى أن الغرض الأسمى من السلوك الأخلاقي هو الوصول إلى حالة الطمأنينة (سنيكا : الرسائل . ٩ : ٣) .

المقولات

Catégories

المقولات هي أنواع الدلالات في القول .

وأرسطو هو أول من وضع ثبناً بأنواع الدلالات . ويلخصها ابن سينا تلخيصاً جيداً كما يلي :

« كل لفظ مفرد يدل على شيء من الموجودات : فإما أن يدل على جوهر ، وهو ما ليس وجوده في موصوف به قائم بنفسه ، مثل إنسان وخشبة ؛

- وإما أن يدل على كمية : وهو ما ، لذاته ، يحتمل المساواة بالتطبيق أو التفاوت فيه ؛ إما تطبيقاً متصلاً في الروم - مثل الخط والسطح والعمق والزمان ، وإما متفصلاً كالعدد ؛

الوجود فقال إن الخبر واحد ، ثابت لا يتغير ، ولا يكون ولا يفسد .

أويوليس الملطي

اشتهر بالحجج المخرجة التي يرتد فيها على المرء حجته ، وأشهرها :

الكذاب : ونفسها : إذا كنت كاذباً وتقول عن نفسك إنك كاذب فأنت تكذب وتصدق معاً .

المتنكر أو الكترا ، وتقول : الكترا تدرك أن أورشطس أخوها ، ولكن أورشطس المائل أمامها متنكراً لا تدرك أنه أخوها ، وهكذا فإنها لا تدرك ما تدرك .

الكومة : حبة القمح لا تؤلف كومة ، فإن أضفت حبة أخرى ، فلن يؤلف ذلك كومة ؟ فحق تصبح كومة ؟
ذو القرن : ما لم تفقده فهو لا يزال لك . وأنت لم تفقد قرناً ؛ إذن فلا يزال لك قرن .

استلفون

« مواطن من ميغارا في بلاد اليونان ، كان تلميذاً لبعض أتباع أفقليدس ، وإن كان ثم آخرون يقولون إنه كان تلميذاً لأفقليدس نفسه . ثم تلمذ على تراز بماخوس الكورنثي الذي كان صديقاً لاختيامي ، تبعاً لما يقوله هرقليدس . وقد فاق الجميع في القدرة على الابتكار والفسطة إلى درجة أن قرابة بلاد اليونان كلها انجذبت إليه ودخلوا مدرسة ميغارا . وبهذه المناسبة دعني أورد عبارات فيليفسوس الميغاري الفيلسوف . قال : « لأنه من ثاوفرسطس انتزع مترودورس النظري وتماجوراس الجيلادي ومن ارسطوطاليس انتزع كليتاخوس الفيلسوف القورنثي وسيمياس ، وفيما يتصل بالديالكتيكيين أنفسهم انتزع فاونيوس من أرسيتيدس . ولما جاء ديفيلوس البسفوري ، ابن يوفنتس ، ومرمكس ؛ ابن اسكاثيتوس لتفينده جعل منها تلميذين مخلصين له » ، كذلك ضم لنفسه فراسيديموس المثاني ، وكان فزيائياً ممتازاً ، والقيموس الخطيب ، سيد خطباء اليونان كلها ، كذلك انضم إليه كرانس وغيره كثيرون ، منهم زينون الفينيقي .

« وكان أيضاً حجة في السياسة » .

« ويقال إن بطلميوس سوتر كان يقدره كل التقدير ، ولما استولى على ميغارا عرض عليه مبلغاً من المال ودعاه ليعود

(٤) المقولات تدل على تعبيرات أو حدود بغير روابط .

(ب) والمسألة الثانية هي عن العلاقة بين الجوهر وسائر المقولات ، إذ الجوهر له مكانة تساوي مكانة سائر المقولات التسع مجتمعة .

(ج) المسألة الثالثة : كيف ندرك المقولات ؟ هل هي ندرك من التجربة والحواس ، أو بغير ذلك ؟ ومن رأي أرسطو أنها تدرك بالادراك العقلي الباطن .

(د) والمسألة الأخيرة هي : ما هو عدد المقولات ؟ وقد أجاب البعض بأن عددها محدد ، وأجاب البعض الآخر بأن عددها غير محدد .

وقد استمرت لوحة المقولات الأرسطية هي السائدة في الفلسفة طوال العصر الوسيط - الاسلامي والمسيحي على السواء - وبداية العصر الحديث إلى أن جاء امانويل كنت فوضع ثبناً آخر للمقولات غالياً للوحة المقولات الأرسطية .

ويستند كنت في وضع لوحة مقولاته إلى مبدأ مشترك ، هو ملكة الحكم ، أو ملكة التفكير . ويقارن بين عمله وعمل أرسطو ، فيقول : « كان مقصداً خليقاً بعقل نافذ مثل عقل أرسطو البحث عن هذه التصورات الأساسية . لكن لما كان لم يتبع أي مبدأ ، فإنه اقتطفها باندفاع كما عَرَضَتْ له ، وجمع منها أولاً عشراً ، سماها « مقولات » . ثم من بعد ذلك ظن أنه وجد خمساً أخرى أضافها إلى الأولى تحت اسم : المقولات الإضافية . ومع ذلك بقيت لوحته ناقصة . وفضلاً عن ذلك ، فلنا نجد فيها أيضاً بعض أحوال الحساسية المحضة (الزمان ، المكان ، الوضع ، وكذلك : قبل ، مع ، بل) وأيضاً حالة تجريبية (الحركة) - وهي لا تنسب إلى سجل نَسَبِ الذهن هذا . وكذلك نجد فيها التصورات المشتقة ممزوجة بتصورتها الأصلية (الفعل ، الانفعال) ، كما أن بعض هذه الأخيرة غير موجود إطلاقاً » (نقد العقل المحض » ط ١ ص ٨١ ، ط ٢ ص ١٠٧ = ترجمة فرنسية ص ٩٥)

وميزة لوحة المقولات عند كنت أنها منظمة بدقة وفقاً لمبدأ : فالطرف الأول من كل ثلاث يعبر عن شرط ، والثاني عن مشروط ، والثالث عن التصور الناشئ من الجمع بين الشرط والمشروط . فمثلاً : الوحدة شرط الكثرة ، والكثرة

وأما على كيفية ، وهو كل هيئة غير الكمية مستقرة لا نسبة فيها ، مثل البياض والصحة والقوة والشكل .

وأما على إضافة كالبنوة والأبوة
وأما على أين ، كالكون في السوق والبيت ؛
وأما على متى ، كالكون فيها مضى أو فيها يستقبل أو في زمان بعينه ؛

وأما على الوضع ، ككل هيئة للكل من جهة أجزائه ، كالقعود ، والقيام ، والركوع ؛
وأما على الملك والمجدة ، كالتلبس والتسلح ؛
وأما على أن يفعل شيء ، مثل ما يقال : هوذا يقطع ، هوذا يحرق ؛
وأما على أن يفعل شيء ، كما يقال : هوذا ينقطع ، هوذا يحترق .

(ابن سينا : « عيون الحكمة » ص ٣ ، نشرتنا ، القاهرة سنة ١٩٥٤)

وتلك هي المقولات العشر المشهورة . وقد صاغها أحدهم في بيتين من النظم لتسهيل حفظها ، هما :

زيد ، الطويل ، الأزرق ، ابن مالك في بيته ، بالأس ، كان ثنكي
بيده رمح ، لواء ، فالتسوى فهذه عشر مقولات سوا
وقد أثارت هذه المقولات عدة مسائل :

(١) الأولى : ما هي طبيعتها ؟ وقد أجيب عن هذه المسألة بالاجابات الأربع التالية :

١ - المقولات هي بمثابة أجزاء للقول ، وبهذا ينبغي أن نفسر نحويًا . ومن هنا زعم البعض أن أرسطو استخرجها من المعاني النحوية : فالجوهر يناظر الاسم ؛ والكلم يناظر العدد ؛ والكيف يناظر الصفة ؛ والاضافة تناظر المضاف والمضاف إليه ؛ والأين يناظر اسم المكان ، والمتى يناظر اسم الزمان ، والوضع يناظر الفعل اللازم .

والمملك يناظر صيغة الماضي البعيد ؛ وأن يفعل يناظر الفعل المتعدي ؛ وأن يفعل يناظر الفعل في صيغة المبني للمجهول .

(٢) المقولات تعبر عن اجابات على الأسئلة التالية :

١ - من هو س ؟ (٢) كيف حال س ؟ (٣) أين س ؟ (٤) متى وقع س ؟ الخ .

(٣) المقولات هي الاجناس العليا للأشياء . وهذا هو الرأي الأكثر شيوعاً

كوحدة ، والتحديد ليس إلا اجتماع الواقع مع السلب ، والتبادل هو علية الجوهر في التعيين مع الآخرين على التبادل ، والضرورة ليست إلا الموجود المعطى بواسطة الامكان .

لكن ليس معنى هذا أن المقولة الثالثة في كل باب هي تصور مشتق وليس أصلياً للعقل المحض . كلا ، لأن ارتباط الأولى والثانية لانتاج الثالثة يقتضي فعلاً خاصاً يقوم به الذهن .

(راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « امانويل كنت » ج١ ص ٢١٠-٢١٣)

ثم جاءت النقدية الجديدة في فرنسا وألمانيا وواصلت عمل كنت في المقولات ، وحاولت تنقيحها أو تعديلها .

ومن فعل ذلك منهم شارل رونفويه الذي وافق كنت على أن المقولات هي القوانين الأولى غير القابلة للرد الخاصة بالمعرفة ، وعلى أنها العلاقات الأساسية التي تحدد شكل المعرفة وتنظم حركتها . وهو يسمي كنت « أول عبقرية مقولية Categoriste في العصر الحديث » . لكنه يأخذ عليه أنه لم يبين أن « الاضافة » هي مفتاح سائر المقولات ، وأن التصنيف الكنتي - تبعاً لذلك - تصنيف اعتباطي مصطنع . إن كنت - هكذا يقول رونفويه - لم يلحظ أن كل الأحكام - بغیر استثناء - ذات شكل مشترك هو : الاضافة ، وأنها جميعاً تتضمن في هذا : معاني الهوية والاختلاف ، الانساق والافتراق ، التي لذكرت أن يلقي بها بعيداً باسم التصورات التأملية concepts réfléchis كذلك لم يميز كنت مقولات : الشخصية ، والغائية ، والاضافة .

لهذا رأى رونفويه أن يضع تسع مقولات هي تسعة قوانين أساسية لا تقبل الرد ، وهي تسعة قوانين تكوينية للامثال ، تسودها المقولة العامة للإضافة . وكل واحدة من هذه المقولات تتألف من : موضوع ، نقيض موضوع ، ومركب موضوع . وهناك لوحة هذه المقولات كما وضعها رونفويه :

المقولات	الموضوع	نقيض الموضوع	مركب الموضوع
الاضافة	التمييز	الهوية	التعين
العدد	الوحدة	الكثرة	الشمول
الوضع	القطعة (الحدية)	المكان (فترة)	الاستعداد
التوالي	الآن (الجدى)	الزمان (فترة)	المدّة
الكيف	الاختلاف	الجنس	النوع
الضرورة	العلاقة	اللاعلاقة	التغير

مشروطة بالوحدة ، والشمول هو الجامع بين الوحدة والكثرة .

وهناك لوحة المقولات كما وضعها كنت :

١	٢	٣	٤
في الكم :	في الكيف :	في الاضافة :	في الجهة :
الوحدة	الواقع	الجوهر والعرض	الامكان
الكثرة	السلب	العلة والمعلول	الوجود
الشمول	التعبد	التبادل	الضرورة

ويحدّد كنت طبيعة المقولات بأنها : الأشكال الأساسية لتكوين المعطيات ، ابتغاء الوصول إلى وحدة التجربة الموضوعية ؛ وبأنها الشروط القبلية لتكوين التجربة ، وهي لهذا ضرورية لكل تجربة ممكنة . ولا تكون التجربة ممكنة إلا بتطبيق المقولات . والمقولات تتفق مع أشكال الموضوعات ، لأن هذه هي موضوعات التجربة ؛ وما الظواهر إلا معطيات مترابطة ومتعينة عن طريق المقولات . وبدون ربطها بالعيان ، وبدون الاسكيمات المتعالية ، التي تمكن من تطبيق المقولات على العيان ، فإن المقولات تصبح مجرد وظائف منطقية شكلية ، وبالتالي لا تحقق أية معرفة .

والمقولات لا تنطبق على الأشياء في ذاتها ، اللهم إلا على سبيل قياس النظر . وإنما تنطبق على الظواهر فقط .

والمقولات تنبثق قبلياً في الذات ومع ذلك فإن لها أهمية تجريبية موضوعية ، ولا تتحقق إلا في التجربة بوصفها أساساً وافتراساً سابقاً وعاملاً فيها .

ولوحة المقولات هي « خطة » Plan لجماع العلم ، من حيث أنه يقوم على تصورات قبلية ، « خطة كاملة » ترمي إلى تقسيم هذه التصورات رياضياً ، وفقاً لمبادئ معينة .

ويلاحظ على هذه اللوحة أنها تنقسم أولاً إلى طائفتين : الطائفة الأولى (١ ، ٢) تتعلق بموضوعات العيان (المحض والتجربي على السواء) ؛ والثانية (٣ ، ٤) تتعلق بوجود الموضوعات . ويمكن أن تسمى الطائفة الأولى بالمقولات الرياضية والطائفة الثانية بالمقولات الديناميكية .

كما يلاحظ ثانياً أنه يوجد نفس العدد من المقولات تحت كل باب ، أي ثلاث مقولات . صحيح أن القسمة الثنائية هي أول ما ينظر بالبال ، لكن يضاف إلى ذلك أن المقولة الثالثة في كل باب إنما تنشأ عن الجمع بين الأولى والثانية . فمثلاً مقولة « الشمول » ليست إلا الكثرة منظوراً إليها

ذات امتداد، وبينها بعضها وبعض مسافات، ولا يتداخل بعضها في بعض. ومن هنا اتصف المكان بالصفات التالية:

١ - أنه ذو امتداد في ثلاثة أبعاد هي الطول والعرض والعمق.

٢ - عدم قابلية النفوذ، فلا تتداخل الأشياء بعضها في بعض في المكان الواحد الخاص بها.

وقد بحث أرسطو في المكان بحثاً مفصلاً في كتاب «السماع الطبيعي» (المقالة الرابعة، الفصل الرابع) فين أنه موجود بدليل أنه حيث يوجد جسم فيمكن أن يتقل عنه ويشغل محله جسم آخر، ومعنى هذا أن المكان يختلف عن أي شيء يتحيز فيه. ثم إن العناصر الطبيعية ميل بعضها إلى فوق والبعض الآخر إلى تحت، والفوق والتحت ليسا نسيين فقط إلينا، بل الفوق هو الاتجاه الذي تتحرك نحوه النار، والتحت هو الاتجاه الذي تتحرك نحوه الأرض.

ويميز أرسطو الخصائص التالية للمكان:

١ - المكان هو الخارجي الأول (٢٠٩ ب ١).

٢ - والمكان ليس جزءاً من الشيء. (٢٠٨ ب ٢٧).

فصل (٢)

٣ - وهو مساوٍ للشيء المحوي (٢٠٨ ب ١، ٢٠٧ ب ٢١، ٣١ - ٣٢).

٥ - وفيه الأعلى والأسفل (٢٠٨ ب ٨).

والمكان ليس هيرلي، ولا صورة، ولا بُعداً «لأنه إن كان بُعداً فقد يجب أن يكون ما هنا بُعداً ما آخر غير بُعد الأمر المتقل» (الطبيعة ج ١ ص ٣١٢ من نشرتنا). بل المكان هو نهاية الجسم المحيط، وهو نهاية الجسم المحتوي تماس عليها ما يحتوي عليه، أعني الجسم الذي يحتوي عليه المتحرك حركة انتقال.

ومن ثم جاء التعريف الوارد عند الفلاسفة الإسلاميين للمكان بأنه: «السطح الباطن للجسم الخارجي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي».

وكان أفلاطون قد نظر إلى المكان على أنه الخارجي؛ ويمثل ذلك سيقول كلارك ونيوتن، إذ تصوّر المكان أنه الخارجي للأشياء، ولكنها وصفاء بخصائص أساسية هي: الاتساق، الأزلية والأبدية، القدم، وعدم الفناء.

العلية	العمل	القدرة	القدرة
الغائية	الحالة	الميل	الانفعال
الشخصية	الذات	اللاذات	الشعور

وجاء من بعده هاملان فسعى إلى إيجاد تفسير شامل للكون عن طريق لوحة مقولات، مؤلفة هي الأخرى من ثلاث، على النحو التالي، وكل واحد منها يبدأ من الأكثر تجريداً ليصل إلى الأكثر عينية:

١ - الإضافة	العدد	الزمان
٢ - الزمان	المكان	الحركة
٣ - الحركة	الكيف	التغير
٤ - التغير	التنوع	العلية
٥ - العلية	الغائية	الشخصية

وأخر محاولة لوضع لوحة مقولات هي تلك التي قمنا بها في كتابنا «الزمان الوجودي» فراجعها تحت مادة: عبد الرحمن بدوي.

مراجع

- Aristote: Catégories
- H. Bonitz: Ueber die Kategorien des Aristoteles Wien, 1853.
- O. Hamelin: Essai sur les éléments principaux de la représentation, Paris, 1907.
- M. Heidegger: Die Kategorien - und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen, 1916.
- I. Kant: Kritik der reinen Vernunft.
- A. Krempel: La doctrine de la relation chez Saint Thomas. Paris, 1952.
- Nicolai Hartmann: Aufbau der realen Welt³, 1949; Philosophie der Natur, 1950.
- Ch. Renouvier: Essai de Critique générale. Paris, 1912.
- A. Trendelenburg: Geschichte der Kategorienlehre, 1846 (neue Aufl. Hildesheim, bei Olms, 1963).

المكان

L'Espace

كل الأشياء في العالم الخارجي تشغل مكاناً، أي أنها

متجانس ، مشابه لنفسه باستمرار في كل مكان ، وهو حقيقة بدون كيفية .

ومن ناحية أخرى نجد نيوتن يميز بين المكان المطلق والمكان النسبي ، قائلاً : « إن المكان المطلق ، في طبيعته الخاصة به ، يبقى دائماً مشابهاً لنفسه وثابتاً غير متحرك أما المكان النسبي فهو بُعد متحرك أو واسطة للأماكن المطلقة ، التي تحددها حواسنا بواسطة وضعها بالنسبة إلى الاجسام ويعتبر - من الناحية العامة - مكاناً ثانياً غير متحرك » (نيوتن : « المبادئ ») . ويقول في حاشية عامة على كتاب « المبادئ » : إن الله ، على الرغم من أنه ليس مكاناً ، فإنه موجود في كل مكان بحيث يكون المكان . ويرى نيوتن أن المكان مستقل عن التمكنات ، إذ يوجد بذاته سواء شغلته أشياء أو لم تشغله ؛ إن الحركات في المكان نسبية ، ولكن المكان ليس نسبياً .

وعلى عكس نيوتن قرر ليبنتس أن المكان ليس مطلقاً ، وليس جوهرأ ، ولا عرضاً للجوهر ، بل هو علاقة (إضافة relation) . والموندات هي وحدها الجوهر ؛ والمكان لا يمكن أن يكون جوهرأ . والمكان ، بوصفه علاقة ، هو نظام وترتيب order : نظام الوجود معاً ، أو بتعبير أدق : نظام الظواهر الموجودة معاً . والزمان ليس أمراً واقعياً ، بل ذهنياً مثالياً ؛ بمعنى أنه لا يوجد مكان واقعي خارج العالم المادي ؛ والمكان هو في ذاته أمر ذهني ، مثالي .

وفي إثر ليبنتس جاء كنت فقرر أن المكان شكل متعال من أشكال الحساسية ، أي شكل قبلي a priori مغروز في طبيعة الذهن ، وليس مستمداً من التجربة ، بل التجربة هي التي تتوقف عليه . إن المكان - هكذا يقرر كنت - امتثال ضروري قبلي يقوم أمثلاً لكل المعانيات الخارجية . فلا يمكن أبداً تصور عدم وجود مكان ، وإن أمكن تماماً تصور عدم وجود أشياء في المكان . إن المكان بُعد شرطاً لإمكان حدوث الظواهر ، وليس تحديداً متوقفاً عليها . وهو امتثال قبلي يؤدي دور الأساس الضروري للظواهر الخارجية . وعلى هذه الضرورة القبلية يقوم اليقين الضروري لكل المبادئ الهندسية وامكان تركيبها القبلي . والمكان ليس مدركاً تصورياً منطقياً discursif أو ، كما يقال ، تصوراً كلياً للعلاقة بين الأشياء بوجه عام ، بل هو عيان محض . والواقع أنه لا يمكن تصور إلا مكان واحد أحد . وحين نتحدث عن عدة أمكنة ، فإننا نقصد بذلك الكلام عن عدة أجزاء لمكان واحد أحد وحيد .

وللمكان عند افليدس ثلاثة أبعاد : الطول ، والعرض ، والعمق . لكن جاء الرياضيون المحدثون في القرن التاسع عشر ، وعلى رأسهم جاسوس ، ورين ، وهلمهولتز ، وبوليبي ، ولويتشفسكي ، وبلترامي - فالتبنا إمكان وجود مكان غير افليدي ، وعزوا المكان الافليدي ذي الثلاثة أبعاد حالة خاصة من المكان بوجه عام ذي ع - بُعد (ع = عدد) ، أي أنه يمكن تصور أبعاد عديدة للمكان ، وأن المكان الافليدي ليس إلا واحداً من بين أنواع المكان . وتبعاً لذلك قالوا بهندسات أخرى غير هندسة افليدس ، تقوم على هذه التصورات المختلفة للمكان ، وكلها لا تؤدي إلى تناقض .

والسؤال الرئيسي في مشكلة المكان هو : ما العلاقة بين المكان ، وبين التمكنات ؟ .

أ) يجيب البعض قائلين إن المكان والتمكنات شيء واحد ، وما المكان إلا تجريد التمكنات ، أو هو الامتداد مجرداً . وأساس المكان هو الامتداد ، لأنه إذا لم توجد متمكنات ممتدة ، فلن يوجد مكان .

ب) ولكن نقولاي هرتن ينكر هذا الرأي قائلاً : إن المكان ليس الامتداد ولا الممتد ، بل هو « ما فيه » يمتد الممتد . وعلى ذلك فالأشياء في المكان ، وليس المكان في الأشياء . إن المكان هو الشرط للامتداد وللممتد . والمحل (الموضع) والموقع والبعد والمسافة هي أمور في المكان . والمكان - بحسب تصوره - يسبق الأشياء الممتدة .

وقد جعل اسبينوزا من الامتداد صفة من صفات الله ، فقال : « الامتداد صفة لله ، وبعبارة أخرى : الله شيء عند » (« الأخلاق » الكتاب الثاني ، القضية رقم ٢) .

فجاء مالبرانش وخفف من غلظ هذا التصور وقال بما سماه باسم « الامتداد المعقول » L'étendue intelligible . ويفسره هكذا : « الامتداد المعقول اللامتناهي ليس حالة في عقلي . إنه ثابت ، سرمدي ، ضروري ، ولا أستطيع الشك في حقيقته ، وسعته الهائلة . وكل ما هو ثابت ، سرمدي ، ضروري ، وخصوصاً لا نهائي ، ليس مخلوقاً ، ولا يمكن أن يوصف به المخلوق . إذن هو ينتسب إلى الله » (« مطارحات ميتافيزيقية » ، الفاسة الثانية : ١) .

وعند برجسون (« البحث في المعطيات المباشرة للشعور » (ص ٧٢ - ٧٤) أن المكان متجانس ، والأشياء القائمة في المكان تكون كثرة متميزة . والمكان وسط

مكيافلي

Niccoló Machiavelli

مفكر سياسي ومؤرخ إيطالي.

ولد في سنة ١٤٦٩، وترى تربية كلاسيكية ممتازة، وإن كان لم يتعلم اللغة اليونانية وصار موظفاً في حكومة فيرنس في سنة ١٤٩٨ وهو في التاسعة والعشرين مستشاراً ثانياً، وكتباً للجنة الحرية والسلام، وفي لجنة تنفيذية تعنى بالشؤون الداخلية والعسكرية والخارجية. وبقي فيها ١٤ عاماً كلف في أثنائها بمهام دبلوماسية طويلة جعلته يسافر إلى فرنسا وسويسرا وألمانيا. وتحتوي رسائله وتقاريره عن هذه المهام الكثير من الأفكار التي أودعها مؤلفاته فيما بعد.

كذلك اشتغل مكيافلي بالأمور الحربية، بوصفه سكرتيراً للجنة التسعة العسكرية. ولما صارت حكومة فيرنس مهتدة بعودة آل مدتشى إلى الحكم في فيرنس بمعمونة القوات الأسبانية، أفلح مكيافلي في تعبئة جيش مؤلف من اثني عشر ألف جندي لمقاومة الغزو الأسباني، لكن هذا الجيش المؤلف من متطوعة هواة كانوا أضعف من أن يقفوا في وجه الجيش الأسباني المدرب المحترف. فعاد آل مدتشى إلى حكم فيرنس، وسجنوا مكيافلي وعذبوه فترة قصيرة من الوقت. ولما أطلق سراحه نفي من فيرنس، فعاش في حالة فقر وعزلة في ضيعة صغيرة كانت تملكها أسرته في بلدة سانت أندريا. وبقي ثلاث عشرة سنة معتزلاً النشاط السياسي، حتى استدعاه آل مدتشى في سنة ١٥٢٥. لكن بعد ذلك بعامين (في سنة ١٥٢٧) سقط حكم آل مدتشى، وقامت جمهورية جديدة عزلت مكيافلي من منصبه.

وتوفي مكيافلي في سنة ١٥٢٧.

كان مكيافلي وافر الأمانة، كريماً، متسامحاً، شجاعاً. وكان بارع الحجة في الحوار وحكاية الحكايات. وكان شاعراً ومؤلفاً مسرحياً، كما أن أسلوبه النثري يعد في ذروة البلاغة الإيطالية.

عنى مكيافلي بالسياسة عملياً ونظرياً. وكانت نظراته السياسية تتركز حول كيفية الحصول على السلطة (الحكم) والمحافظة عليها. ولما كان هذا هو الهدف، فلا محل للاعتبارات الأخلاقية. إن الغرض هو النجاح السياسي، فلا على طالبه بعد ذلك من انتهاك القواعد الأخلاقية والاعتبارات

وهذه الأجزاء لا يمكن أن تكون سابقة على المكان الأحـد الوحيد الذي يشمل كل شيء، كما لو كانت عناصره يمكن أن تؤلفه إذا اجتمعت، لكنها لا يمكن أن تتصور إلا فيه. (راجع تفصيل مذهب كنت في المكان في كتابنا : «امانويل كنت» ج١ ص ١٨٨ - ١٩٢).

والنطور الهام الذي حدث في نظريات المكان بعد كنت، هو ذلك الذي أحدثته نظرية النسبية التي قال بها اينشتين ومنكوفسكي. وأسهم في إيجادها مكسويل ثم لورنتس. فقد استنتج هـ. منكوفسكي H. Minkowski أن الزمان والمكان لا يمكن عدهما مستقلين الواحد عن الآخر، بل لا بد من المزج بينهما فيما سمي باسم «متصل الزمان والمكان». إذ تبين أنه لا يوجد نظام إشارة مطلق - كما زعم نيوتن - يمكن باعتماده لرسم الاحداثيات لتحديد المكان والزمان لجسم مامتحرك. إن ملاحظين يتحركان حركة نسبية الواحد إلى الآخر لا بد أن يتخذا محورين مختلفين للزمان والمكان من زاويتين مختلفتين الواحد بالنسبة إلى الآخر.

مراجع

- Aristote: Physique, IV c. 1-5.
- E. v. Aster: Raum und Zeit in der Geschichte der philosophie und physik, 1922'
- Descartes: Regulae, XII; Méditations, II.
- Nicolai Hartmann: Philosophie der Natur, 1950.
- H.E. Hengstenberg: Autonomismus und Transendenzphilosophie, 1950/ M. Jammer: Concepts of space. Harvard, 1954.
- Newton: Principles, definitions, schol.
- Kant: Kritik der reinen Vernunft, Tranz. Aesthetik.
- Plotin: Ennéades IV, tr. III, c. 20.
- Pascal: Vacuum.
- St. Thomas: Summa Theologica, P.I, Q 8, A, 2 et Rep. 3.; A 50, Rep. 3; Q 52; Q 66, Rep. 5.
- H. Bergson: Essai sur les données immédiates de la conscience; Durée et simultanéité.
- S. Alexander: Space, Time, and Deity
- Einstein: Relativität.
- H. Reichenbach: Philosophy of Space and Time. New York, 1958

وثالثاً: الإنسان مولع بالتقليد والمحاكاة، مَيَّالٌ إلى الاقتداء بالأشخاص ذوي السلطان.

ورابعاً: الإنسان صلب الطبع، حتى إن أنماط السلوك التي استقرت عن طريق التقليد والمحاكاة لا يمكن تغييرها إلا في نطاق ضيق.

ورغبة الإنسان في المحافظة على نفسه، وقصر نظره يجعلانه سهل الانقياد للقادة المدنيين؛ وولعه بالمحاكاة يبيّنه لقبول تكيف الزعماء والأنظمة.

ثم إن الناس حين تتهددهم البيئة الطبيعية أو العدوان، فإن رغبتهم في المحافظة على أنفسهم تدفعهم إلى التعاون فيما بينهم، بل وإلى سلوك مسلك الفضيلة: فيتحلّون بالشجاعة وروح البذل والتضحية بالنفس والمال. وحتى بعد زوال التهديد الخارجي المباشر، فإن من الممكن تحليهم ببعض الفضائل الاجتماعية بفضل القيادة الماكرة والتنظيم الاجتماعي المحكم.

وهكذا فإنه إذا كان الإنسان بطبعه الأصل شريراً، فإنه بحكم وضعه الاجتماعي قابل ومضطّر لأن يكون على قدر من الفضيلة والخير. فطبيعة الإنسان الشريرة بحكم الفطرة يمكن إذن تكيفها وقولبتها بالقيادة والتنظيم، وإن كان ذلك محدوداً بحكم أصالة الشر في طبيعة الإنسان. وهكذا فإن الإنسان قابل للتربية الاجتماعية، وللتكيف الاجتماعي. والمجتمع المدني هو المدرسة الكبرى للإنسانية. والسلوك الإنساني يمكن أن يتأثر تأثراً قوياً بتركيب البيئة الاجتماعية؛ وبالأغراض التي توجه لها الجماعة. إن الإنسان في المجتمع لم يعد إنساناً طبيعياً على نحو مطلق، ولا إنساناً صناعياً بمعنى مطلق؛ بل هو بين بين.

والغاية العليا من السياسة، في نظر مكيافلي، هي المصلحة العامة، والأمن والرفاهية للجماعة، وليست تلك الغايات الأخلاقية التي تصورها المفكرون السياسيون السابقون. وللحكم على السياسة ينبغي أن نأخذ في الاعتبار النتائج الاجتماعية والسياسية، بغض النظر عن النتائج الأخلاقية. لكن ليس معنى هذا أن مكيافلي كان من دعاة سوء الأخلاق في سياسته. إنما الأمر عنده هو أنه لا عمل للاحتكام إلى الأخلاق في تقويم الأفعال السياسية، بل العبرة فيها بالنجاح وحده، أي بتحقيق المنفعة العامة والأمن والرفاهية للمجتمع بوصفه كلاً. وهو يقرر أنه في بعض الظروف فإن

الإنسانية. ولهذا انصب بحثه على بيان أنواع الأعمال التي من شأنها أن تؤدي إلى النجاح السياسي في مختلف المواقف. وقد هيأ له هذا النظر أحوال مدينة فيرنس نفسها: فهذه المدينة - الدولة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر كانت مدينة المالية والتجارة، وبالتالي كان الهدف هو تقدير المكسب والخسارة. فلا غرو أن جاء تصور مكيافلي للسياسة على أنها صفقة مالية تجارية المهم فيها هو الربح، لا مراعاة قواعد الأخلاق.

والمنهج الذي اتبعه مكيافلي في كتابيه الرئيسيين في السياسة: «الأمير» و«المقاتلات» (وقد كتبهما بين سنة ١٥١٣ وسنة ١٥٢١، لكنها نشرت سنة ١٥٣٢) هو إيراد عدة شواهد مأخوذة من التاريخ ومن أحداث عصره لتأييد قضية معينة تتناول شروط النجاح السياسي. وبعد ذلك يبحث عن شواهد أخرى يبدو أنها تناقض هذه القضية أو القاعدة؛ ثم يفحص هذه الشواهد السلبية ليتبين هل هي شواهد نفي حقاً، أو هي تبدو كذلك بسبب تغير الظروف واختلافها.

واستخدم نفس المنهج بالنسبة إلى القواعد الحربية، سواء في هذين الكتابين وفي كتابه «فن الحرب» (سنة ١٥٢١).

أما في كتابه «تاريخ فيرنس» (وقد أمّعه في سنة ١٥٢٥ ونشر في سنة ١٥٣٢) فقد حاول دائماً اكتشاف أنماط عامة أراد بها أن تفسر أسباب الأحداث. وفي هذا كان رائداً في كتابة التاريخ بطريقة حديثة.

وفما يلي نعرض أهم آرائه:

١ - رأيه في الإنسان:

كان مكيافلي يعتقد أن الطبيعة الإنسانية لا تتغير أبداً على مدى الأزمان وفي مختلف الأماكن. وقد بنى هذا الرأي من استقرائه للأمور الإنسانية وتصرفات الناس عبر التاريخ وفي سائر البلدان. كما تبيّن له أيضاً من هذا الاستقراء أن الإنسان في جوهره شرير.

وصفات الإنسان الأساسية - في نظر مكيافلي، هي (أولاً) أنه مخلوق ذو شهوات لا تشبع ومطامح لا تقف عند حد، وأن أولى شهواته هذه الرغبة في المحافظة على نفسه.

وثانياً: الإنسان قصير النظر، يحكم غالباً وفقاً للمكافأة العاجلة أولى من أن يحكم بسبب النتائج البعيدة لأفعاله.

كل دولة نجد الغالبية العظمى تنشُد الأمن على أشخاصهم وأموالهم، بينما نجد قلة، إما أن تكون أرستقراطية وراثية، أو من التجار، تشتهي السيطرة على الجماهير.

وهذا النزاع ليس فقط أمراً طبيعياً، بل يمكن أيضاً تحويله إلى أمر نافع للمجتمع، يحقق أغراضاً اجتماعية مفيدة. وهذا النوع من النزاع موجود في الدول الفاضلة كما هو موجود في الدول الفاسدة. والفارق بينهما ليس في وجوده فيها، بل في صفة النزاع. فالنزاع في دولة فاضلة يأخذ مكانه داخل حدود معلومة: إنه يتحدد بالعمل الوطني للخير المشترك الذي يتجاوز المصالح الشخصية الضيقة، وبالرغبة في احترام القانون وإطاعة السلطة، وبكراهية استخدام العنف واللجوء إلى الوسائل غير القانونية. ويقدم شاهداً على هذه الدولة الفاضلة: روما الجمهورية؛ حيث نُظِمَ النزاع بين الأشراف والعامّة من خلال مجلس الشيوخ والجمعيات الشعبية بخطابائها tribuns.

وفي مقابل ذلك يرى مكيافلي أن النموذج البارز للدولة الفاسدة هو فيرنس، كما فصل تاريخها في كتابه «تاريخ فيرنس». في مثل هذه الدولة الفاسدة تنفرد الأهواء والناس ويصبح كل إنسان لنفسه فقط. وتحلّ العواطف الدينية، وتحلّ معها الأمانة المدنية، وروح الواجب المدني، واحترام السلطة، وتزداد الأحزاب وتكثر المؤامرات، ويصبح الحكم نهياً متواصلاً للفتات القوية: وتضمحل الـ *virtu*، ويكثر الجشع، ويستشري الترف والتراخي والكسل، ويزداد التفاوت بين الثروات.

ولإصلاح الحال في هذه الدولة الفاسدة لا وسيلة سوى الدولة: إذ هي وحدها التي تستطيع أن تحلّق الظروف المحققة للأمن والرفاهية. وليست للدولة غاية عليا أو هدف روحي، وليست لها حياة أو شخصية مستقلة عن الشعب الذي يؤلفها.

وفي كتاب «الأمير» وفي «المقالات» صنف مكيافلي الدول إلى صنفين وفقاً لعدد الحاكمين: الملكيات، والجمهوريات. والملكيات يمكن أن تكون محدودة (كما في فرنسا)، أو مطلقة استبدادية (مثل تركيا)، أو طغانية (مثل سرقوسة في صقلية). والجمهوريات يمكن أن تكون جماهيرية (مثل أثينا) أو متوازنة (مثل روما). ويوجد نمطان من الجمهوريات المتوازنة: الأرستقراطية (البندقية)، والديمقراطية

الخير المشترك يفتقر استخدام وسائل لا أخلاقية، لكنه لم يقل إنه يبرر استخدام وسائل لا أخلاقية. وانتهاك مبادئ الأخلاق لا يمكن تبريره إلا بالمصلحة العامة وحدها.

والغاية العظمى التي ينبغي على الإنسان تحقيقها هي في نظره: المجد. والمجد يتحقق بالأفعال التي تبقى في ذاكرة الناس ويحبونها. والحياة المجيدة لفرد أو لدولة مهما تكن قصيرة أفضل من الحياة العادية التافهة الطويلة لفرد أو دولة. والنجاح أو الشهرة الناشتان عن السلطة الكبيرة أو الثروة هما أقل قيمة بكثير من المجد الحقيقي. وأعظم المجد هو الذي يكتب بتأسيس دين، ويتلو المجد الذي يكتب بتكوين إمبراطورية، ويتلو المكتسب بقيادة الجيوش المظفرة، ويتلو المكتسب بخلق أعمال أدبية وعلمية - على ترتيب تنازلي في القيمة.

والمجد الحقيقي يتوقف على ما يسميه مكيافلي بـ *virtu* في الفرد أو في الشعب. والكلمة *virtu* في استعمالها غامضة مشتركة، لكن الأرجح هو أنه يقصد بها هو نمط سلوك الجندي في المعركة الذي يكشف عن بُعد نظر، وضبط نفس، ورباطة جأش، وثبات، وتصميم وعزم، وحسم، وتعلق بالهدف، وشجاعة، وجسارة، وقوة. والحرب هي الكفاح النموذجي بين الـ *virtu* والـ *fortuna* (الحظ المتقلب). والحياة كلها على هذا النحو.

واستفرد مكيافلي التاريخ ليكشف عن الظروف التي تنتج أكبر قدر من الـ *virtu* في مجتمع وما يترتب على ذلك من تحقيق مجد. فرأى أن أعظم القادة والشعوب الذين تحلّوا بالـ *virtu* هم اليونان والرومان، خصوصاً روما الجمهورية. وعنده أن الـ *virtu* في شعب ما تتوقف تماماً على التربية، بينما الـ *virtu* في أمير أو زعيم هي فطرية وتشكل بالتربية. وأفضل الجواهر مواتة لتحقيق الـ *virtu* هو النظام الجمهوري الذي تزدهر فيه الحرية، ويدافع عنها جيش من المواطنين.

والنزاع أصيل في طبع الإنسان، ولا سبيل مطلقاً إلى القضاء النهائي على المنازعات، هكذا يرى مكيافلي. والمظهر الأساسي للنزاع الاجتماعي هو الصراع الأزلي الدائم بين عامة الشعب من جهة وبين العظماء والأقوياء من ناحية أخرى. ويمكن أن يعد هذا نوعاً من الصراع الطبقي، بيد أن مكيافلي لا يقيم على أسس اقتصادية كما فعل ماركس وأتباعه، بل أقامه على إرادة القوة والشهوة إلى السيطرة. وفي

مل (جون استورت)

John Stuart Mill

فيلسوف انجليزي برز في المنطق ومناهج البحث العلمي، ومن أكبر دعاة مذهب المنفعة.

ولد في لندن في ٢٠ مايو سنة ١٨٠٦ وكان أبوه جيمس مل (١٧٧٣ - ١٨٣٦) كاتباً صحفياً ومؤرخاً ألف «تاريخ الهند البريطانية» (سنة ١٨١٧ - سنة ١٨١٨)، فميتته «شركة الهند الشرقية» ممتحناً ومساعداً وكلفته بتولي قسم الدخل في الشركة، وفي سنة ١٨٣٢ صار رئيساً لمكتب الامتحان وأصبح رئيساً لقسم الإدارة الهندية وفي عامي ١٨٢١ - ١٨٢٢ نشر كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي». كما أسهم في الفلسفة بكتابه «تحليل العقل الإنساني» (سنة ١٨٢٩) ويعد من خير انتاج المدرسة الاسكتلندية التي أسسها توماس ريد Reid.

وقد حرص على تزويد ابنه جون بتعليم جيد مركزاً. فبدأ جون يتعلم اليونانية وهو في الثالثة من عمره، حتى إنه حين بلغ الثامنة من عمره، كان قد قرأ تاريخ هيرودوت وبعض مؤلفات اكسينوفون ولوقيان وذيوجانس اللاتريسي في أصلها اليوناني إلى جانب المحاورات الست الأولى لأفلاطون؛ وفي سن الثامنة ابتداء تعلم اللغة اللاتينية حتى استطاع أن يقرأ فرجيل وهوراس وسلوست وتيتوس ليفيوس وفي الوقت نفسه استمر في اتقان اللغة اليونانية فقرأ «الآلياذة» و«الأوديسا» لهوميروس ومسرحيات سوفقليس ويوريفيدس وأرسطوفان. وأشعار أنكربون وثيوكريت وتاريخ ثيوكلدس، وكتاب «الخطابة» لأرسطو.

وفي سن الثانية عشرة بدأ مرحلة جديدة في التعليم. فبدأ بدراسة الفلسفة وقرأ المنطق في مؤلفات أرسطو المنطقية (الأورغانون) وفي موجز في المنطق لهوزر بعنوان Computatio sive logica ودرس الاقتصاد السياسي على يدي صديقي والده: بنثام وريكاردو. فلما بلغ الخامسة عشرة كان قد حصل قدراً كبيراً من العلوم. وكان أبوه خلال هذه الدراسة كلها هو المشرف الوحيد على تعليمه.

ومن مايو سنة ١٨٢٠ حتى فبراير سنة ١٨٢١ عاش جون في جنوبي فرنسا بالقرب من مدينة تولوز أولاً، ثم في مدينة مونبلييه عند الجنرال سير صمويل بنثام Samuel Bentham، أخي جورج بنثام الاقتصادي. وسافر إلى باريس وتعرف إلى

(روما). وعلى أساس ما شاهدته مكيافلي في فيرنس ميز بين شكلين غير مستقرين يتوسطان بين الملكيات والجمهوريات، ويمكن وصفه بالاوليفريكيات (حكومات الأقلية)، والملكيات الاستثنائية.

كذلك ميز بين الدول بحسب الطريقة التي بها يستولى على السلطة، وبحسب نزعتها إلى التوسع (روما) أو إلى المحافظة على كيائها (اسبرطة)، وبحسب فسادها (فيرنسه) أو فضيلتها (virtu روما الجمهورية)، وأخيراً يميزها بحسب كون دستورها نشأ بفضل شخص مشرع واحد (اسبرطة)، أو نشأ على امتداد الزمن والتجربة (روما).

وقد وضع مكيافلي قواعد للحكومة الناجحة، منها: تأسيس مؤسسة عسكرية قوية لحماية المواطنين ضد العدو الخارجي، وحماية الحياة، والممتلكات، والأسرة، وشرف كل مواطن من عدوان أي مواطن آخر أو سائر المواطنين؛ وتشجيع الازدهار الاقتصادي، ومنع إفراط الأفراد في الثراء، وتنظيم الترف؛ والاعتراف بالفضل لأصحاب الفضل من المواطنين. والترقي في سلم المناصب في الدولة يجب أن يكون مفتوحاً لأولئك الساعين إلى المجد والشرف. والدولة المثلّي هي تلك التي تكون المراتب فيها على حسب الكفاءة والقدرة.

مؤلفاته

- I sette libri dell'arte della guerra. Firenze, 1521.
- Discorsi sopra la prima decada di Tito Livio. Roma, 1531.
- Le istorie Fiorentine. Firenze, 1532.
- Il Principe. Roma, 1532.
- Tutte le opere, 5 vols. Roma, 1550.
- Tutte le opere storiche e letterarie, ed a cura di G. Mazzoni e M. Casella. Firenze, 1929.

مراجع

- Pasquale Villari: Niccolò Machiavelli e i suoi tempi, 3 vols, Firenze 1877- 1882; Milano, 1912- 14.
- Oreste Tommasini: La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli, 2 vols. I, Torino, 1883; II, Roma, 1911.
- Haus Freyer: Machiavelli. Leipzig, 1938.

riet Taylor زوجة تاجر غني في لندن وكانت من اللواتي يدعين الاهتمام بالفكر. فقامت بينها علاقة غرامية عنيفة انتهت بالزواج في سنة ١٨٥١ بعد وفاة زوجها بعامين. وكانت السنة السوء تنطلق في الحديث عن هذا الغرام الذي تسمع فيه الزوج المشغول بتجارته عن زوجته المتحذلة للعبوب! وقد وصفها بلّ فقال: «كانت في نظر الناس امرأة جميلة لودعية، تبدو عليها سيئة امتياز يهر كل من يشاهدها. وكانت في نظر أصدقائها امرأة عميقة المشاعر نافذة الذكاء، ميالة إلى التأمل والشعر».

لكن ماذا أفاد بلّ من تجربته الغرامية هذه ؟ يقول مؤرخو حياته إن صاحبه هذه هي التي «أوحت إلى جون استورت بلّ بكل ما دخل في نزعة البرالية من نزعة اشتراكية: أعني إيمانه بإمكان الاستمرار في تكميل النظم والمؤسسات الإنسانية إلى غير نهاية، وتوكيده للطابع الاجتماعي للملكية، واهتمامه المستمر برفاية الطبقات العاملة، وثقته بإمكان تربيتها. وإذا كان لنا أن نصّدق ما كتبه في ترجمته الذاتية، فإن هذا كله لم يكن عندها مجرد شعور عاطفي خالص» (أرشمبو: «جون استورت بلّ» ص ١٣، باريس، بدون تاريخ، مجموعة Les Grands Philosophes عند الناشر Michaud). وقد قال بلّ هو نفسه: «إن ما في (كتابي عن «الاقتصاد السياسي») من عنصر مجرد وعلمي خالص هو صادر غني، وما فيه من جانب إنساني فهو صادر عنها هي».

واستمر زواجهما حتى توفيت في سنة ١٨٥٨، ويقول بلّ عن هذه الفترة، فترة الزواج بهارت: «طوال سبع سنوات ونصف نعمت بهذه السعادة، سبع سنوات ونصف فقط».

وبعد وفاة زوجته كان بلّ يقضي الشتاء كل عام بانتظام في مدينة أفنيون Avignon في جنوب فرنسا، وكانت زوجته قد توفيت فيها ودفنت. وكان له في هذه المدينة بيت صغير وهو أيضاً توفي في هذا البيت في أفنيون في الثامن من شهر مايو سنة ١٨٧٣، ودفن في أفنيون، حيث لا يزال رفاتة يرقد حتى اليوم.

مؤلفاته

أ - التي نشرها إيان حياته

J.B. Say الاقتصادي الفرنسي (١٧٦٧-١٨٣٢) وسان سيمون. فكان لهذه الرحلة أثرها العميق في اهتمام جون استورت بلّ بحركة الأفكار في فرنسا بخاصة، والقارة الأوروبية بعمامة؛ على الرغم من أنه قام بها وهو في الخامسة عشرة من عمره، لكنه كان مبكر النضج جداً في كل شيء.

ولما عاد من فرنسا عاد إلى استئناف الدراسة تحت إشراف والده. فاهتم بعلم النفس، وقرأ مؤلفات لوك وهيوم وهارتلي Hartley وكونديك، كما تابع التعمق في الاقتصاد السياسي في كتب بنتام الذي صار مسيطرأ بفكره عليه؛ خصوصاً مذهبه في المنفعة، إذ وجد بلّ في فكرة المنفعة مفتاح التفسير لكل ظواهر الاقتصاد.

وفي سنة ١٨٢٣ عين بلّ موظفاً في شركة الهند الشرقية حيث كان أبوه موظفاً كبيراً كما قلنا. واستمر جون في هذه الشركة حتى إلغائها باستيلاء الحكومة البريطانية على كل شبه القارة الهندية في سنة ١٨٥٧، فبقي جون في هذه الشركة من سنة ١٨٢٣ حتى سنة ١٨٥٨. وعُرض عليه إثر ذلك أن يكون عضواً في مجلس الهند India Council الذي أنشئ آنذاك، لكنه رفض هذا العرض. وكان قد وجد في منصبه في الشركة ما يكفل له أسباب العيش وأسباب الفراغ معاً من أجل أن يمارس عمله الأدبي والفكري. وفي أثناء عطلاته زار فرنسا وسويسرا وبلجيكا وشواطئ الرين وإيطاليا.

وفي سنة ١٨٢٣ أيضاً صار جون عضواً في جمعية صغيرة تدعى «جمعية مذهب المنفعة»، وكانت تجتمع في بيت بنتام مؤسس هذا المذهب. كذلك كان كثيراً ما يلقي خطاباً في «جمعية المناظرات في لندن» London debating Society، وكان على مراسلة مستمرة مع توماس كارليل، وكثيراً ما كان يكتب مقالات في «مجلة وستمنستر».

وفي سنة ١٨٢٤ قبض عليه لأنه كان يوزع منشورات بين فقراء لندن تدعو إلى تحديد النسل، لأنه كان من المؤمنين المتحمسين لنظرية مalthus الذي أندر بخطورة تزايد السكان في العالم.

وفي سنة ١٨٢٦ مرّ بأزمة عقلية جعلته يمدّل موقفه من مذهب بنتام الذي أكد سلطان العقل فأراد بلّ أن يؤكد على جانب ذلك سلطان الانفعال والعاطفة. وقد كشف عن موقفه الجديد تجاه بنتام في مقال كتبه عنه سنة ١٨٣٨.

وفي سنة ١٨٣٠ التقى بسيدة تدعى هاريت تيلر Har-

قوانين تركيبها فهي قوانين الترابط بين الأفكار association of ideas. وقوانين الترابط بين الأفكار لها من الأهمية في علم النفس مثلاً لقانون الجاذبية في علم الفلك. وقد بحث ميل في قوانين الترابط بين الأفكار فوجدها أربعة قوانين صاغها على النحو التالي:

أ - أفكار الظواهر المشابهة تميل إلى أن تمثل للعقل معاً،

ب - إذا كانت تجربة أو تصور الظواهر قد حدثا في اقتران وثيق بعضها مع بعض، فإن أفكارها تمثل معاً وثم نوعان من الاقتران: الملية، والتوالي المباشر.

ج - الترابطات التي تتم بالاقتران تصبح أكثر يقيناً وأسرع تحت تأثير التكرار. وحينما تجتمع ظاهرتان غالباً، ولم تشاهدا في التجربة ولا في التصور منفصلتين فإنه يحدث بينهما ما يسمى بالارتباط الذي لا انفصام له.

د - وحينما يكتسب الارتباط هذا الضرب من عدم الانفصام فإن الوقائع أو الظواهر المناظرة لهذه الأفكار تنتهي بأن تبدو غير منفصلة في الواقع. وبيدولنا اعتقادنا في وجودها معاً أمراً عيانياً intuitive على الرغم من أنه في الحقيقة ناتج عن التجربة.

وعلى هذا النحو يربخ جون استوت مل إلى رد كل أفكارنا إلى احساسات وصور اجتمعت بحسب قوانين الارتباط. وأراد بهذا أن يفند رأي العيانين intuitionists الذين يذهبون إلى أن أفكارنا عيانات مباشرة.

وفياً يتعلق بالادراك الحسي فإن الكيمياء العقلية تلعب دوراً في تكوين فكرتنا عن المكان. ويرى مل أن فكرة المكان هي في جوهرها فكرة الزمان: إنها فكرة سلسلة من الاحساسات العقلية المستمرة خلال فترة من الزمن متفاوتة الطول.

والأمر الثاني الذي يحتاج إلى تفسير هو اعتقادنا في وجود عالم خارجي عتاً مؤلف من جواهر (مواد) substances. لكن ماذا نعني بهذا القول؟ إننا نعني أن ها هنا شيئاً بظلم موجوداً حين لا نحس به. فهذه ورقة بيضاء على المنضدة أمامي، فإذا تركت الغرفة، فإني أظلم أعتقد أن هذه الورقة موجودة على الرغم من أنني لا أحس مباشرة بوجودها بأية حاسة من الحواس. وهكذا نحن نضع في مقابل إحساساتنا

1848: Principles of Political Economy

1859: On Liberty

1816: Representative Government

1861: Utilitarianism

1865: Auguste Conte and Positivism

1865: Examination of Sir William Hamilton's Philosophy.

1859- 67- 76: Dissertations and discussions

1869: The Subjection of Women

1870: Irish agrarian Question

ب- التي نشرت بعد وفاته

1873: Autobiography

1874: Essays on Religion

1910: Letters, ed. ry H.S.R. Elliot

آراءه الفلسفية

يمكن تقسيم آراء ميل الفلسفية بحسب الموضوعات التي تناولها:

١ - في علم النفس: تأثر ميل بفكرة أوضحها أبوه في كتابه: وتحليل العقل الإنساني، فكرة تقول بوجود كيمياء عقلية، كما توجد كيمياء مواد: ومثلاً تهتم كيمياء المواد بتحليل المواد إلى عناصرها البسيطة، كذلك ينبغي على كيمياء العقل - أعني علم النفس - أن يحلل الحياة النفسية إلى عناصرها البسيطة. وكما أن العناصر لو أخذت على حيلها لكانت تختلف تماماً عن مركباتها - فالهيدروجين والأكسجين على حيلها يختلفان تماماً عن الماء المركب منهما، كذلك الحال في الحياة النفسية تختلف عن عناصرها المركبة لها.

علينا إذن أن نحلل الأحوال النفسية إلى عناصرها البسيطة، وإن نخصص بعد ذلك عن مركباتها وهي مختلفة تماماً عن عناصرها المركبة بها. إنه بالترابط الطويل في التجربة بين عناصر الحياة النفسية، ينتج أحوال نفسية (أو عقلية) تختلف ليس فقط عن عناصرها، بل وأيضاً عن «حاصل جمع» هذه العناصر.

إن هذه العناصر على نوعين: الإحساسات، والتصور؛ أو كما قال هيوم: الأحوال القوية، والأحوال الضعيفة. أما

أما التعريف فلا يمكن - تبعاً لذلك - أن يكون الغرض منه هو بيان الماهية، بل هو مجرد قضية تعبر عن معنى اللفظ فالتعريفات هي تعريفات ألفاظ وليست تعريفات أشياء.

وما دام بل قد رفض مذهب التصورات، فقد كان عليه أن يرفض المذهب التقليدي في الأحكام لأنه منبثق عن مذهب التصورات.

إن الحكم لا يتعلق بتصورات، بل بوقائع. إنه لا يمتز عن اتفاق بين أفكار، بل عن علاقة بين ظواهر. وهكذا يصح ما قاله بروشار Brochard (في مقالة له بعنوان: «منطق استيورت مل»، نشر في «المجلة الفلسفية» المجلد رقم ١٢) من أن مل أنزل المنطق من السماء إلى الأرض.

يقول مل: «إن القضايا ليست تقريرات متعلقة بأفكارنا عن الأشياء، بل هي تقريرات عن الأشياء نفسها. فحين أقول: النار تسبب الحرارة، فهل أنا أقصد أن فكرة النار تسبب فكرة الحرارة؟ كلا؛ وإنما أقصد أن الظاهرة الطبيعية التي تسمى النار تسبب الظاهرة التي تسمى الحرارة. إن من المستحيل أن نفصل فكرة الحكم عن فكرة حقيقة هذا الحكم».

كذلك يقضي مل على نظرية القياس التقليدية، القائلة بأن مبدأ القياس هو مقالة «الكل والاشياء» dictum de omni et nullo (وتقول: «صفة الصفة صفة للشيء نفسه؛ ورفع الصفة رفع عن الشيء نفسه والمحمول على الكل محمول هو نفسه على البعض أيضاً؛ واللاحمول على الكل لا محمول على البعض» راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص ١٧٨، القاهرة ط ٢ سنة ١٩٦٣). فقد وجد مل أن القياس يشتمل على مصادرة على المطلوب الأول، لأن المقدمة الكبرى لا تصدق إلا إذا صدقت قبلها النتيجة. فنحن إذن في المقدمة الكبرى نصادر على النتيجة أي نطالب بالتسليم بها مع أن المطلوب هو البرهنة على صدقها. وهو نقد وجهه الشكاك اليونانيون من قبل إلى القياس الأرسطي (راجع كتابنا: «مدخل جديد إلى الفلسفة» ص ١١٨ - ص ١٢٠، الكويت سنة ١٩٧٥).

وفي مقابل ذلك اهتم مل بالاستقراء ووضع له القوانين (أو اللوائح) التي تضبط إجراءه حتى يؤدي إلى المعرفة العلمية الصحيحة - وهذه القوانين أربعة - (أو خمسة) وهي:

الحاضرة إحساسات ممكنة أو إمكانيات مستمرة للإحساس. وهذه الإمكانيات لا تمثل إحساسات منفردة، بل مجاميع مشتقة من الإحساسات، وهذا هو ما يجعلنا نتصور الجواهر على أنها موضوعات substrata من الوقائع.

ثم إن التجربة ترينا تواليات بين هذه المجاميع من الوقائع. وهذا هو ما يسمى بالعلية. فمجموعة وقائع النار الموضوعية أمام شمع تتلوهها مجموعة انصهار لهذا الشمع.

وعلى هذا النحو ندرك أن الإمكانيات للإحساس أكثر واقعية من الإحساسات الوقتية العابرة. وهذا يقضي بنا إلى تصور وجود جواهر يتألف منها ما نسميه العالم الخارجي..

وعلى غرار هذا نتصور النفس: إنها فكرة شيء يبقى في مقابل التوالي العابر للإحساسات والعواطف وسائر الأحوال النفسية.

إذا صعدنا من ميدان الإدراك إلى ميدان المعرفة بالمعنى الحقيقي، وجدنا العمليات الثلاث الرئيسية للفكر وهي: التصور concept، والحكم judgement والبرهان raisonnement.

٢ - المنطق - ومل ينكر التصور الكلي أو الفكرة العامة المجردة. وقد سبقه إلى ذلك كل من باركلي وهيوم اللذين قررا أنه لا يمكن امتثال شيء عام: فنحن لا نفكر في الفرس بوجه عام، بل في فرس معين، ولا في المثلث بوجه عام، بل في مثلث معلوم. ووهم ما هو كلي إنما ينشأ عن كوننا نفكر في بعض الصفات المشتركة ونحسب أننا نستطيع أن نغض النظر عن سائر الصفات. ونجري البرهنة على هذه الصفات المشتركة كما لو كنا قادرين على فصلها عن سائر الصفات. ومن ثم تنشأ عادة تعلق الفكر بالصفات الأبعد عن تخصيص الفردية، وتلبث هذه العادة وتقوينا العلامات والكلمات فيشأ ترابط مصطنع بين الصفات المشتركة بين مجموعات من الموضوعات وينشأ نوع من التركيب بين الأصوات المفضحة عنها. والخلاصة هي أن التصور لا يوجد بوصفه موضوعاً للتفكير متميزاً. «إنه ليس إلا جزءاً من صورة image عينية». ولهذا ينبغي ألا نتحدث عن كم التصور، أو مفهوم وما صدقه. وما ينبغي أن نقوله هو أن الاسم الجنسي يصدق على موضوعات (مثل الغربان، العصافير، إلخ) ويفهم منه صفات (مثل الحياة، امتلاك أجنحة، إلخ).

٣ - منهج التغيرات المساواة: Method of concomitant variations ويمكن أن يسمى أيضاً باسم «منهج التغيرات المتضاربة»، أو التغيرات المساواة النسبية».

يقول هذا المنهج إننا لو أتينا بسلسلتين من الظواهر فيها مقدمات ونتائج، وكان التغير في المقدمات في كلتا السلسلتين من الظواهر ينتج تغيراً في النتائج في كلتا السلسلتين كذلك، ونسبة معينة، فلا بد أن تكون ثمت صلة عليّة بين المقدمات وبين النتائج. مثال ذلك ما فعله باستير أيضاً حين أتى بعشرين زجاجة مملوءة بسائل في درجة الغليان، فوجد في الريف أن ثمان زجاجات فقط هي التي تغيرت لما أن فتح أفواهها، وفي المرتفعات الدنيا تبين له أن خمساً منها تغيرت بعد فتحها، وفي أعلى قمة جبل لم يتغير منها غير زجاجة واحدة. ولما أتى بالزجاجات العشرين إلى غرفة مقفلة أثّر غبارها وفتح فوهاها تغيرت الزجاجات العشرين كلها. فاستنتج من هذا أن تغير الهواء قد أحدث تغيراً في حدوث الاختمار، إذ الجراثيم أكثر في غرفة أثّر غبارها، وأقل من ذلك في الريف، وأقل من هذا في سفح جبل، وأقل جداً في قمة جبل عالٍ.

٤ - المنهج المشترك واللاتفاق والافتراق: The Joint Method of agreement and difference.

ويصوغه بلّ هكذا: «إذا كان شاهدان أو أكثر من الشواهد التي تتجلى فيها الظاهرة تشترك في ظرف واحد، بينما شاهدان أو أكثر من الشواهد التي لا تتجلى فيها الظاهرة ليس فيها (فيها) شيء مشترك غير الخلو من هذا الظرف، فإن هذا الظرف الذي فيه وحده تختلف مجموعتا الشواهد هو المعلوم أو العلة أو جزء لا غنى عنه من الظاهرة.»

٥ - منهج البواقي method of residues.

وهو منهج للكهن بالعله استنتاجاً من فحص موقف يحتوي على ظاهرة واحدة بقي علينا أن نفّسرها. وهذا المنهج يتضمن تطبيقاً لمبدأ الافتراق ابتداء من المعلوم لتكشف العلة. فمثلاً إذا كان معلوماً أن المعلوم A يفسره X، وأن X لها مفعول كامل في A، فإنه إذا حدثت A مصحوبة بـ B فإنه ينتج عن مبدأ الافتراق أن شيئاً آخر غير X هو علة B.

ومن الأمثلة المشهورة على هذا المنهج التجربة التي قام بها الفزيائي الفرنسي الشهير أراجو Arago حين جاء بإبرة ممغنطة وعلقها في خيط من الحرير، وحرك الأبرة، فإنه وجد

١ - منهج الاتفاق method of agreement: ومفاده أن ننظر في مجموع الأحوال المؤكدة لظاهرة ما نريد دراسة أسبابها. فإذا وجدنا أن هناك عاملاً واحداً يظل موجوداً باستمرار على الرغم من تغير بقية العناصر أو المقومات، فيجب أن نعدّ هذا الشيء الثابت الواحد هو علة حدوث هذه الظاهرة. ويضرب لهذا مثلاً: ظاهرة الندى. فإن هذه الظاهرة تحدث أولاً حينما ينفخ الإنسان بفيه على جسم مبتدئ مثل لوح من الزجاج في يوم بارد. ونجد هذه الظاهرة أيضاً على السطوح الخارجية لزجاجات تستخرج من بشر، كما نجدها ثالثاً حين نأتي بإناء فيه ماء بارد ونضعه في مكان دافئ - ففي كل هذه الأحوال نجد أنه على الرغم من اختلاف العناصر التي تتربك منها الظاهرة: من نفخ على جسم بارد، أو سطح فارورة بها ماء يستخرج من بشر، أو سطح زجاجة مملوءة ثلجاً أدخلت في مكان دافئ - فإن ثمت عاملاً واحداً موجوداً باستمرار هو اختلاف درجة الحرارة بين الجسم وبين الوسط الخارجي أو الشيء المماس. فستنتج من هذا أن السبب في حدوث ظاهرة الندى هو الاختلاف في درجة الحرارة بين الجسم والوسط المماس له.

٢ - منهج الافتراق: Method of difference.

ولكي نتأكد من صحة الاستنتاج وفقاً للمنهج السابق، منهج الاتفاق، لا بد أن تأتي بمنهج مضاد في الصورة، لكنه مؤيد في النتيجة، فنجري ما يسمى بالبرهان العكسي. هذا المنهج يسمى منهج الافتراق. ويقول: إذا اتفقت مجموعتان من الأحداث من جميع الوجوه إلا وجهاً واحداً، فتغيرت النتيجة من مجرد اختلال هذا الوجه الواحد، فإن ثمت صلة عليّة بين هذا الوجه وبين الظاهرة الناتجة. ونسوق مثلاً لذلك تجربة أجراها باستير لمعرفة سبب الاختمار. فقد أخذ باستير قنيتين وضعهما في برميل واحد في درجة حرارة واحدة، وكان في كلتا القنيتين نفس السائل. وأغلق فوهة إحداهما، بينما ترك فوهة الأخرى مفتوحة قنيتين له بعد مدة من الزمن أن السائل في القنينة المفتوحة تغير وحدث فيه اختمار، بينما نفس السائل في القنينة المغلقة الفوهة لم يتغير ولم يحدث فيه اختمار. فاستنتج من هذا أن كون فوهة إحدى القنيتين قد تركت مفتوحة بينما بقيت الأخرى محكمة الإغلاق - هو السبب في حدوث الاختمار. ومعنى هذا أن الهواء هو السبب في حدوث الاختمار، وذلك لأنه يحتوي على جراثيم دخلت السائل فأحدثت هذا الاختمار.

ثم تأثره بالشاعرين وروزورث وكولردج وبالكاتب المؤرخ كارليل، وبأوجست كونت. وقد شعر بل في الخمسينات من القرن التاسع عشر أنه يعيش في عصر انتقال من مذاهب ونظم بالية إلى عصر آخر جديد في قيمه.

حاول بل أن يواجه الاعتراضات الموجهة إلى بثنام في مذهبه في المنفعة وأولها: أي لذة تُفضل؟ إنه إذا كان غرض الإنسان تحصيل اللذات، فإن اللذات متفاوتة في القيمة والشدة. لهذا أكد بل أن اللذات تختلف كماً وكيفاً. لكن ما هو المعيار الذي تميز به قيمة اللذات من حيث الكيف؟ يجب بل إن اللذة الحقيقية هي تلك التي يرغب فيها الرجل العاقل المحرّب لكن هذا يجعلنا ندور في دور فاسد أيضاً، إذ ما هي العلامات التي نحكم بها على أن شخصاً ما عاقل محرّب؟

على كل حال لم يستطع بل أن يقدم برهاناً على صحة مذهب المنفعة. وإنما اقتصر على تقديم توجيهات عامة هي:

١- السعادة أمر مرغوب فيه، وهي الأمر الوحيد المرغوب فيه كفاية.

ب- السعادة التي تكوّن المعيار المنفعي لما هو صواب في السلوك ليست السعادة الشخصية للفاعل، بل سعادة كل من يعنيه الأمر.

ويزعم بل أن إدخال فكرة الكيف في تقويم اللذات المرغوبة لا يتعارض مع مذهب بثنام في المنفعة فيقول: «وما يتفق تماماً مع مبدأ المنفعة الإقرار بهذه الحقيقة ألا وهي أن بعض أنواع اللذة يتصف بأنه مرغوب فيه أكثر وأنه أعظم قيمة من غيره. ومن غير المعقول تماماً أن تؤخذ الكيفية في اعتبار سائر الأمور إلى جانب الكمية ولا تعتبر الكيفية في تقدير اللذة، وأن تعتبر فيها الكمية وحدها» (مذهب المنفعة ص ١١).

لكن زعم بل هذا غير صحيح فيما يتعلق باتفاق موقفه هذا مع مبدأ المنفعة، لأننا إذا كان علينا أن ندخل في تقويم اللذة كقيمتها، فلا بد حينئذ من اتخاذ معيار آخر غير اللذة، فإننا لو قلنا مثلاً إن لذة التحصيل للعلم أسمى من لذة اللعب بالكرة، فلا بد أن يكون هناك معيار آخر هو العلم، وليس اللذة بما هي لذة. فالواقع أن بل بادخاله لعنصر الكيف في تقويم اللذة قد خرج على مبدأ اللذة الذي هو الأساس في مذهب المنفعة عند بثنام.

أنها تصل إلى حالة السكون على نحو أسرع لو وضعنا تحتها لوحة من النحاس، مما لو لم نضع مثل هذه اللوحة. فتساءل ربما كانت ظاهرة زيادة الإسراع إلى السكون راجعة إلى مقاومة الهواء أو طبيعة مادة الحيط لكن تأثير هذين العاملين: الهواء ونوع الحيط كان معروفاً بالدقة مع عدم وجود لوحة النحاس، فالعنصر الباقي وهو لوحة النحاس هو إذن العلة في زيادة الإسراع إلى السكون.

وقد رأى الكثيرون من المناطقة أن لا فارق بين منهج البواقي هذا وبين منهج الافتراق، ولذا أسقطوه منهجاً مستقلاً قائماً بذاته.

وقد أخذ هول Whewell على قواعد بل هذه أنها ليست مناهج للكشف في العلوم. فرد عليه بل قائلاً إنها المناهج الوحيدة للبرهان الاستقرائي، والفرض في حاجة إلى إثبات، ولا يكفي لقبول فرض ما أن يقال إنه لا يتعارض مع الحقائق العلمية المقررة، بل لا بد من تحقيقه، ولا يكون ذلك - في نظر بل - إلا باستخدام مناهجه الأربعة (أو الخمسة) هذه.

ولكن بل في مناقشته لقوانين الطبيعة النهائية والمشتقة يعترف بأننا لا نستطيع في بعض الأحيان الإقرار بأن هذه القوانين يقينية وغير مشروطة؛ بل ربما لو تعمقنا الفحص عنها فلربما احتجنا إلى تنقيحها وإعادة النظر فيها. وفي كثير من الأحيان نضطر إلى أن نقول عن بعض القوانين التي نصل إليها بالاستقراء إنها محتملة، وليست يقينية. غير أن بل لم يفسح المجال للاحتمال، بل كان يميل إلى تأكيد يقين القوانين التي نصل إليها بالاستقراء.

٣ - الأخلاق:

اعتنق بل، وهو في الخامسة عشرة من عمره، مذهب بثنام في المنفعة بحماسة شديدة، ذلك لأنه ظن أن هذا المذهب القائل وبأكبر سعادة لأكثر عدد من الناس قد تصوره بل على أنه ينسخ كل المذاهب الأخلاقية السابقة ويوفر للإنسان تحقيق الغاية العظمى من حياته، وهي السعادة.

لكن بل تطور فيما بعد نحو اتجاهات أخرى تبعد عن الخط الدقيق للمنفعة، فأصبح ينظر إلى العدالة وطهارة النية والقيمة الذاتية للشخصية على أنها قيم أسمى من المنفعة والسعادة بالمعنى الذي يفهمها به مذهب بثنام. وكان العامل في هذا التطور الأزمة الروحية التي حدثت له في سنة ١٨٢٦

أجل تنمية ذاته إلى المدى الذي لا تضر فيه بحرية الآخرين. وربط ذلك بمبدأ المنفعة فقال إن هذا المبدأ يقضي على الفرد أن ينمي قواه وفقاً لإرادته الخاصة وتقديره، بشرط أن يفعل ذلك على نحو من شأنه ألا يتدخل في ممارسة الآخرين لمثل هذه الحرية. وليس من الصالح العام أن ينشأ الناس على غلط واحد أو أن يصنعوا في نفس القالب بل الأمر على عكس ذلك: فالمجتمع يثرى بقدر ما تنمو أفراده بحرية واستقلال وتميز بعضهم من بعض. ومثل يطلق الحرية إلى أقصى درجة يكفل معها الانسجام الاجتماعي. يقول بل: «إن الحرية لا يجدها شيء سوى الإضرار... بالآخرين»، (وفي الحرية ص ٤٩). وطالما كانت الحرية الفردية لا تتعارض مع حرية الغير ولا تدعو الغير إلى ارتكاب جرائم، فإنها يجب ألا تكون مقيدة بأي قيد. «إن الجزء الوحيد من سلوك الإنسان، الذي يكون مسؤولاً عنه تجاه المجتمع، هو ذلك الذي يتعلق بالغير. أما الجزء الذي يتعلق بذاته فهو فيه صاحب الحق المطلق واستقلاله فيه مكفول. إن الفرد ذو سيادة كاملة على ذاته، وعلى جسمه وعلى عقله». (وفي الحرية ص ٩).

وفيا يتصل بنظام الحكم في الدولة، يرى بل أن النموذج الأعلى لنظام الحكم هو الحكم الذي يمارسه المجتمع بوصفه كلاً. وفيه يكون لكل مواطن صوته في ممارسة السياسة، فيه يكون من حق المواطن في بعض الأحيان أن يشترك في الممارسة الفعلية للحكم، عملياً كان هذا الحكم أو قوياً، بصفة أو بأخرى. والفرد يكون أوفر أماناً من ضرر الآخرين بالقدر الذي به يكون قادراً على حماية نفسه. وهذا الأمر إنما يتحقق على خير وجه في الديمقراطية، لأن الديمقراطية تساعد على تنمية الذات الفردية وتشجيع المبادرة الذاتية.

مراجع

- James McCosh: Examination of Mr. J.S. Mill's Philosophy. London, 1899.
- Alex. Bain: James Mill, a Biography. London, 1882.
- Alex Bain: J.S. Mill, a Criticism. London, 1884.
- W.L. Courtney: Life and writings of J.S. Mill. London, 1888.
- Chas. Douglas: J.S. Mill. A Study of his Philosophy. Edinburgh, 1895.

واعترض آخر على بل وعلى مذهب المنفعة بعامته أن يقال: إنكم تقولون إن الإنسان بطبعه يرغب في السعادة. فإذا كانت هذه حقيقة واقعية طبيعية، فكيف تحولونها إذن إلى إلزام، فتقولون إن من الواجب على الإنسان أن يطلب السعادة؟! لقد قرر هيم من قبل أن «ما هو كائن» لا يمكن تحويله إلى «واجب» أو «إلزام»، لأنه موجود فعلاً، بينما الواجب أو الإلزام يفترض عدم وجود الشيء بالفعل ويطلب الإنسان بإيجاده.

٤ - السياسة:

خاض بل غمار السياسة عملياً. ففي سنة ١٨٦٥ طلب إليه عدد من المواطنين في وستمنستر أن يرشح نفسه في الانتخابات العامة التي أجريت في تلك السنة مثلاً للعمال. فوافق على ذلك بشرط ألا يسهم بماله الخاص في الحملة الانتخابية وألا يخصص جزءاً من وقته لمصالح دائرة وستمنستر الخاصة. فوافقوا على ذلك، وعقد بل عدة اجتماعات انتخابية وفاز في الانتخابات وصار عضواً في البرلمان البريطاني عن دائرة وستمنستر ووصفه من حزب الأحرار. واستمرت هذه العضوية حتى الانتخابات التالية التي جرت في سنة ١٨٦٨. وفي أثناء عضويته هذه دافع عن طلب إعطاء كل الطبقة العاملة الحق في التصويت في الانتخابات العامة. ولما سقطت حكومة الأحرار بزعمارة جلاستون وحلت محلها حكومة المحافظين بزعمارة دزرائلي انهض بل في تأييد الاضطرابات التي قامت بها الطبقة العاملة آنذاك. كذلك شارك بل في قضيتين أثارتا بشأن المستعمرات البريطانية، الأولى تتعلق بايرلنده، والثانية، تتعلق بجميكا. وفيما يتعلق بالسياسة الخارجية أيد الولايات الشمالية من أمريكا في حربها ضد الولايات الجنوبية في حرب الانفصال، على الرغم من أن الأحرار والمحافظين على السواء في انجلترا كانوا مع الجنوبيين. كذلك كان مؤيداً لثورة سنة ١٨٤٨ في فرنسا واستمر يؤيد الاشتراكيين ضد امبراطورية لويس بونابرت.

وتقدم للانتخابات العامة في سنة ١٨٦٨ لكن هزمه مرشح المحافظين.

أما من الناحية النظرية السياسية، فإنه أودع أفكاره في السياسة في كتابين: «في الحرية» (سنة ١٨٥٩) و«في حكومة التمثيل النيابي» (سنة ١٨٦١).

في كتابه عن الحرية طالب بل بتوفير الحرية للفرد من

٢ - كلمة «أورجانون» Organon وهو العنوان الذي أعطي لمجموع مؤلفات أرسطو في المنطق - ترجع إلى العصر الهلنستي (أي القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد). وكلمة أورجانون *ὄργανον* معناها: آلة. ومن هنا ثار السؤال عما إذا كان المنطق قسماً من أقسام الفلسفة، أو آلة لكل أنواع المعرفة. وهذه التسمية «أورجانون» يمكن أن نجد شواهد عليها عند أرسطو نفسه (راجع مثلاً «الطوبى» ١م ف١٣ ص ١٠٥؛ «في النفس» ٣م ٨ ص ٤٣١ ب ٢٩)، لكننا لا نجد لها للدلالة على علم المنطق بالتحديد إلا في العصر الهلنستي، إذ نجد مثلاً عند الاسكندر الأفروديسي (راجع شرحه على التحليلات الأولى، ١م ص ١. In Arist. ana. pr. I, Comm., P.1 sqq. Berlin, 1833).

وبهذه التسمية: «أورجانون» (= آلة) تأثر تعريف المنطق عند الفلاسفة الاسلاميين. فمثلاً ابن سينا يقول: «والعلم الذي يُطلب ليكون آلة - قد جرت العادة في هذا الزمان وفي هذه البلدان أن يسمى «علم المنطق» ولعل له عند قوم آخرين اسماً آخر، لكننا نؤثر أن نسميه الآن بهذا الاسم المشهور. وإما يكون هذا العلم آلة في سائر العلوم لأنه يكون علماً منبهاً على الأصول التي يحتاج إليها كل من يقتصر المجهول من المعلوم، باستعمال المعلوم على نحو وجهة» > بحيث يكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤدياً بالباحث إلى الإحاطة بالمجهول، فيكون هذا العلم مشيراً إلى جميع الأشياء والجهات التي تنقل الذهن من المعلوم إلى المجهول، وكذلك يكون مشيراً إلى جميع الأشياء والجهات التي تُفصل الذهن وتوهم استقامة مأخذ نحو المطلوب من المجهول ولا يكون كذلك» (ابن سينا: «منطق المشرقين» ص ٦، المكتبة السلفية، القاهرة سنة ١٩١٠).

٣ - ويسمى ثالثاً باسم «القانون» *κωνών* (= قانون، قاعدة، نموذج) وذلك عند الابيقوريين لأنه يشتمل على قواعد *κωνονες* المعرفة والحقيقة. (راجع ديوجانس اللارتي: «تراجم الفلاسفة» برقم ١٠ sqq. X, 29؛ شيشرون De fin. I, 7؛ سكا «الرسالة» رقم ٨٩).

٤ - وشيشرون يطلق عليه اسم *medicina mentis* (= طب العقل)، وذلك لأن هدفه علاج أنواع الضعف الطبيعية في الذهن البشري بواسطة قواعد صورية، ابتغاء الوصول إلى المعرفة الصحيحة. (راجع شيشرون Tusc. III, 1).

- Chas. Douglas: The Ethics of J.S. Mill. Edinburgh, 1897.
- Thos. Whittaker: Comte and Mill. London, 1908.
- Emery Neff: Carlyle and Mill. New York, 2nd ed. 1926.
- Reginald Jackson: Examination of the Deductive Logic of J.S. Mill. Oxford, 1941.
- R.P. Anschutz: the Philosophy of J.S. Mill. Oxford, 1955
- M. St. J. Packe: The Life of J.S. Mill. London, 1954
- Karl Britton: J.S. Mill, Life and Philosophy. New York, 1969

المنطق

Logique (F.), Logic (E.)

كلمة «منطق» في العربية ترجمة حرفية للكلمة اليونانية *λογική* المأخوذة من *λογος* (= كلمة، عقل). لكن علم المنطق اتخذ في طول تاريخه أسماء أخرى، نذكر منها:

١ - «الدباليكتيك» *διαλεκτική ἐπιστήμη* وذلك عند أفلاطون. وعنده أن هذا العلم - الدباليكتيك - موضوعه هو تحليل التصورات وتركيبها (ومحاورة)، «السوفسطائي» ٢٥٣ وما يليها) ويهدف إلى معرفة الوجود ابتغاء إدراك المثل (محاورة «فيلابوس» ٥٨ أ، محاورة «السياسة» ٥١١ ف، ٥٤٣ ب). أما عند أرسطو فإن الدباليكتيك هو الحجاج القائم على المظنون والاحتمالات (راجع «الطوبى» ١م ف١ ص ١٠٠ أ ٢٧). ويستعمل أرسطو صيغة الحال *λογικώς* للدلالة أيضاً على ما هو مظنون ومحتمل. (التحليلات الثانية» ١م ف٢١ ص ٨٢ ب ٣٥).

غير أن شيشرون (Definibus I, 7) يستعمل كلمة «ديالكتيك» للدلالة على كل المنطق: منطق البرهان، ومنطق الاحتمال. واستمر هذا الاستعمال طوال العصور الوسطى والعصر الحديث حتى القرن السابع عشر.

والتعريف الأول يختص بالمنطق بالمعنى التقليدي الاصطلاحي، أما التعريفان الثاني والثالث فيتعلقان بالمنطق المزوج الميتافيزيقا، والذي بلغ أوج نضوجه في «منطق» هيغل، وقد يسمى أيضاً بالمنطق المتعالي: trans zendentale Logik.

ذلك أن كنت قسّم المنطق إلى نوعين:

١ - منطق الاستعمال العام - ويحتوي على القواعد الضرورية ضرورة مطلقة للفكر، تلك القواعد التي بدونها لا يمكن أن يكون هناك أي استعمال للذهن.

٢ - منطق الاستعمال الخاص للذهن - ويحتوي على القواعد التي ينبغي مراعاتها ابتغاء التفكير الصحيح في نوع معين من الموضوعات.

والمنطق العام ينقسم بدوره إلى قسمين:

١ - منطق محض ٢ - منطق تطبيقي.

لكن المنطق العام يصرف النظر عن مضمون المعرفة، ولا يتناول إلا شكل المعرفة بوجه عام. لكن ثم منطقاً يعني بأصل معرفتنا بالأشياء، من حيث أن هذا الأصل لا يمكن أن ينسب إلى الأشياء نفسها. وهذا المنطق هو ما يسميه كنت باسم المنطق المتعالي.

وكل من المنطق العام والمنطق المتعالي ينقسم إلى قسمين: تحليلات، وديالكتيك. والديالكتيك فن سوفسطائي يهدف إلى إضفاء مظهر الحقيقة على جهلنا بل وعلى أوهامنا المتعمدة.

(راجع كتابنا: «امانويل كنت» ج ١ ص ١٩٩ - ٢٠٢، الكويت سنة ١٩٧٧).

وهكذا نرى أن المنطق المتعالي يدخل في نظرية المعرفة، وبالتالي في الميتافيزيقا. ويتضح هذا أكثر إذا نظرنا في تصور هيغل للمنطق، وهو تصور يقوم على المبدأ الأساسي في فلسفته وهو: «كل ما هو واقعي معقول، وكل ما هو معقول واقعي». ومن هنا كان منطق هيغل هو منطق الوجود بوجه عام، وليس فقط منطق العقل الإنساني وهو يفكر.

والخلاصة أن المنطق بالمعنى الاصطلاحي المحدود هو الوارد في التعريف الأول. فالمنطق هو العلم الباحث في كيفية التفكير الصحيح للتأدي من المقدمات إلى النتائج.

٥ - أما الاسم *λογική* (لوجيكية) والذي عرف به هذا العلم بوجه عام، فلا نجده بالمعنى الاصطلاحي للدلالة على هذا العلم لأول مرة في وثائق وصلتنا إلا في مؤلفات من القرن الأول قبل الميلاد وذلك عند شيشرون (De finibus, I, 7, 22)، وذلك جنباً إلى جنب مع الكلمة «ديالكتيك» الموجودة عند أفلاطون؛ وإذن فابتداء من القرن الأول قبل الميلاد استعملت هاتان الكلمتان معاً للدلالة على نفس العلم، وهو علم المنطق.

لكننا لا نعرف على وجه الدقة من هو أول من استعمل كلمة *logike* هذه للدلالة على علم المنطق. ويفترض برانتل Prantl في كتابه العظيم «تاريخ المنطق في الغرب» (ج ١ ص ٥٣٥ - ٥٣٦)، استناداً إلى إشارة بوتيوس Boëtius - أن من الممكن أن تكون من وضع شراح أرسطو وضمروها اصطلاحاً من أجل أن يقابلوا بين الأورجانون لأرسطو وبين «الديالكتيك» عند الرواقين، ولعل ذلك كان في عهد أندرونيقوس الرومسي (في القرن الأول قبل الميلاد). ويدل استعمالها عند شيشرون (القرن الأول قبل الميلاد) وعند الاسكندر الأفروديسي (القرن الثاني بعد الميلاد) وجالينوس (القرن الثاني بعد الميلاد) على أنها قد أصبحت شائعة الاستعمال في القرن الثاني بعد الميلاد.

تعريفات المنطق

عُرف المنطق بعدة تعريفات أهمها اثنان:

(أ) «المنطق هو العلم الباحث في المبادئ العامة للتفكير الصحيح. وموضوعه البحث في خواص الأحكام، لا بوصفها ظواهر نفسية، بل من حيث دلالتها على معارفنا ومعتقداتنا. ويعني على الأخص بتحديد الشروط التي بها نبرر انتقالنا من أحكام معلومة إلى أخرى لازمة عنها» (كينز Keynes: «دراسات وتقريبات في المنطق الصوري» ١٤).

(ب) وعرفه إمانويل كنت هكذا: «نطلق نحن كلمة «منطق» *Logik* على علم القوانين الضرورية للذهن والعقل بوجه عام، أو - والمعنى واحد - (علم) الشكل البسيط للفكر بوجه عام» (كنت: «المنطق» المقدمة ١٤).

(ج) ويعرفه هيغل بقوله إن المنطق «هو علم الصورة، أعني الصورة في العنصر المجرد للفكر» (هيغل: «الانكلويديا» ١٩٤).

المستخدم في المناقشات العلمية.

ولم يهتم أرسطو بالمنهج الاستقرائي، لأنه رأى أن الاستقراء يعطي نتائج ظنية بينما عني بالمنهج الاستدلالي وخصص له كتابه والتحليلات الثانية، كما وضع كل القواعد الخاصة بنظرية القياس.

لكن بعض المناطق المعاصرين يقسمون المنطق إلى ثلاثة أقسام هي:

١ - الاستقراء.

٢ - الاستدلال الرياضي.

٣ - علم المعاني semantics.

وقد أضافوا هذا القسم الأخير متأثرين بتطور علم اللغة في الوقت الحاضر، ويرَوون ذلك بما للغة من تأثير هائل على تشكيل الفكر، وما يؤدي إليه استعمال وسوء استعمال اللغة من نتائج خطيرة تتصل بصواب التفكير أو خطئه. وأرسطو قد تعرض فعلاً لمعاني الألفاظ من حيث الاشتراك في المعنى والتواطؤ (أي الانطباق الواحد للفظ على المعنى) والترادف والتشكيك. لكن أفراد هذا البحث قسماً قائماً برأسه ليس له ما يبرره. ولهذا ينبغي أن يظل في نطاق القسم الأول من المنطق وهو باب التصورات.

المنطق الرمزي

وفي القرن التاسع عشر حدث تطور أساسي في علم المنطق، جاء نتيجة لتطبيق الرياضيات على بعض مسائل المنطق، ومحاولة المزج بين المنطق وبين الرياضيات نظراً لما تبين - منذ عهد أرسطو نفسه - من تشابه كبير بين المنطق والرياضيات. فكلتا النوعين من العلم يمتاز بأنه يميل إلى التجريد، فلا يُعنى إلا بالصورة، أما المادة فلا أهمية لها في الواقع عنده. ويمتازان كذلك بأنها يتعلقان بالنسب بين الأشياء، لا بالأشياء ذاتها. كما أنها يتفان من حيث الغاية، وهي الوصول إلى الربط الصحيح بين الأشياء عن طريق عمليات فكرية بسيطة تخضع لقواعد ثابتة وتتم بطريقة آلية. لهذا فكر الفلاسفة المعينون بالمنطق في تطبيق نتائج الرياضيات على المنطق. فقامت حركة قوية بداها ليبنس Leibniz في القرن السابع عشر وتمت في الثامن عشر، وخطت خطوة هامة على يد هاملتون في نظريته في كم المحمول. لكن تكوين المنطق

ولما كانت المقدمات مؤلفة من قضايا أو أحكام، فإن على المنطق أن يبحث في الأحكام أو القضايا.

ولما كانت القضية مؤلفة من حدود هي التصورات العقلية، كان من الضروري في المنطق دراسة التصورات.

ولهذا انقسم المنطق إلى ثلاثة أبواب رئيسية هي:

١ - التصورات، وهي المعاني المجردة الدالة على مفردات، مثل انسان، فرس، كتاب، وردة.

٢ - الأحكام: والتعبير عنها يسمى القضايا. والقضية هي القول الذي يحتمل الصدق والكذب.

٣ - الاستدلال - وهو الانتقال من أحكام إلى أحكام أخرى لازمة عنها بالضرورة. فإن كان الانتقال بدون التجاه إلى التجربة سمي استنباطاً. وإن كان بالاستناد إلى التجربة سمي استقراء. والاستنباط إما أن يكون من الكلي إلى الجزئي فيسمى قياساً، وإما من حكم إلى حكم آخر لازم عنه بالضرورة من غير أن يكون أحدهما أعم من الآخر، مثل الانتقال من تعريف المثلث بأنه سطح مستو محاط بثلاثة مستقيمت متقاطعة مثنى مثنى إلى سائر ما ينتج عن هذا التعريف من نظريات هندسية مثل أن مجموع زواياه يساوي قائمتين، أو أن المثلث المتساوي الساقين هو متساوي زاويتي القاعدة، الخ.

وتم تقسيم آخر للمنطق إلى صوري ومادي. والأول هو منطق التفكير بوجه عام، والثاني هو قواعد التفكير في العلوم الجزئية. لكن لما كان المقصود ليس هو المادة العينية، بل الشروط العامة للتفكير، فإن هذا المنطق المادي يسمى علم المناهج، لأنه يتناول المناهج العلمية الرئيسية المستخدمة في العلوم المختلفة. وقد حصروها بشكل عام في أربعة مناهج:

١ - الاستدلال الرياضي، وهو المنهج المستخدم في العلوم الرياضية.

٢ - الاستقراء، وهو المنهج المستخدم في العلوم الفيزيائية والكيميائية والحيوية.

٣ - المنهج التاريخي، وهو المنهج المستخدم في العلوم التاريخية بمختلف فروعها.

٤ - المنهج الجدلي méthode polémique وهو المنهج

- J.N.Keynes: Studies and Exercises in Formal Logic, Methuen, London.
- H.W.B. Joseph: An introduction to Logic, Oxford.
- I.S. Stebbing: A modern Introduction to Logic, Oxford.
- F.C.Bradley: Logic.

(ب) المنطق الرمزي

- C.I.Lewis and C.H. Langford: Symbolic Logic., 1932.
- A.Church: Introduction to mathematical Logic, Princeton, 1956
- A.N.Prior: Formal Logic, Oxford 1959.
- W.V. Quine: Mathematical Logic. New York, 1940

(ج) تاريخ المنطق

- I.M.Bochenski: A history of Formal Logic. Notre Dame, 1961.
- W. and M. Kneale: The Development of Logic. Oxford, 1962.
- K. Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande, 3 Vols.

مور (جورج أدورد)

George Edward Moore

فيلسوف انجليزي معاصر، من مؤسسي ما يعرف بـ «الواقعية الجديدة» في إنجلترا (الواقعية بالمعنى الأفلاطوني) ولد في ٤ نوفمبر سنة ١٨٧٣ في إحدى ضواحي لندن وتدعى Upper Norwood من أسرة ميسورة الحال، وكان الابن الثالث للدكتور (الطبيب) د. مور D. Moore. ولما بلغ الثانية عشرة دخل مدرسة دلوث Dulwich College فأمضى فيها عشر سنوات، إبانها اتقن الكلاسيكيات. وفي سن الثانية عشرة مرّ بتجربة دينية عميقة إذ صار من الغلاة في التدين وفي الدعوة إلى المسيحية، وشعر بأن من واجبه الوعظ بكلام

الرياضي بدأ خصوصاً من أعمال جورج بول وأوجستس دي مورجن، وترسخت قواعده بفضل فريجه وبيانو وشريدر، حتى بلغ أوج نضوجه في كتاب «المبادئ الرياضية» (سنة ١٩١٠ - سنة ١٩١٣) تأليف برترند رسل والفرد نورث هراينهد.

وقد بدأت الحركة في اتجاه «ترويض» المنطق، لكنها ما لبثت أن ارتدت إلى العكس، أي إلى «منطق» الرياضة.

وبين لوس Lewis خصائص المنطق الرياضي أو الرمزي على النحو التالي:

١ - أما من حيث الموضوع فإن موضوعه هو موضوع المنطق أيًا كانت صورته، أي المبادئ التي تجري عليها العملية العقلية أو الذهنية بوجه عام - في مقابل المبادئ الخاصة فقط بفرع واحد من فروع مثل هذه العملية الذهنية.

٢ - وأما من حيث الأداة فأدواته الرموز، وكل رمز يدل على تصور أو مفهوم بسيط نسبياً. والمثل الأعلى في هذه الحالة أن يستغنى عن كل لغة غير الرموز.

٣ - وإلى جانب الرموز الثابتة توجد رموز متغيرة لها نطاق محدد تمام التحديد من حيث المعنى.

٤ - كل نظرية في المنطق الرياضي تقوم على الاستدلال، أي أنها تقوم على عدد صغير نسبياً من المبادئ الأولى المعبر عنها برموز، وتستخلص منها بواسطة عمليات محددة في صيغ، أو يمكن تحديدها في صيغ.

(راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص ٢٥٠ - ٢٦٥، ط ٢ القاهرة سنة ١٩٦٣).

مراجع

(أ) المنطق الصوري:

د. عبد الرحمن بدوي: «المنطق الصوري والرياضي» ط ١ سنة ١٩٦٢، ط ٢ سنة ١٩٦٣، ط ٣ سنة ١٩٦٨ القاهرة؛ ط ٤ سنة ١٩٧٦، الكويت.

- E. Gobl: Traité de logique, A. Colin, Paris.
- Arnauld et Nicole: La Logique, ou l'art de penser (Logique de Port-Royal) éd. Emile Charles.
- Ch. Serrus: Traité de Logique, Aubier, Paris, 1945.
- J.S.Mill: A system of Logic.

١٩٥٨ بعد أن بلغ سن الخامسة والثمانين.

وقد تولى مور رئاسة تحرير المجلة الفلسفية المشهورة Mind من سنة ١٩٢١ إلى سنة ١٩٤٧. وأقام في أمريكا عامين أثناء الحرب العالمية الثانية لإلقاء محاضرات.

فلسفته

جرت العادة بتقسيم تطور فلسفة مور إلى مرحلتين يفصلها عام ١٩٠٣:

١ - ففي أول بحث نشره، وعنوانه: «بأي معنى، إن كان هناك معنى، يوجد الماضي والمستقبل؟» (سنة ١٨٩٧) - يتفق مور مع برادلي، فيقرر أن الزمان غير موجود، وحاول إثبات ذلك مستخدماً منهج برادلي ومقدماته، خصوصاً الاعتقاد في العلاقات الباطنة والكيلات العينية والمبدأ القائل بالهوية بين الواقع والحل من التناقض. ولما قيل له إن دعواه أن الزمان غير موجود هي دعوى تخالف الإدراك العام، أجاب مور بأن الإدراك العام common sense على خطأ.

٢ - وفي بحثه بعنوان «الحرية» (سنة ١٨٩٨) يظهر تأثره الشديد بكنت، خصوصاً بالفرض المتعالي والحقائق التركيبية الضرورية. لكنه أخذ على كنت تصوره للحرية على أساس الإرادة - والإرادة تصور نفسي - وقال إن الحرية ينبغي أن تفهم على أساس فكرة الحرية المتعالية، التي لا تدخل فيها العلاقات الزمانية. وكان مور يعتقد بإمكان إدراك واقع يتجاوز الزمان والحواس.

٣ - وفي سنة ١٨٩٩ في مقال له بعنوان: «طبيعة الحكم» اتخذ موقفاً ثالثاً، ذلك أنه صاريهاجم النزعة النفسانية في الفلسفة، فقرر أن أفعال العقل لها وجود مستقل تماماً عن موضوعاتها. وقرر كذلك أن العالم كله يتألف من كيلات كيفية، أو كما سماها: «تصورات ذات صفات» adjectival concepts. وهذه الكيلات تؤلف القضايا، والموضوعات المادية، والعقول وسائر الموضوعات المركبة. وبعض الكيلات (مثل: أحر) توجد خلال الزمان، كذلك توجد بعض القضايا خلال الزمان بل هي موضوعات للإدراك الحسي (مثلاً هذه القضية: هذا الكتاب أحر). وأمثال هذه الكيلات والقضايا ينعتها بأنها «كيلات وقضايا تجريبية» - في مقابل تلك التي لا توجد خلال الزمان مثل: «اثنان»، «صفة»، وينعتها بأنها قبلية a priori. وكان هذا هو الأساس في «واقعية» مور،

يسوع وتوزيع المنشورات الدينية. لكن هذه التجربة أتت بعكس المراد منها، إذ ملأت نفسه بالاشمئزاز وبعدم الرغبة في الاستمرار في هذه التجربة. وربما كان في هذه التجربة التي استمرت قرابة عامين ونصف العام أثرها في فتور إيمانه الديني فيها بعد. وقيل أن يترك مدرسة دلوتش، ونحت تأثير مناقشاته مع أخيه الشاعر توماس استيرج مور، اتخذ موقف اللاأدوية agnosticism، وكانت نزعة اللاأدوية - أي عدم الاكتراث بالدين خصوصاً - قد انتشرت في إنجلترا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وتقوم على أساس أنه لا يوجد دليل قاطع على وجود الله، كما لا يوجد دليل حاسم على عدم وجوده.

وفي سنة ١٨٩٢ دخل مور كلية الثالوث في جامعة كمبردج طالباً يدرس الكلاسيكيات (الأدب اليونانية واللاتينية). لكنه في بداية السنة الثالثة غير دراسته إلى الفلسفة، وأتم دراسة الأخلاق في سنة ١٨٩٦. وعلى أساس البحث الذي كتبه في موضوع الأخلاق عند كنْت انتخب في سنة ١٨٩٨ زميلاً لمدة ست سنوات. (١٨٩٨ - ١٩٠٤)، وفي أثناء هذه الفترة كان يجري مناقشات عديدة مع برتراند رسل، وألف أول كتبه الرئيسية وهو «مبادئ الأخلاق» Principia Ethica، وقدم عدة أبحاث إلى الجمعية الأرسطية (وكان قد اختير عضواً فيها) ونشر عدة مقالات.

ولما انتهت زمالته في سنة ١٩٠٤ ترك جامعة كمبردج. وبفضل ما ورثه من ثروة استطاع الاستمرار في التفرغ للنشاط الفلسفي المحض. فكتب مقالات، وقدم أبحاثاً، وقام بنقد الكتب، كما ألف كتاباً صغيراً بعنوان «علم الأخلاق» Elthics وألقى محاضرات في رتشموند.

وفي سنة ١٩١١ دُعي إلى العودة إلى جامعة كمبردج مدرساً. فقام بالتدريس المنتظم في جامعة كمبردج من سنة ١٩١١ حتى سنة ١٩٢٥، وكانت محاضراته في علم النفس الفلسفي، وبعد ذلك في الميتافيزيقا.

وفي سنة ١٩٢٥ خَلَف جيمس وورد James Ward أستاذاً للفلسفة العقلية والمنطق في جامعة كمبردج. وكان لمحاضراته ومؤلفاته تأثير كبير واسع في طلاب الفلسفة في كمبردج وسائر أنحاء بريطانيا.

ولما بلغ سن التقاعد في سنة ١٩٣٩ ترك التدريس في جامعة كمبردج لكنه استمر في نشاطه في كتابة المقالات وإعادة نشر مؤلفاته السابقة. وتوفي في كمبردج في ٢٤ أكتوبر سنة

يتصوره الناس عادة، وهذه الكيانات والخواص ينبغي أن تشمل - على الأقل جزئياً - ما هو موجود في الكون موضوعياً. وإذا طبق المبدأ الثاني على هذه الكيانات، سيبدو كما لو كان كل موضوع مركب قابلاً للرد إلى بسائط.

وقد حاول مور أن يصف هذه الكيانات entities في ميدان عمله وهو الأخلاق ونظرية الإدراك الحسي إلى بسائط ومركبات، وأن يحلل المركبات منها. ومن أجل ذلك حاول أن يقدم تعريفات دقيقة لهذه الكيانات تلافياً لألوان الغموض والاشتراك التي أوقعت الفلسفة في إشكالات والفلاسفة في خلافات. واستغرق هذا العمل نشاط مور الفلسفي في الفترة ما بين عام ١٩٠٣ وعام ١٩١١.

وبعد عام ١٩١١ ازداد اهتمامه بمسائل الاصطلاحات الفلسفية، لأنه رأى أن ثم خطأ وتشويشاً في المصطلحات الفلسفية الجارية على السنة وأقلام الفلاسفة على نحو أدى إلى اضطراب شديد فيها. ورأى أن بعض التشويش في المصطلح راجع إلى النحو المنطقي للغة العادية. ومن هنا رأى ضرورة الاهتمام بتحليل اللغة العادية. لكن مور لم يذهب مع ذلك إلى ما ذهب إليه أنصار الفلسفة التحليلية المعاصرون الذين زعموا أن مصدر العلة في الفلسفة هو التشويش في الاصطلاحات، وأن العلاج هو في إيضاح المعاني والمصطلحات. غير أنه صار يرى أن غرض الفلسفة الأول لم يعد، كما كان يعتقد في أول مرحلة، هو ملاحظة وتحديد الكيانات التي يتألف منها الكون موضوعياً، بل تحليل التصورات. لكنه في نفس الوقت أدرك أن هذه التصورات تنطوي على موضوعات للملاحظة.

وهذا أدى به إلى ما اشتهر به من دفاع عن الإدراك العام Common Sense. وقد استعمل هذا التعبير للدلالة على أمرين مختلفين وإن كانا مترابطين. فهو يدل أحياناً عن معتقدات التي يؤمن بها كل أو معظم الناس في عصر ما. ويدل في أحيان أخرى على المعتقدات التي نميل نحن إليها بالطبع. لكن معنى هذا التعريف للإدراك العام في مدلوليه أن المعتقدات تتغير من عصر إلى عصر. ولورد على هذا الاعتراض يقول مور إن ما يعتقد الناس عامة أو غالباً يتأيد بألوان من اليقين أو ببيان أن مزاعم الشكك متناقضة مع ذاتها. لكنه لم يقرر أنه لأن اعتقاداً ما هو اعتقاد الإدراك العام فإنه بهذا نفسه حقيقي لا شك فيه.

والواقعية مأخوذة هنا بالمعنى المقابل للاسمية، أي أن الواقعية هي القول بأن للكليات وجوداً واقعياً حقيقياً (كما هي الحال في تصور أفلاطون للمثل أو الصور). هذه الواقعية الجديدة تقرر أن الكليات (المعاني الكلية) ليس فقط توجد في الواقع، بل هي أيضاً تشمل كل شيء موجود.

ب) أما المرحلة الثانية، وفيها تكون فكره المستقل، فتتمثل أولاً في كتاب: «المبادئ الأخلاقية» principia Ethica، ويبحث بعنوان: «تفنيد المثالية»، وقد ظهر سنة ١٩٠٣. وتتمثل فيما تلا ذلك من محاضرات وكتب ومقالات، نذكر منها محاضراته سنة ١٩١٠- سنة ١٩١١ التي جمعت بعد ذلك بأربعين سنة تقريباً تحت عنوان: «بعض المشاكل الرئيسية في الفلسفة».

وقد حدد مور الموضوعات الرئيسية في الفلسفة بثلاثة: الأول هو أن الغرض الأول والأساسي من الفلسفة هو تحصيل كشف جرد ميتافيزيقي للكون، يبين معظم الأمور المهمة التي نعرف أنها موجودة في الكون، ويكشف على وجه الاحتمال ما عسى أن يكون فيه من أمور لا نعرف على وجه الإطلاق أنها موجودة فيه. والغرض الثاني استمولوجي (يتعلق بنظرية المعرفة): وذلك بتصنيف الطرق التي بواسطتها يمكننا أن نعرف الأشياء. والموضوع الثالث للفلسفة هو الأخلاق.

وفي رده على نقاده، الذي نشر في سنة ١٩٤٢ قسم مور الأجزاء التي تناوها في فلسفته إلى ثلاثة: الأخلاق، نظرية الإدراك الحسي، والمنهج. وهنا سنتناول الأقسام التالية في فلسفة مور: المنهج، الميتافيزيقا، نظرية المعرفة بوجه عام، نظرية الإدراك الحسي، الأخلاق.

١ - المنهج:

المنهج الذي اعتمده مور في تفلسفه يقوم على مبدئين: (الأول) هو أن قضايا مثل: «أظن أن كذا...»، «أنا أدرك س...» تدل على أفعال شعور من ناحية، وعلى موضوعات تتعلق بهذه الأفعال ولكنها مستقلة عنها.

(والثاني) هو أن كل موضوع للشعور هو إما بسيط - وفي هذه الحالة لا يمكن تحليله -، أو مركب، وفي هذه الحالة يكون ذا ماهية قابلة للتعريف يكون بها كذا وليس شيئاً آخر.

والمبدأ الأول يجعل من الممكن اكتشاف عدد هائل من الكيانات والخواص بوصفها موضوعات للشعور، أكثر مما

existence، وفي محاضرات عام ١٩١٠ - ١٩١١ يجعل الواقع = الكينونة being. وفي هذه المحاضرات جعل من مقولة «الواقع» خاصة أو صفة، لكنه في «الدراسات الفلسفية» (في المقال المنون: «تصور الواقع» سنة ١٩١٧) ينكر أن مقولة الواقع خاصة أو صفة. لكنه رفض دائماً دعوى برادلي أن للواقع درجات، وأن أعلى درجات الواقع هو الأبعد عن الأشياء المادية؛ وقرر مور أنه لا يوجد للواقع درجات.

وضمن مقولة الوجود being يميز مور بين ثلاثة موضوعات: الجزئيات، الحقائق أو الوقائع، الكلّيات. ويبدو أنه يقسم الجزئيات إلى خمسة أنواع: الأشياء المادية، معطيات الحس (مثل: بقع صفراء)، أفعال الشعور، مقادير المكان، فترات الزمان. وفيما يتعلق بأفعال الشعور يبدو أنه يميل إلى القول بأن أفعال الشعور توجد في أجسام مادية وأنها خواص لأجسام مادية، وأن كلمة «عقل» mind تدل على ما يشبه البناء المنطقي المؤلف من أفعال للشعور. أما الحقائق أو الوقائع فهي موضوعات المعتقدات الصحيحة وتشمل المعادلات الرياضية - مثل $2+2=4$ - وإشارات الجمل الإشارية مثل: «وقف نوم إلى يسار هنري».

وقسم الكلّيات إلى ثلاثة أنواع: الإضافات relations الخواص الإضافية relational properties، ما ليس إضافة ولا خاصة إضافية. وقدم أمثلة على هذا النوع الثالث: الأعداد، والصفات أو الموضوعات غير الطبيعية مثل الخير.

ومن بين أنواع الوجود being الثلاثة - أعني: الجزئيات، والوقائع، والكلّيات - الجزئيات هي وحدها التي توجد؛ أما الوقائع facts والكلّيات فهي قائمة هناك are.

ج) نظرية المعرفة العامة:

كل فعل من أفعال المعرفة يقوم في فعل شعور act of consciousness وفي موضوع متميز من هذا الفعل الشعوري.

وكل فعل من أفعال الشعور لا يوجد إلا ظاهراً وجد ما ينظره من موضوعات. فمثلاً إذا توقفت عن رؤية معطى حسي، فإن رؤيتي لم تتوقف عن الوجود. أما موضوع المعرفة فيمكن أن يوجد ولا يوجد بعد أن يتوقف فعل الشعور المرتبط به.

ومن الممكن أن نتصور أن فعل الشعور والموضوع المتعلق به يوجدان في مكانين مختلفين. يقول مور في كتابه

أما التحليل الذي قصد إليه مور فبني في المرحلة الأولى استخراج وتسمية المكونات الأساسية للموضوعات المركبة، ويعني في المرحلة الثانية استخراج وتسمية المكونات الأساسية للتصورات المركبة. وفي رده على نقاده صرح بأنه لم يشغل مطلقاً بتحليل التعبيرات اللفظية. وهذا ما يميزه كل التمييز عن الوضعية المنطقية والمدرسة التحليلية في أكسفورد اليوم، إذ هؤلاء إنما يعنون بتحليل التعبيرات اللفظية، أما مور فلم يتم إلا بتحليل التصورات concepts وحدها دون الألفاظ والعبارات. صحيح أن مور يتناول أحياناً تحليل اللغة، لكنه لم يجعل من تحليل اللغة غاية في ذاتها، كما يفعل أصحاب الفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية، بل فعل ذلك فقط كوسيلة لتحليل التصورات أو الأشياء.

ب) الميتافيزيقا:

يرى مور أن موضوع الميتافيزيقا هو البحث في التركيب الكلي للكون. وكان يرى أن الأشياء الموجودة في الكون هي بوجه عام على نوعين: أشياء موجودة، وأشياء هناك لكنها ليست موجودة things that simply are but do not exist. والأولى هي التي يتألف منها الكون موضوعياً، والثانية هي مجرد «خيالات» chimeras أو «موضوعات متخيلة» imagin-ary objects ويقترح مور ثلاث وسائل لتمييز الأشياء الموجودة من الأشياء غير الموجودة:

١ - الأشياء الموجودة لها خاصية الوجود، بينما الثانية ليست لها خاصية الوجود.

٢ - بينما الأشياء الموجودة يمكن أن تحمل أسماء، فإن الأشياء المتخيلة يمكن فقط أن توصف بواسطة رموز ناقصة. فمثلاً: «قنطور» centaur ليس اسماً لشيء لأنه لا يوجد شيء يحمل هذا الاسم، بينما «كرسي» اسم. وهو في هذا يأخذ عن رسل التمييز بين الأسماء المحددة والأوصاف المحددة، في نظريته في الأوصاف.

٣ - إذا كان وجود شيء ما هو كونه مُدرَكاً percipi فإنه يكون موضوعاً متخيلاً وليس موجوداً بالفعل. إن لدينا أفكاراً عن القنطور، ولكن لا يوجد قنطور مستقل عن أفكارنا عنه. ولهذا كان القنطور موضوعاً متخيلاً.

ويبحث مور بحثاً مفصلاً فيما يسميه الواقع reality. وفي كتابه «المبادئ الأخلاقية». يجعل الواقع = الوجود

«بعض المشاكل الرئيسية في الفلسفة»: «أرى من الممكن أن أتصور أن هذا اللون المياض هو موجود معاً على سطح الظرف المادي... ورؤيتي له هي في مكان آخر - في مكان ما في جسمي».

وفي تحليله للمعرفة وموضوعاتها، يميز مور بين أربعة معاني للفعل: «أعرف»:

١ - المعنى الأول والأساسي هو المعرفة بواسطة الإدراك المباشر، مثل رؤيتي لبقعة صفراء على الورق الآن.

٢ - والمعنى الثاني هو الإدراك غير المباشر، مثل معرفتي بأنه كانت توجد بقعة على هذه المنضدة.

٣ - المعرفة بالمعنى المحدد knowledge proper مثلما يحدث في الأحوال التي فيها يوجد فعل شعور، وقضية مدركة إدراكاً مباشراً، وهذه القضية صحيحة إذ تعتقد أنها صحيحة، وتعتقد أنها صحيحة بسبب علاقة أخرى أو شرط تعني به.

٤ - والمعنى الأخير هو المفهوم حين نقول عن شخص ما إنه يعرف شيئاً، مثلاً أنه يعرف جدول الضرب، وإن كان في الوقت الحالي غير شاعر بذلك. وفي مثل هذه الأصول نحن نقصد أن الشخص المذكور قد عرف، بأي معنى من المعاني الثلاثة السابقة جدول الضرب ذات يوم.

وواضح أن مور يرى أن المعرفة لا بد أن تقوم على ملاحظة الموضوعات الموجودة في التجربة. لكنه يختلف عن التجريبيين التقليديين في ثلاثة أمور على الأقل:

١ - فهو يرفض أولاً أن يقتصر معنى التجربة على التجربة الحسية وحدها. إذ يرى أن ثم موضوعات أخرى غير تلك المدركة بالحواس هي موضوعات لأفعال الشعور، مثلاً: الحقائق غير التزمته بزمان timeless facts، الكليات الإضافية relational universals، الصفات غير الطبيعية nonnatural qualities.

٢ - كذلك قرر مع كنت وجود حقائق تركيبية ضرورية وفي وسعنا إدراك هذه الحقائق.

٣ - وأخيراً لم يكن ميالاً إلى رفض ما كان يبدو له حقيقة معينة - مثل كونه يمسك قلمًا - بدعوى أن مبادئ فلسفية أو تحليلات أقل يقيناً لا تتفق معها.

وقد حار مور في تحديد ما هو المعطى الحسي: هل هو

جزئي، أو كلي؟ هل هو شيء مثل اللون (في حالة معطيات الحس البصرية) أو هو من نوع آخر. ويلوح أن رأيه النهائي في هذا الموضوع هو أن المعطى الحسي هو بقعة من لون ما: فالبقعة جزئي، تنسب إلى اللون: وهو كلي من النوع الثالث (أي الذي ليس إضافة وليس خاصة إضافية) على النحو الذي به شيء ما يرتبط بشيء يمتد فوقه.

لكن المسألة الرئيسية التي شغلت مور هي مسألة العلاقة بين معطيات الحواس وبين الأشياء المادية التي تنسب إليها. بيد أنه لم يصل إلى جواب حاسم في هذه المسألة، بل رأى أن ثم نظريات ثلاثاً مختلفة هي (١) الظواهرية phenomenism، وقد دعاها نظرية مل - رسل - أعني القول بأن الشيء المادي هو بناء منطقي مؤلف من معطيات الحس؛ (٢) نظرية الامتثال؛ (٣) النظرية القائلة بأن معطيات الحس البصرية تتطابق مع أجزاء من سطوح الأشياء المادية.

(د) الأخلاق:

يرى مور أن الأخلاق علم بعضه وصفي والبعض الآخر يقوم على التعريفات، لكنه يستند أساساً على الملاحظة والاستقراء. والموضوع الأساسي للملاحظة في الأخلاق هو الخير، وهو صفة لا طبيعية nonnatural، ولهذا لا يوجد خلال أجزاء من الزمان ولا يتجلى من خلال التجربة الحسية.

إن الموضوع الأساسي للأخلاق هو الصفة البسيطة أو الكيان المسمى: الخير. ولما كان الخير بسيطاً فإنه لا يقبل التحليل ولا التعريف. وكل ما يستطيع المرء هو أن يقول الخير = الخير.

والمسألة الثانية هي تحديد ما هي الخيرات الممتازة التي يستطيع الناس تحصيلها. لكن لما كان الخير لا يقبل التحليل، لهذا لا يمكن أن تحدد - بواسطة التحليل - أي الأشياء خيرات وأياها ليست كذلك. ولهذا يرى أن الوسيلة لإدراك الخيرات ليست التحليل، بل الوجدان intuition، ولهذا سمي موقفه في الأخلاق وجدانياً intuitionism.

وتزداد صعوبة تحديد ما هي الخيرات العظمى بسبب عاملين:

(الأول) هو أن الخيرات هي وحدات عضوية، وخير الكل العضوي ليس مساوياً لمجموع خيرات الأجزاء.

(الثاني) هو أن من الصعب أن نفصل، في إدراكاتنا

وتعلم أولاً في مدرسة جلدفورد قرب لندن، وبدأ في دراسة الفلسفة، لكن ليكسب معاشه دخل مدرسة المناجم في لندن، ليصبح مهندس مناجم. وتصادف أثناء عشاء في المدرسة أن جلس إلى جوار توماس هـ. هكسلي، عالم الحيوان العظيم ومن أكبر أنصار نظرية التطور Thomas H. Huxley، وكان أكبر منه بسبع وعشرين سنة. فسأله هكسلي عن اهتماماته، وعقب ذلك نصحه بأن ينهي تعليمه الحالي ثم ينتقل عنه إلى دراسة علم الأحياء (البيولوجيا) على يدي هكسلي في الكلية الملكية للعلوم. فلما أتم مورجن تدريبه مهندساً للمناجم، اشتغل مربياً Tutor، مما مكّنه من القيام برحلة في أمريكا الشمالية والبرازيل. وبعد عودته حضر دروس هكسلي. وفي سنة ١٨٧٨ حصل على وظيفة مدرس في كلية (مدرسة ثانوية) روندبوش Rondebosche في جنوب أفريقيا، حيث قام بتدريس الفيزياء، والأدب الإنجليزي والتاريخ الدستوري، لكنه استغل أوقات فراغه في دراسة الجيولوجيا والتاريخ الطبيعي.

وفي سنة ١٨٨٣ عين مدرساً للجيولوجيا وعلم الحيوان في كلية بوستول بانجلترا، وقد بقي هناك حتى نهاية حياته التدريسية. وفي سنة ١٨٨٧ عين ناظراً للكلية، وهو يساوي منصب أستاذ ذي كرسي. وفي سنة ١٩١٠، حين صارت الكلية جامعة، صار نائباً لرئيس الجامعة، لكنه عاد إلى التدريس بعد عام واحد، فقام بتدريس علم النفس والأخلاق. وفي سنة ١٩١٩ أحيل إلى التقاعد، وعاش في إحدى ضواحي بوستول متفرغاً للكتابة. ثم انتقل أخيراً إلى مدينة هاستنجز Hastings على ساحل المانش حيث توفي في سنة ١٩٣٦.

وخلال خمسين عاماً من إقامته في بوستول عني لويد مورجن - إلى جانب التدريس في الكلية الجامعية - بدراسة سلوك الحيوان، وكتابة العديد من الأبحاث، وتأليف ما يقرب من اثني عشر كتاباً عن التطور، خصوصاً تطور العقل، وعن علم النفس المقارن، وخصوصاً انبثاق الوعي ونمو الذكاء على مدى التطور.

كان لويد مورجن يلاحظ سلوك الحيوان، ويعني بقراءة ما كتبه سائر علماء الحيوان في هذا المجال، ويقوم ببعض التجارب الصغيرة على كلابه وقططه ويطه وفراخ دجاجة، ابتغاء التفرقة بين السلوك الفريزي والسلوك المكتسب في الحيوان. وكتب في موضوعات: الفريزة، التعلم، الذكاء

ووجداناتنا، بين الوحدات الجامعة wholes العضوية وبين نتائجها.

وانتهى إلى أن «من الواضح أن العواطف الشخصية والاستمتاع الحسية تشتمل في الغالب على أعظم الخيرات التي نعرفها».

مؤلفاته

- Principia Ethica. Cambridge, 1903.
- Ethics. London and New York, 1912.
- Philosophical studies, London and New York, 1922.

ويحتوي على مقالات وأبحاث منها: «تفيد المثالية» (١٩٠٣)؛ «وضع معطيات الحس» (سنة ١٩١٤)؛ «تصور الواقع» (سنة ١٩١٧)؛ «بعض أحكام على الإدراك الحسي» (سنة ١٩١٨)؛ «العلاقات الخارجية والداخلية» (سنة ١٩١٩).

- The Philosophy of G.E. Moore. P.A. Schilpp ed. Chicago and Evanston, Illinois 1942; 2nd ed. New York, 1952.

ويحتوي على «ترجمة ذاتية» وعلى «رد على نقادي». وفي الطبعة الثانية «إضافة إلى ردي».

- Some Main problems of philosophy. London and New York, 1953.
- Philosophical Papers. London and New York, 1959.

مراجع

- Schilpp, P.A., ed: The Philosophy of G.E. Moore.
- Urmson, J.O.: Philosophical analysis. Its Development between the two World Wars. Oxford, 1956.
- White, A. R.: G.E. Moore. A Critical Exposition.. Oxford, 1958.

مورجن (كونوي لويد)

Conoy LLoyd Morgan

عالم نفساني بريطاني، من المؤيدين لنظرية التطور. ولد لويد مورجن في سنة ١٩٥٢ في لندن.

وأراغ دي مورجن إلى وضع مذهب شامل في الكون .
وقد جعل له أربعة شروط مفترضة مقدما هي :

أ - وجود عالم فزيائي لا يتوقف - بأي حال - من
الأحوال - على كونه مُدركاً أو مُفكراً فيه بواسطة عقل انساني
أو تحت انساني .

ب - هَرَم التطور المنبثق ترتيب تدرجي مؤلف من
أنواع من العلاقات .

ج - هناك ارتباط كلي متبادل بين الأحداث الفزيائية
والأحداث النفسية .

د - يتجلى في كل مكان نشاط موجه ، يسمى أيضاً
« الروح » أو « الله » ، حتى إن « جماع مجرى الأحداث
المندرجة تحت التطور هو تعبير عن غرض الله » .

مؤلفاته

- Animal life and Intelligence. London, 1890
- An introduction to Comparative Psychology. London, 1894.
- Habit and Instinct. London and New York, 1896
- Animal Behaviour London, 1900
- Instinct and Experience. London, 1912
- Emergent Evolution London 1923.
- Life, Mind and Spirit. London, 1926
- Mind at the Crossways. London, 1929.
- The Animal Mind, London and New York, 1930.
- The Emergence of Novelty. London, 1933

مراجع

- William Mc Dougall: Modern Materialism and Emergent Evolution. London, 1929

مورس (توماس)

Thomas Morus (More)

مفكر سياسي انجليزي ، اشتهر بكتابه « يوتوبيا » في
النظام الأمثل للدولة .

الترباط ، المحاكاة ، التفكير البرهاني ، وإدراك العلاقات .
وكان حريصاً على اجراء المقارنات بين الحيوان وبعضه
وبعض ، وبين الحيوان والانسان ، خصوصاً فيما يتعلق بتطور
الذكاء .

وقد اتخذ مبدأ لبيان درجة الذكاء في سلم التطور عرف
باسم « قانون (أو قاعدة) لويد مورجن » L Loyd Morgans
Canon ومفاده ما يلي : « لا يمتد لنا ، في أية حال ، أن نفسر
فعل حيوان بأنه ناتج ممارسة ملكة نفسية أعلى ، إذا كان من
الممكن تفسيره بأنه ناتج ممارسة ملكة نفسية أدنى في السلم
النفساني » .

كذلك اشتهر بتأييده لمذهب التطور المنبثق emergent
evolution . ومفاد هذه النظرية ، التي قال بها أيضاً صمويل
الكسندر ، أن عملية التطور لم تكن متصلة باطراد ، كما زعم
دارون ، بل تتضمن ، بين الحين والحين ، انفصالات كبيرة أو
« نقط تحول حاسمة » . ونقط التحول هذه تتمثل في الظهور
المفاجيء لبعض الظواهر التي يسميها دي مورجن :
« منبثقات » emergents ، وهو لفظ استعمله G. H. Lewes
في سنة ١٨٧٤ . « والمنبثق » emergent :

- ١ - يجري على ما يوجد من قبل ؛
- ٢ - وينشأ مما هو موجود من قبل ؛
- ٣ - أو يكون أحياناً جديداً حقاً في تاريخ الكون ؛
- ٤ - أو يحدث على نحو لا يمكن التنبؤ به من حيث
المبدأ ، لأنه لا يتطابق مع أية قوانين عامة .
- ٥ - ولا يمكن تفسيره على نحو طبيعي ، بل علينا أن
نقبله « بشفقة طبيعية » with natural piety

والمنبثقات المتوالية في مدى التطور هي علامات على
مراحل التقدم من الأدنى إلى الأعلى .

وبالجملة فإن التطور يقوم على الوثبات ولا يكون متصلاً
مطرداً .

وقد فصل دي مورجن نظريته هذه في التطور في أربعة
مؤلفات هي :

- ١ - « التطور المنبثق والحياة » ، وكان في الأصل
محاضرات ضمن سلسلة جفورد الشهورة .
- ٢ - « الحياة والعقل والروح »
- ٣ - « العقل في مفترق الطرق »
- ٤ - « انبثاق الجدة » .

العالم . وفي هذه الفترة نجد نظائر لمثل هذا اللون من التأليف كثيرة : منها كتاب « الأمير » لمكيافلي ، وكتاب « نظام الامارة المسيحية » لارزمس ، وأولهما لم يكن قد نشر بعد ، والثاني كان قد نشر قبل ظهور « يوتوبيا » .

وكتاب « يوتوبيا » عبارة عن حوار بين المؤلف الذي اتخذ اسماً مستعاراً هو Petrus Aegidius (وكان كاتباً في مدينة أنتفرب في بلجيكا والتقى به مورس في أثناء سفارة قام بها في بلاد الفلاندر ببلجيكا) وبين بَحَار خيالي أطلق عليه اسم Hythlodæus زعم أنه كان مرافقاً لامريجو فسبوتشي Amerigo Vesputi (أحد مكتشفي أمريكا ومن اسمه أخذ اسمها) ، وأنه زار جزيرة نائية في وسط المحيطات تدعى « يوتوبيا » . وهو في حوار مع بطرس إيجيدس يروي ما شاهده في هذه الجزيرة من نظام سياسي واقتصادي . والجزيرة تسمى Utopia (وهي مؤلفة من كلمتين يونانيتين : U = نفي ، = مكان ، أي لا في مكان) ومملكتها يدعى Utopos, τοπος (= لا في مكان) - وقد سمّاها هكذا لكي يتحرر من كل الأحوال التاريخية ، وينشئ دولته المثل هذه على أسس عقلية محضة .

والأساس الأول الذي تقوم عليه هذه الدولة هو إلغاء الملكية الخاصة ، وجعل الأموال كلها (عقارية وغير عقارية) ملكاً مشاعاً لجميع أبناء الدولة وأفراد الشعب . وهذا الشعب يعيش أساساً على الزراعة ، ويكملها الحِرَف الضرورية لها . والعمل اجباري على الجميع ، ومدة العمل ست ساعات يومياً : وهكذا يبقى للناس متسع من الوقت للاشتغال بالأمور الروحية . ويجب على كل مواطن في هذه الدولة - رجلاً كان أو امرأة - أن يتعلم حرفة يدوية وأن يمارسها في دورات منظمة .

وعن طريق نظام انتخابي معقد يختار القادة والأمير (الحاكم للدولة) ، وكذلك يختار من سيكرسون أنفسهم للعلم .

والملكية المشتركة لا تشمل فقط أدوات الإنتاج بل وأيضاً أدوات الاستهلاك .

ونظام الأسرة محافظ عليه - بعكس ما في سائر اليوتوبيات - وعلى أساس الزوجة الواحدة . والأسرة ، وفي بعض الأحوال الأسرة الكبيرة ، هي في نفس الوقت نوع من الجماعة الانتاجية . وما تنتجه كل أسرة يُسَلَّم إلى المخازن

ولد في لندن في ٦ (أو ٧) فبراير سنة ١٤٧٨ . وكان أبوه جون مور قاضياً في المحكمة العليا King's Bench . ودخل جامعة أكسفورد وهو في الرابعة عشرة ، حيث اتقن اللاتينية وربما شدا حظاً من اليونانية . ثم دُرس القانون في لندن وصار محامياً . وتوطدت أواصر الصداقة بينه وبين ارزمس عالم الانسانيات الشهير الذي زار انجلترا لأول مرة في سنة ١٤٩٩ وشغلته الأمور الدينية إلى حد أن فكر - وكان كاثوليكياً - في الانخراط في سلك الرهبنة . وقام بإلقاء محاضرات في لندن عن كتاب أوغسطين : « مدينة الله » ، وربما كانت فيها البذور الأولى لما أودعه بعد ذلك من أفكار في كتابه « يوتوبيا » Utopia (سنة ١٥١٦) . وفي تلك الأثناء اتقن اللغة اليونانية وصار من كبار رجال النزعة الانسانية في انجلترا .

وفي سنة ١٥٠٤ انتخب عضواً في البرلمان الانجليزي الذي دُعي من جديد آنذاك ، ونجح في كبح المطالب المالية التي طالب بها الملك هنري السابع . لكن ذلك جرَّ عليه سخط الملك ، مما جعله يفكر في الرحيل عن انجلترا . لكن الملك هنري السابع توفي في سنة ١٥٠٩ . ولكن ذلك لم يمنعه من القيام بالسفر إلى خارج انجلترا ، فزار جامعي باريس ولوفان . وفي سنوات شبابه هذه ألف مسرحيات صغيرة ، وقصائد واهاجي ، لم يبق لنا منها إلا بعضها .

ولما تولى هنري الثامن العرش في سنة ١٥٠٩ استدعى إليه مورس وكانت تربط بينهما صداقة . ورفاه إلى رتبة فارس وعينه عضواً في المجلس الخاص Privy Council ، ثم وزيراً للمالية ، ورئيساً Speaker لمجلس العموم ، ومستشاراً لدوقية لانكستر ، وأخيراً في سنة ١٥٢٩ عينه Lord Chancellor

لكن بعد ذلك بثلاث سنوات وقع بينه وبين الملك هنري الثامن خلاف شديد لأنه كان يرى أن طلاق الملك كان غير شرعي فاضطر إلى التخلي عن منصبه . وأقيمت ضده دعوى الخيانة العظمى ، فحوكم طويلاً إلى أن حكم عليه بالاعدام شنقاً ونفذ الحكم في برج لندن في ١٥٣٥/٧/٦ .

والكتاب الذي حقق له شهرة عظيمة لا تزال باقية حتى اليوم هو كتاب « يوتوبيا » Utopia الذي ظهر سنة ١٥١٦ وفيه يتصور بخياله نوعاً من الحكم ، ودستوراً وتركيباً للدولة يختلف تمام الاختلاف عما عرفه في انجلترا وسائر دول

الأثل . ومن ناحية أخرى نجد في هذا الكتاب دفاعاً عن القيم المسيحية وخصوصاً ما يتعلق منها بالضمير . لأن واضعي اليوتوبيات يؤسسون دُولهم على العقل وحده . (مادة Handwörterbuch der Sozialwissenschaften في Morus ج ٧ ص ٤٥٨ ، جيتنجن سنة ١٩٦١) .

مراجع

- Frank Sullivan: Thomas More, a First Bibliographical Notebook. Los Angeles, 1953.
- Karl Kantsky: Thomas More and seine Utopia. Stuttgart (1888).
- W. E. Chambell: More's Utopia and His Social Teaching. London, 1930.
- Gerhard Möbus: Macht und Menschlichkeit in der Utopia des Thomas More. Berlin, 1953.
- Thomas More: Politik des Heiligen. Geist und Gesetz der Utopia des Thomas More. Berlin, 1953.

موليشوت

Jacob Moleschott

عالم فسيولوجي وفيلسوف مادي؛ ويعتد من كبار مؤسسي المذهب المادي في القرن التاسع عشر. ولد في سنة ١٨٢٢. وعلم في جامعة هيدلبرج الطب، وعاد إلى وطنه هولند فمارس مهنة الطب في اوترخت ثم عاد إلى هيدلبرج مدرساً للفسيولوجيا. لكن آراءه المادية في كتابه «دورة الحياة» (ماينتس سنة ١٨٥٢) واتجاهه المادي المغالي أرغمه على الذهاب إلى تسورش (زيورخ، في سويسرة). ثم صار أستاذاً للفسيولوجيا في روما.

وكانت قد وقعت بينه وبين ليبيج Liebig الفسيولوجي ذي النزعة الدينية مساجلات حادة، إذ هاجم ليبيج قوله موليشوت المشهورة: «لا فكر بدون فصفور».

كان موليشوت يرى، مثل لودفيج بوشنر Büchner أن القوة والمادة لا تنفصلان الواحدة عن الأخرى. إن القوة خاصة من خواص المادة. ولا مادة بلا قوة. كما أنها لا قوة بلا مادة. ولهذا رفض كل مادية تعزو إلى المادة وجوداً مستقلاً

العام (للدولة). ويحصل كل رب أسرة من هذه المخازن العامة على ما يحتاج إليه لنفسه ولأسرته. ولهذا لا يحتاج المواطنون إلى النقود للتبادل في الداخل، لأنه لا يوجد سوق داخلية للتبادل. وإنما يحتاج إلى النقود من أجل التبادل مع الخارج فقط، لأن الانتاج الذي لا يحتاج إليه في الداخل، أي الذي يتبقى في المخازن العامة، سيباع في الخارج، إذا لم يوزع على الفقراء في الخارج مجاناً. والمال المتحصل من البيع للخارج يستخدم لشراء العبيد والانفاق على الجنود المرتزقة في حال الحرب. وإذا تألفت الأسرة الواحدة من أكثر من ستة عشر بالغاً، وزع أفرادها الزائدون على الأسر التي يقل أفرادها البالغون عن عشرة. وإذا أفرط عدد السكان في الدولة كلها، أرغم قسم منهم على الهجرة واستعمار بلاد جديدة.

والنساء متساويات في الحقوق والواجبات مع الرجال مساواة تامة، حتى في امكانيات التعليم وتولي الوظائف واحتراف المهنة.

أما العبيد فيتكونون من أسارى الحروب، ومن المجرمين، ومن الرجال المشتريين من بلاد أخرى ممن حُكِم عليهم بالإعدام.

وقد كثر الجدل حول ما قصده توماس مورس (مور) من هذا الكتاب. والرأي الأرجح هو ما قاله Friedrich Lütge من «أن من المؤكد أن كتاب «يوتوبيا» Utopia ليس كتاباً قصده به إلى الدعوة إلى إقامة دولة شيوعية، كذلك ليس من المقبول أن نعتد توماس مورس من بين الداعين إلى إيجاد نظام شيوعي في المجتمع. وفضلاً عن ذلك فإن الكتاب مكتوب باللغة اللاتينية ولم يترجم إلى اللغة الانجليزية إلا في سنة ١٥٥١ (أي بعد وفاة المؤلف بعشرين عاماً)، ومعنى هذا أن مؤلفه لم ينشد لكتابه الانتشار الواسع والذيعور الكبير بين مختلف طبقات الشعب. وإنما هدف الكتاب مزدوج: فهو يحتوي على نقد حي - يكاد يكون غير مستور - موجه ضد الأوضاع السياسية والاقتصادية في انجلترا في ذلك الزمان، وضد استفحال قوة الأمراء، وضد اساءة التصرف في الأمور المالية والقضاء، كما أدركها ارنست من قبل وعبر عنها. إننا بإزاء كتاب ينبغي أن يفهم على أساس روح النزعة الانسانية Humanismus التي كانت ترى أن إبراز العيوب والمشاكل في الدول التاريخية (أي التي ظهرت فعلاً على مدى التاريخ) ينبغي أن يتم بالمقارنة مع ما ينبغي أن تكون عليه الدولة

٢ - « شروح على الجزء الأول من القديس توما »، سنة

١٥٩٢

Commentaria in Primam Partem divi Thomae

٣ - « في القانون والنظم »، في ٦ مجلدات، سنة

١٥٩٣ - ١٦٠٩.

De jure et institutia

ونظريته في التوفيق بين العلم الإلهي السابق وحرية

الإرادة الانسانية سميت باسمه : الموليناوية : Molinisme والقضية هي . كيف تتفق حرية الإرادة الانسانية مع تقدير الله السابق ؟ وتشتمل على ثلاث صعوبات هي :

١ - كيف يمكن التوفيق بين علم الله السابق بما سيقع من أفعال الانسان ، وهو علم ثابت لا يتغير ، وبين حرية إرادة الانسان في أن تختار من الأفعال ما تشاء ؟

٢ - إذا كانت كل أفعالنا الحرة صادرة عن الله بوصفه العلة الأولى ، فكيف يمكن إرادتنا الحرة أن تكون علة حرة ، أو كيف يمكن أن نعزى أفعالنا الشريرة إلينا نحن ؟

٣ - إذا كان الله يريد حقاً نجاة كل الناس ، فكيف نفسر هذه الحقيقة الرهيبة وهي أن الكثيرين يموتون دون أن يتلقوا نور الإيمان ولا يبلغون النجاة الأبدية ؟

وهي مشاكل موجودة في اليهودية والمسيحية والإسلام على السواء . وفيما يتصل بالمسيحية ، حاول اللاهوتيون المسيحيون الجواب عن هذه المشاكل ، فانقسموا حيالها إلى مذهبين : مذهب توما ، ومذهب مولينا . وقد اتبع مذهب توما الدومينيكان ، واتباع مذهب مولينا اليسوعيون .

وحاصل المسألة هو أن علم الله ، إذا نظر إليه في ذاته ، فإنه واحد لا يقبل الانقسام ؛ وإذا نظر إليه من حيث الموضوعات التي يتناولها علمه ، فإنه ينقسم وفقاً لنوع الموضوعات : بين نظرية وعملية ، ضرورية وحرية ، الخ ، وينقسم علمه أيضاً إلى « علم الرؤية » scientia visionis وعلم الفهم البسيط scientia simplicis intelligentiae والأول يتعلق بالأمور التي وجدت ، وتوجد وستوجد ، والثاني يتعلق بالامكان المحض أي بالموضوعات التي لم توجد ، ولا توجد ، ولن توجد . (راجع « الخلاصة اللاهوتية » للقديس توما ج ١ ، المسألة ١٤ ، المادة ٩) . فإن صحَّ هذا التقسيم فلا بد أن الله يعلم الفعل الحرّ بعلم الرؤية . ويرى توما أن هذا النوع من

عن القوة . ورأى أن المخ هو مصدر الشعور . وأكد أن العوامل الفيزيائية هي العوامل الكبرى في الحياة الانسانية .

وكل معرفة تفترض مَنْ يعرف ، أي علاقة بين الشيء ومن يلاحظه . ومن يلاحظ يمكن أن يكون حشرة فالمعرفة لا تقتصر على الانسان . وكل وجود يتحقق بصفاته ، ولا صفة توجد إلا بواسطة علاقة .

مؤلفاته

- Der Kreislauf des Lebens. Maing, 1852
- Die Physiologie der Nahrungsmittel. Darmstadt, 1850
- Physiologie des Stoffwechsels in Pflanzen and Thieren. Erlangen, 1851.
- Eine Physiologische Sendung. Giessen, 1864.

مراجع

- Frederik A. Lange: Geschichte des Materialismus, 2 Bde, Iserlohn, 1866.
- John T. Merz: A History of European Thought in the Nineteenth Century. Edinburg, 1903.

مولينا

Luis de Molina

لاهوتي يسوعي اسباني ، اشتهر بنظرية خاصة في العلاقة بين علم الله السابق وبين حرية الإرادة في الانسان .

ولد في قونكة Cuenca (في إقليم فشتاله بأسبانيا) في سبتمبر سنة ١٥٣٥ . دخل الطريقة اليسوعية في كومبرا Coimbra ١٥٥٣ ، ودرس الفلسفة واللاهوت هناك من سنة ١٥٥٤ إلى سنة ١٥٦٢ ثم في ابغورا Evora (١٥٦٢ - ٦٣) . وتولى تدريس الفلسفة في كومبرا (١٥٦٣ - ١٥٦٧) وتدرّس اللاهوت في ابغورا (١٥٦٨ - ٨٣) ، وأمضى بقية حياته في الكتابة ، حتى توفي في مدريد في ١٢ أكتوبر سنة ١٦٠٠ .

وأهم مؤلفاته :

- ١ - « اتفاق حرية الإرادة مع موهبة الفضل الإلهي » ، سنة ١٥٨٨ - ١٥٨٩ .

Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis

مقدماً على أنه مستقبل . لكن هذا مستحيل أيضاً ، أعني أن نتصور قراراً مستقبلاً يصدره الله ، لأن قرارات الله أزلية ، وبالتالي لا علاقة لها بماضٍ ومستقبل .

كذلك يقول مولينا والمولينايون إن المدد الإلهي لإحداث الفعل لا يسبق فعل الإرادة الحرة ، كما ذهب إلى هذا توما ومشايخه ، بل يتم في نفس الوقت ، كعلة جزئية ، من أجل أحداث نفس الفعل ونفس الأثر . وهو ما يسمونه بـ « المعاونة المتوائمة » ، وهي تتم إلى جانب الفعل وتتصافر مع فعل الإرادة .

وفيما يتصل باللفظ الإلهي يتفق مولينا مع توما ضد البيلاجيين في تأكيد أن اللفظ الإلهي مجانيٌ محض ، أي لا يتوقف على أفعال الإنسان ، بل الله يلفظ بمن يشاء ، ويغفر لمن يشاء ، دون اعتبار للأعمال من حسنات وسيئات . وإنما يختلف التومايون والمولينايون في طبيعة كل من اللفظ الكافي واللفظ الفعّال ، اللذين إليهما ينقسم اللفظ الإلهي . إذ يرى التومايون أن اللفظ الفعّال يختلف جوهرياً - abintrinseca - عن اللفظ الكافي . فاللفظ الكافي يهب القدرة المباشرة على إنتاج فعل منج ، ويسمو بالإرادة إلى مستوى فوق طبيعي ؛ لكن لأحداث فعل بالفعل ، فلا بد من لطف فعال . وهكذا فإن اللفظ الكافي يهب القدرة Posse بينما اللفظ الفعّال يهب الانجاز agere . - أما المولينايون فيرون أن اللفظ الواحد يمكن أن يكون كافياً أو فعّالاً : إنه يبقى كافياً إذا قاومت الإرادة ؛ لكنه يصير فعّالاً ، إذا وافقت الإرادة . ولهذا فإن اللفظ فعّال لا بجوهره ab intrinseca ، بل خارجياً ab extrinseca بواسطة موافقة الإرادة .

تلك هي خلاصة آراء مولينا في هذا الباب . وقد زعم أنه لو كانت هذه النظرية التي قال بها معروفة من قبل لما وجد مذهب بللاجيون ، ولما أنكر لوتر حرية الإرادة ، ولوافق أوغسطين وسائر آباء الكنيسة على نظريته هذه في التوفيق بين علم الله السابق وبين حرية الإرادة الإنسانية . لكن الذي حدث هو أن نظرية مولينا لم توقف تعاليم ميخائيل بايوس Baius ، ولم تمنع قيام مذهب جاتسينوس Jansenius ، بل على العكس من ذلك أدت إلى مجادلات حادة وعقيمة بين اللاهوتين المسيحيين في القرون التالية ، إذ أثارت ثائرة أتباع توما وأوغسطين ، حتى رفع الأمر إلى البابا كليمان الثامن ، فأصدر أمراً في سنة ١٥٩٨ بتشكيل لجنة لتقصي الحقائق اسمها Congregatio de Auxiliis ، انعقدت جلساتها ١٨١

العلم يتضمّن بالضرورة فعلاً صادراً عن إرادة الله أو قراراً إلهياً . وإذن فإن الفعل الحر المستقل إنما يعلمه الله بفضل قراره ، ولهذا فإنه لا يمكن وجود فعل حرٍّ إلا إذا قرر الله وجوده .

فجاء مولينا وأنكر رأي توما هذا لأنه يفسد حرية الإرادة الإنسانية . وقال : لا بد من العثور على طريقة بها يعلم الله الفعل الإنساني الحرّ قبل القرار الإلهي ، ومستقلاً عنه . وثمّ نوع ثالث من الموضوعات ، هكذا يقول مولينا ، لا هو بالامكان المحض ولا يرجع إلى صنف الموضوعات التي لها وجود بالفعل في زمان ما . هناك الحادث المستقبل الذي يمكن أن يوجد لو تحققت شروط معينة ، لكن هذه الشروط لن تتحقّق . ويندرج تحت هذا النوع كل الأفعال الحرة التي ، وإن لم يقدر لها الوقوع ، ستوجد لو تحققت شروط معينة . ويسمى هذا النوع باسم الحوادث المستقبلية المشروطة futura conditionata والله يعلمها بعلم وسطيّ scientia media ، هو علم وسط بين علم الرؤية وعلم الفهم البسيط . وعلى الرغم من أن الحوادث المشروطة المستقبل لن يقع أبداً ، لأن الشروط لتحقيقه لن تتوافر ، فإن العلم الوسط ، بما هو كذلك ، يفضّ النظر عن تحقق أو عدم تحقق هذه الشروط . ومن هنا فإن الله ، بالعلم الوسط ، يستكشف ويعلم بيقين معصوم ، ما ستفعله الإرادة الحرة الإنسانية بحريتها الفطرية (تفعل هذا أو ذاك ، توافق أو لا توافق على فعل كذا ، الخ) إذا وضعت في هذه الظروف أو تلك . مثلاً : إذا أراد الله من بطرس (شخص ما) أن يوافق على فعل كذا ، فإنه يقرر أن يضع بطرس في هذه الظروف أو تلك ، ويقرر ، شرطياً ، أن يهب عونه للفعل الذي اختارته إرادة بطرس الحرة . وفي هذا القرار ، المصاحب لعلم الله السابق بالفعل الحر ، يعلم الله الموافقة المستقبلية المطلقة دون مساس بحرية الإرادة ؛ لكن يقين علم الله يرجع ، لا إلى التأثير الجوهري لقراره ، بل إلى العلم الوسط الذي يدرك الموافقة قبل القرار .

وخلاصة هذا الرأي أن علم الله ينفذ في أعماق عمائق الإرادة ويرى ما ستفعله قطعاً في هذه الظروف أو تلك .

لكن ليس في هذا أيضاً إنكار الحرية الإرادة ، ما دام علم الله بخفايا الإرادة علماً يقينياً ، وبالتالي علماً بالعلة التي ستنتج عنها بالضرورة فعل بمجرد ؟ .

لهذا جاء سوارث ، اللاهوتي اليسوعي المعاصر له ، فقال إن الله يعلم الفعل الحرّ المستقبل في قراره منظوراً إليه

علمان من أعلام النزعة الانسانية هما جورج بوكانن G. Buchanan ودي موريه M. A. de Muret. وبعد ذلك دُرِس القانون ، ربما في تولوز ، من سنة ١٥٤٦ إلى سنة ١٥٥٠ ؛ وفي سنة ١٥٥٧ أصبح مستشاراً في برلمان (محكمة) بوردو . والمستشار conseiller هو المحامي في ذلك الوقت . وهناك تعرف إلى Etienne de la Boetie - وكان محامياً هو الآخر ، فانهقدت بينهما صداقة حميمة وصفها بحرارة في إحدى مقالاته وعنوانها : « في الصداقة » . وتوفي لا بويسي في سنة ١٥٦٣ فتأثر مونتاني لذلك تأثراً بالغاً ، وتولى نشر مؤلفات صديقه الراحل ، وذلك في سنة ١٥٧١ .

وفي سنة ١٥٦٩ نشر ترجمته لكتاب : « اللاهوت الطبيعي » ، تأليف ريموند سيبروند Raimond Sebond أو Sabund (المتوفى سنة ١٤٣٢) بتكليف من والده .

وفي سنة ١٥٦٨ توفي أبوه . وفي سنة ١٥٧٠ استقال من منصبه الرسمي . وفي سنة ١٥٧١ أقام في قصر مونتاني . وبدأ سنة ١٥٧٢ في كتابة مؤلفه الذي خلد به ذكره ، « المقالات » ، Essais ، واستمر يكتب حتى وفاته .

ومنحه هنري دي نافار لقب سيد لغرفته في سنة ١٥٧٧ . وقام بالوساطة بينه وبين البلاط الملكي ، ورشحه لهذه المهمة كونه كاثوليكياً معتدلاً ومتسامحاً .

ومن سبتمبر سنة ١٥٨٠ حتى نوفمبر سنة ١٥٨١ قام برحلة طويلة في ألمانيا وإيطاليا وصفها في كتاب بعنوان : « يوميات رحلة » Journal du voyage .

وصار عمدة لمدينة بوردو من سنة ١٥٨١ إلى سنة ١٥٨٥ ، وكان أبوه قد شغل هذا المنصب من قبل .

ولما كان في باريس في سنة ١٥٨٨ للإشراف على طبع « المقالات » طبعة جديدة ، قبض عليه رجال العصابة Ligueurs متهمين بإياه بأنه عميل لهنري دي نافار ، لكن أفرج عنه بعد أن قضى ساعات قليلة في سجن الباستيل .

وفي السنوات الأخيرة من حياته نغم بصحبة ماريه دي جورنيه Marie de Gournay (١٥٦٥ - ١٦٤٥) التي تبنّاه على أنها وبنت مصاهرة ، fille d'alliance ، وهي التي أشرفت على نشر مؤلفاته بعد وفاته ودافعت عن ذكره . وتوفي مونتاني كاثوليكياً مؤمناً في ١٢ سبتمبر سنة ١٥٩٢ .

مرة لمناقشة نظرية مولينا هذه ! وانتهت اللجنة بإدانة هذه النظرية ثلاث إدانات متوالية ، وفي ١٣ مارس سنة ١٥٩٨ اتخذوا قرارهم النهائي بضرورة إدانة مذهب مولينا دون أدنى تحفظ . وفي ١٩ ديسمبر سنة ١٦٠١ أدانوا ٢٠ قضية مأخوذة من كتاب Conardia . واضطر المرشد العام لليسوعيين واسمه Acquaviva إلى إصدار قرار في ١٤ ديسمبر سنة ١٦١٣ فرض فيه على اليسوعيين أن يأخذوا بمذهب سوارث بدلاً من مذهب مولينا .

مراجع

- H. Gayrand: Thomisme et Molinisme. Toulouse, 1889 - 92.
- F. Stegmüller: Geschichte des Molinismus, I. 1935
- F. Stegmüller: Zur Literaturgeschichte der Philosophie und Theologie an den Universitäten Evora and Coimbra in XVI. Jahrhundert. 1931

مونتاني

Michel Eyquem de Montaigne

أخلاقي فرنسي شهير وكاتب ممتاز .

ولد في قصر مونتاني Montaigne (ويقع بين بوردو وبريجيه) في ٢٨ فبراير سنة ١٥٣٣ . وينحدر أبوه ، بيريقيسم Eyquem من أسرة من التجار في بوردو أثروا فراء كبيراً واشتروا أقطاعية Seigneurie مونتاني مع لقب نبالتها . أما أمه ، انطوانيت دي لوب (لوبث) فتتحد من أسرة يهودية أسبانية تحولت إلى الكاثوليكية منذ وقت طويل ، وكان منها فروع في أنتورب (بلجيكا) وأسبانيا . أما اخوه تومادي بورجار Tho-mas de Beauregard وأخته حنة فقد تحولوا إلى البروتستنتية ، وبنت أخيه (أو أخته) حنة دي ليستوناك Jeanne de Leston nac (١٥٥٦ - ١٦٤٠) فترهبت وصارت رئيسة دير للراهبات ، وقد قُتلتها (أو طَوَّنتها) الكنيسة في سنة ١٩٤٩ . أما صاحبنا ميشيل فاستمر كاثوليكياً مثل أبويه .

وقد عني أبوه بتربيته عناية فائقة ، فوفر له مدرساً ألمانياً لا يعرف الفرنسية علمه اللاتينية حتى صار يتكلمها مثل لفته الأصلية الفرنسية . وفي سن السادسة أرسل به إلى كوليج دي جوين Guyenne في مدينة بوردو حيث كان يدرس فيها

آراؤه

مونتسكيو

Charles de Secondat, Baron de la Brède et de Montesquieu

مفكر سياسي واجتماعي ، ومؤرخ .

وهو ينحدر من أسرة فرنسية نبيلة عريقة في نبالة السيف ونبالة القضاء . ولد في قصر حصين بالقرب من لا بريد la Brède (بالقرب من بوردو) في ١٨ يناير سنة ١٦٨٩ ، وتوفي في باريس في ١٠ فبراير سنة ١٧٥٥ .

وفي سن الحادية عشرة أرسل إلى مدرسة جويي Juilly التي كانت تديرها جامعة الأوراتور الدينية ، فنال تحصيلاً جيداً في اللاتينية ، مما هياها للكتابة عن تاريخ الرومان ودراسة القانون الروماني .

وفي سنة ١٧٠٥ عاد مونتسكيو إلى بوردو لدراسة القانون . وحصل على اجازة القانون في سنة ١٧٠٨ . وفي الفترة من ١٧٠٩ إلى ١٧١٣ أقام في باريس للتدرب في شؤون القانون . فأتاحت له هذه الإقامة التعرف إلى طليعة المفكرين آنذاك مثل Fréret ، ولاما Abbé Lama وبولنغلييه Bolain-villiers ولما توفي عمه في سنة ١٧١٦ ، ورث مونتسكيو ثروة كبيرة وأرضاً زراعية ومنصباً Président à mortier في برلمان جويين Guyenne . وفي أثناء إقامته في بوردو شارك في أعمال أكاديمية بوردو . وبدأ في كتابة « الرسائل الفارسية » التي نشرت غفلاً من اسم المؤلف في أمستردام سنة ١٧٢١ . فلفتت نجاحاً منقطع النظير ، ولا تزال تعدّ من روائع الأدب الفرنسي . وفيه كشف عن ذكاء خارق ، وبراعة في التهكم ونقد الأوضاع الاجتماعية ، وفيها يصف الأحوال في فرنسا كما يراها سائحان فارسيان قد دخلوا من المعاني السابقة ومن الأحكام المقرنة بالعود . والمغزى المستخرج هو نسيبة كل الأنظمة . وفيها نجد أيضاً بذور الأفكار التي نماها مونتسكيو فيما بعد - مثل أن الناس يولدون دائماً في مجتمع ، وبهذا فإنه لا معنى لمناقشة أصل المجتمع والحكومة ، وأن المصلحة الذاتية ليست الأساس الكافي للأنظمة الانسانية كما زعم هوبز ، وأن إمكان الحكم السليم يعتمد على التربية والقدرة ، وباجملة على الفضيلة المربية . وكشف عن أن للوجدانات الانفعالية دوراً كبيراً في تصرفات الناس ، وأن الحدود والشهوة للتسلط هما من بين المصادر الأساسية للاستبداد .

مونتاني من رجال الكتاب الواحد ، أي الذين اشتهروا بكتاب واحد ، هو « المقالات » Essais . وقد ظهرت الطبعة الأولى منه في بوردو سنة ١٥٨٠ ، وأعيد طبعها مع تصحيحات في سنة ١٥٨٢ ، وتحتوي على الكتابين الأول والثاني . وطبع طبعة ثالثة في باريس سنة ١٥٨٨ تحتوي على كتاب ثالث ، حرره بين سنة ١٥٨٦ وسنة ١٥٨٨ تقريباً ، مع اضافة كثير من العبارات في داخل نص الكتابين الأول والثاني . وبين سنة ١٥٨٨ وسنة ١٥٩٢ أضاف مونتاني عدة اضافات جديدة على هامش نسخته (طبعة سنة ١٥٨٨) ، فقامت ، بعد وفاته ، ماري دي جورني وبيريدي براك Pierre de Brack بإعداد طبعة جديدة مع استعمال هذه الاضافات ، ونشرا طبعة جديدة في سنة ١٥٩٥ أي بعد وفاة مونتاني بثلاث سنوات . وصارت هذه الطبعة ، بكل اغلاطها ، أساساً لكل الطبعات التالية حتى سنة ١٩٠٠ . ولا تزال نسخة مونتاني هذه التي سجل فيها هذه الاضافات موجودة في مكتبة بلدية بوردو ، وتسمى نسخة بوردو ، وقد استعملها استعمالاً غير واف بعض الناشرين مثل J. A. Naigeon في نشرته سنة ١٨٠٢ . لكنها لم تستغل استفلاً نقدياً وافياً إلا في النشرة البلدية التي ظهرت من سنة ١٩٠٦ إلى سنة ١٩٣٣ ، وصارت هذه الطبعة ، المنسوبة إلى بلدية بوردو ، هي الطبعة النقدية المستعملة ، وقد قام بتحقيقها F. Strowski ، F. Gelin ، P. Villey وتقع في خمس مجلدات - « والمقالات » (والادق أن تسمى : « محاولات » لأنه « حاول » فيها أن يبدي آراءه وأحكامه) تتألف من مائة وسبعة فصول ، تختلف من حيث الطول : فبعضها يقع في صفحة أو صفحتين ، وبعضها مسهب جداً مثل « دفاع ريموند سيوند » ، وفيه دفاع مجيد عن نزعة الشك ، وكان له تأثير بالغ جداً في كثير من المفكرين والفلاسفة مثلاً جسندي ، وبيكون ، وديكارت .

وفيها يتجلى بكل وضوح موقف مونتاني الفكري ، وهو الشك . لقد استعرض مذاهب الفلاسفة القدماء ، فوجد في النهاية أن أحرارها بالقبول هو مذهب الفورونيين ، أتباع فورون مؤسس مدرسة الشك في اليونان ، ذلك لأن الفورونيين (الشكاك) هم الذين كشفوا عن حقيقة الإنسان وبيّنوا أن الإنسان عاجز ، خاو ، ضعيف .

المجتمع الحر يقوم على التصالح والتوفيق بين جماعات معترف بها ، ولكل منها مصالحه الخاصة . إن الاجماع لا محل له في مجتمع حر . يقول مونتسكيو : « إن المؤلفين الذين كتبوا عن تاريخ روما لا يكلون من توكيد أن دمارها نشأ عن انقسامات داخلية وجماعات متنازعة فيما بينها ... لكن هؤلاء المؤلفين أخفقوا في إدراك أن هذه الانقسامات كانت ضرورية . ويمكن أن تنقذ قاعدة عامة أنه كلما كان كل فرد هادئاً في جمهورية ، فإن مثل هذه الدولة لا تعود حرة . إن ما يكوّن الاتحاد في هيئة سياسية أمر يصعب تحديده . إن الاتحاد الحقيقي هو انسجام ، فيه كل الأجزاء ، مهما بدت متقابلة ، فإنها تعمل على بلوغ أكبر خير للمجتمع ، كما أن النعمت المتعارضة في الموسيقى ضرورية كيما تتحلل إلى انسجام في النهاية . إن الاتحاد يمكن أن يوجد في الدولة حيثما يوجد في الظاهر اضطراب . » (الكتاب نفسه ، فصل ٩) .

أما كتابه الرئيسي : « روح القوانين » فعل الرغم من أنه في الظاهر بحث في القانون ، فإنه مع ذلك يتناول نظرات في كل ميدان متصل بالسلوك الانساني ، ويتخلله البحث في مسائل تتعلق بمزايا مختلف أنواع الشرائع .

لكن الكتاب يعوزه التنظيم ، ولهذا حاول بعض الباحثين ترتيب مختلف فصول الكتاب ابتغاء احكام تأليفه ، وايضاح مفصله . وربما كان مرجع ذلك الخلل في تأليف الكتاب ، وهو مؤلف من ٣١ كتاباً ، الى كون مونتسكيو قد استغرق في تأليفه عشرين عاماً .

لكن قيمة الكتاب تقوم في أمرين : الأول هو تصنيفه للنظم السياسية ، والثاني بحثه المقارن والتاريخي في الاجتماع السياسي .

أنواع الحكومات : صنف مونتسكيو أنواع الحكم وفقاً لثلاثة أنماط ، كل واحد منها يتميز بطبيعة ويمبدأ . ويقصد بـ « الطبيعة » الشخص أو الجماعة التي تملك السيادة في الدولة . ويقصد بـ « المبدأ » الوجدان الذي يسري في القائمين بالحكم إذا كان لهذا الحكم أن يعمل على أفضل وجه . وإذا حكمت الحكومة حكماً صحيحاً ، فإن المشرع الذي ينتهك مبدأ الحكم سيثير الثورة عليه . أما إذا ضعفت الحكومة من جراء ضعف مبدئها الرئيسي ، فلا يمكن انفاذها إلا بمشروع قادر على تقوية هذا المبدأ .

وشخص المشرع عند مونتسكيو يقصد به شخص

ويمكن نجاح هذا الكتاب : « رسائل فارسية » لمونتسكيو في المجتمع الباريسي . وأفلح أصدقاؤه في باريس في تحقيق فوزه في الانتخاب لعضوية الأكاديمية الفرنسية في سنة ١٧٢٨ . وباع منصبه بوصفه *Président à mortier* لحاجته إلى المال من ناحية ، ولأنه من ناحية أخرى كان يريد الإقامة في باريس .

وقام بالأسفار خارج فرنسا في الفترة ما بين سنة ١٧٢٨ وسنة ١٧٣١ ، فزار النمسا والمجر وإيطاليا وألمانيا وهولنده وانجلترا . وكانت لهذه الأسفار آثار عميقة في تصورات : فصار يعدّ نفسه إنساناً أولاً ، ثم فرنسياً بعد ذلك وقال : « إنني أنظر إلى كل شعوب أوروبا بنفس النزاهة التي أنظر بها إلى شعب مدغشقر » وكان لاقامته في انجلترا عامين أثر بالغ في نظرياته السياسية .

ولما عاد إلى فرنسا في سنة ١٧٣١ ورّع وقته بين ضيافته للابريد وبين باريس ، وصار باحثاً مستقلاً وتفرّغ لانتاجه الفكري . فالف كتاب : « تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحلالهم » (سنة ١٧٣٤) ، ثم كتابه الرئيسي : « روح القوانين » (سنة ١٧٤٨) . وفي أولها قام بتحليل دقيق للعلة في التاريخ ولطبيعة السياسة . وقد اختار التاريخ الروماني لأنه كان أكمل تاريخ لمجتمع سياسي عرفه وكان في تناول يده .

يقول مونتسكيو عن العلة في التاريخ : « ليست الصدفة هي التي تحكم العالم ... إن الرومان حققوا سلسلة من النجاحات المتواصلة حينما اتبعت حكومتهم سياسة واحدة ، واتباعهم سلسلة متصلة من النكبات حين اتبعوا سياسة أخرى . إن هناك أسباباً عامة ، معنوية أو مادية ، تؤثر في كل حكومة ، تحلّوها ، أو تحافظ عليها ، أو تدمرها . وكل الأحداث خاضعة لهذه الأسباب وإذا تصادف أن دمرت معركة واحدة ، أي سبب فرد ، دولة ما ، فإن سبباً عاماً هو الذي خلق الموقف الذي جعل هذه الدولة تنهار بسبب هزيمتها في معركة واحدة » (« تأملات في أسباب ... » الفصل ١٨) .

ويوضح مونتسكيو في هذه « التأملات ... » أن العلاقات بين الأشخاص والجماعات أقل توثقاً في المجتمع الحر منها في المجتمع الاستبدادي . ذلك أنه في ظل الحرية لا بد من وجود الاختلافات بل المنازعات ، لأن مثل هذا

«بدون الملكية لا توجد نبالة؛ وبدون نبالة لا توجد ملكية، لأنه لن يكون ثمتد إلا حاكم مستبد (طاغية) (الكتاب الثاني، فصل ٤).

أما الدكتاتورية فليست لها في نظر مونتسكيو أية فضيلة. إنها تقوم على الخوف، ولا تحتل أية سلطات وسطى؛ ولو حدث فيها تخفيف فلن يكون ذلك إلا بواسطة الدين. والدكتاتورية تلقي بالناس في هوة الذل والمهانة. وهي لا تحافظ على كيانها إلا بسفك الكثير من الدماء. والطاعة التي تتطلبها من رعاياها هي الطاعة العمياء. والتربية والتعليم في النظام الدكتاتوري لا يهدفان إلا إلى تكوين أفراد يدينون بالطاعة العمياء، ويعوزهم التفكير المستقل، والطاعة العمياء تفرض الجهل فيمن يطيع، بل وفي من يأمر لأنه ليس من حقه أن يفكر أو أن يشك بل عليه أن يبريد فقط. وتقتصر التربية على بث الخوف في قلوب الرعية، وتلقين بعض مبادئ الدين البسيطة جداً. «ذلك أن المعرفة ستكون خطرة، والتناسف نحساً... فالتربية (في الدكتاتورية) كأنها عدم. ولا بد من انتزاع كل شيء، من أجل إعطاء شيء ما؛ وجعل الفرد عضواً فاسداً، ابتغاء جعله عبداً مطيعاً» (الكتاب الرابع، فصل ٣). ورعايا الحكومة الدكتاتورية مجردون من كل فضيلة خاصة بهم. «وليس في الدول الاستبدادية عظمة نفس، لأن الأمير فيها لن يعطي عظمة لا يملكها هو نفسه؛ إذ لا يوجد عنده مجد. وإنما في الملكيات يشاهد حول الأمير رعايا يتلقون شعاعاته». (الكتاب الخامس، الفصل ١٢). وشبه صنع الحكومة الاستبدادية بصنع المتوحشين في لوزيانة الذين حين يريدون أن يقطعوا الثمار يقطعون الشجرة من جذورها ويمجمون الثمار» (الكتاب الخامس، فصل ١٣). وفي الحكومات الدكتاتورية تقل القوانين، بل تنعدم. ولا بد أن يكون المحكومون جهالاً، جنائاً، عظمي النفوس. والناس، بدلاً من أن يُزوّوا على أن يعيشوا على أساس الاحترام المتبادل، يكونون بحيث لا يستجيبون إلا للترهيب والتخويف.

ويتساءل مونتسكيو: إن الناس يحبون الحرية ويكرهون القهر والعنف، ومن المحتمل أن يثوروا ضد الطغاة، فلماذا إذن يعيش معظم الناس في العالم تحت الاستبداد والدكتاتورية؟ ويجب قائلًا إن هذا يفسر بأمرين: الأول هو أن الامبراطوريات الواسعة يجب أن تحكم حكماً استبدادياً كيما يكون الحكم فيها قويّ النفوذ، والثاني، وهو الأهم، لأن

استثنائي يلجأ إليه المجتمع من أجل وضع قوانينه الأساسية. لكن مونتسكيو خلط في مهمة هذا المشرع: فهو أحياناً يقر أن على المشرع أن يكتف القوانين التي يسنها مع الروح العامة للمجتمع الذي يشرع له، ومرة أخرى نراه يدعو المشرع إلى سن القوانين، بل وإلى الاستعانة بالدين، من أجل محاربة هذه الروح العامة للمجتمع. والأمر يتوقف عنده على كونه يجب أو يكره هذا النظام في الحكم أو ذلك.

فإذا قسمت نظم الحكم من حيث الطبيعة، هكذا يرى مونتسكيو، فإنها تنقسم إلى ثلاثة أنواع: الجمهورية، الملكية، الدكتاتورية. أما الجمهورية فهي نظام الحكم الذي فيه الشعب كمجموع، أو بعض الأسر، تملك السيادة. والملكية هي نظام الحكم الذي فيه يحكم أمير وفقاً لقوانين مقررّة تنشأ قنوات من خلالها تسري السلطة الملكية. وكنماذج لهذه القنوات يذكر: أرستقراطية تتولى أمور العدالة عملياً، وبرلمان ذات مهمات سياسية، وهيئة دينية ذات حقوق معترف بها، ومدن لها امتيازات تاريخية... أما الدكتاتورية (أو الحكومة الاستبدادية) فهي حكم الفرد الواحد الذي لا يسترشد ولا يتوجه إلا بإرادته الخاصة وأهوائه الشخصية.

ومبادئ هذه الحكومات مختلفة: فالفضيلة هي مبدأ الجمهورية، والشرف (الكرامة) مبدأ الملكية، والخوف مبدأ الدكتاتورية.

وقسم مونتسكيو الجمهوريات إلى: ديمقراطيات، وأرستقراطيات. ونموذج الجمهورية الديمقراطية عنده هو اليونان وروما. وحين جعل الفضيلة مبدأ الجمهورية قصد بالفضيلة مجموع الصفات الضرورية للمحافظة عليها: ففي حالة الديمقراطية: حب الوطن، الإيمان بالمساواة، الزهد والتعفف اللذان يقودان إلى أن يضحي الأشخاص ببلذاتهم الشخصية في سبيل المصلحة العامة... ووجد نموذج الديمقراطية الأرستقراطية في الجمهوريات المعاصرة له، مثل جمهورية البندقية. والفضيلة فيها هي الاعتدال في السلوك والمطامح لدى أعضاء الطبقة الحاكمة.

أما عن الملكية، كما وجدها في فرنسا وسائر الدول الأوروبية في عصره، فقد رأى فيها النظام المصري لحكم بلاد متوسطة الحجم. ومبدأ الملكية هو الشرف (الكرامة)، وهو معنى لا يوجد إلا في مجتمع يقوم على أساس وجود امتيازات وتفضيلات لقلّة من الناس. يقول مونتسكيو:

يلاحظ أن هذه النظرية كانت أهم ما لفت نظر الأمريكيين في التفكير الدستوري لمونتسكيو.

مؤلفاته

- *Lettres Persanes*, sans non d'auteur. Amsterdam, 1712
- *Considérations sur les Causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. Amsterdam, 1734.
- *De l'esprit des lois*. Genève, 2vols. in- 4o, 1748
- «Essai sur le goût», int. Videl'Encyclopédie. Paris, 1757.

مراجع

- Baeckhausen, Henri A.: Montesquieu: ses idées et ses oeuvres d'après les papiers de la Brède. Paris, Hachette, 1907.
- E. Carcassonne: Montesquieu et le Problème de la constitution française au X VIII^e siècle. Paris, PUF, 1927.
- Joseph Dedieu: Montesquieu. Paris, Alcan, 1913.
- Joseph Dedieu: Montesquieu: l'homme et l'oeuvre. Paris, 1943.
- Robert Shackleton: Montesquieu: A critical Biography. Oxford University Press, 1961.

الشرط الوحيد لقيام الدكتاتورية هو الشهوات الانسانية، وهذه توجد في كل مكان.

ودعا مونتسكيو إلى الفصل الواضح بين السلطات الثلاث في الدولة: السلطة التنفيذية (وتشمل أيضاً الشؤون الخارجية)، والسلطة التشريعية، والسلطة القضائية. وقد أكد أن الفصل القاطع بينها هو الشرط لوجود الحرية. يقول: «إذا اتحدت السلطة التشريعية مع السلطة التنفيذية فلن تكون هناك حرية، إذ يخشى أن نفس الحاكم أو نفس مجلس الشيوخ (الهيئة التشريعية) يسنّ قوانين استبدادية من أجل أن ينفذها استبدادياً. ولن تكون هناك حرية أيضاً إذا كانت سلطة القضاء غير منفصلة عن السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية. لأنها إذا كانت مرتبطة بالسلطة التشريعية، فإن السلطة على حياة المواطنين وحريةهم ستكون اعتباطية: إذ سيكون القاضي مشرعاً أيضاً. وإذا ارتبطت بالسلطة التنفيذية، فيمكن أن تكون للقاضي سلطة البطش. وسيضيع كل شيء لو أن نفس الشخص، أو نفس الهيئة من الرؤساء أو من النبلاء أو من الشعب مارست هذه السلطات الثلاث معاً: سلطة سنّ القوانين، وسلطة تنفيذ القرارات العامة، وسلطة الفصل في الجرائم أو المنازعات بين الأفراد» (الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس).

وهكذا يؤكد مونتسكيو ضرورة الفصل القاطع بين السلطات الثلاث، وعلى نحو تجاوز فيه ما دعا إليه جون لوك.

ومن بين النظريات والآراء التي عرضها مونتسكيو في كتابه «روح القوانين» غني الأمريكيون في القرن الثامن عشر بأمرين: رآه في النظام الفدرالي (الاتحادي) ونظرية الفصل بين السلطات الثلاث.

ذلك أن مونتسكيو في مستهل الكتاب التاسع من «روح القوانين» أشاد بنظام الجمهورية الفدرالية (الاتحادية) فقال (في الفصل الأول) إن هذه الدولة «تتمتع بصلاحيات الحكومة الداخلية لكل واحدة منها، وبالنسبة إلى الخارج فإن لها، بفضل قوة التجمع، كل مزايا الملكيات الكبيرة». وقد اقتبس هاملتون، أحد كبار مؤسسي الولايات المتحدة الأمريكية، هذه العبارات، قائلاً: «إنها تحتوي بإيجاز على الحجج الأساسية المؤيدة للاتحاد».

وفيا يتصل بنظرية الفصل بين السلطات الثلاث

موندلفو

Rodolfo Mondolfo

مؤرخ للفلسفة اليونانية ايطالي.

ولد في سنة ١٨٧٧، وتوفي في ١٩٧٦/٧/١٥ في بونوس ايرس (الارجنتين).

كان أستاذاً للفلسفة في جامعة بولونيا؛ ثم ارتحل إلى الارجنتين حيث قام بالتدريس في جامعات توكمان، وقرطبة، وبونوس أيرس.

وله مؤلفات جيدة في الفلسفة اليونانية، نذكر منها:

- «اللامتناهي في الفكر اليوناني» فبرنتسه سنة ١٩٥٤
L'Infinito nel pensiero dei Greci؛ وظهرت له طبعة ثانية

التي بدأت في أمريكا في سنة ١٩٢٩ بدت له كأنها عرض لازمة أخطر، هي الأزمة الروحية والفلسفية. واعتقد أن الحضارة الأوروبية تتجه الى كارثة، لا سبيل إلى تجنبها - في نظره - إلا بإعادة النظر الجذرية في قيم هذه الحضارة ومبادئها. إنه ينفر من المجتمع البورجوازي لأن الجشع للتملك أفسده، وتفشى فيه قهر الانسان، وضخى فيه بالحاجات الحقيقية للإنسانية. والماركسية ليست علاجاً لهذا المجتمع لأنها تأثرت بعدوتها: الرأسمالية، إذ انغمست الماركسية في المادية وخانت بذلك حاجات الانسان الروحية. وتلك المجلة هي «الروح» Esprit، وقد بدأت في الظهور شهرياً من اكتوبر سنة ١٩٣٢.

ولئن كان مونييه كاثوليكياً شديداً الحماة، فقد أغضبه تضامن الكاثوليكية مع «الفضى المستحكمة»، يقصد: النظام الحضاري القائم: وهو لا يعتقد أن الحل لهذا الوضع حل سياسي: لأن اليسار، وقد أعدته عدوى الروح البورجوازية، عاجز عن مقاومة الديكتاتوريات الغازية الكاسحة (يقصد النازية والفاشية).

ولما الحل يكون بتحرير الروح. يقول: «إما أن تكون الثورية روحية، وإما أن تكون أبدأ». ولهذا يطالب بالتغيير في قيم الانسان، وفي مؤسساته، لأن القهر ليس فقط واقعة اقتصادية أو سياسية، بل هو «في نسج قلوبنا».

لقد آمن مونييه بأن الشر مصدره الحضارة التي جعلت من الإنسان فرداً مجرداً abstrait، مقطوعاً عن الآخرين وعن الطبيعة. وديكارت، بتأسيه للروح الحديثة، قد كرس هذا الانشقاق.

والعلاج لهذا هو «إعادة النهضة من جديد»، أي إعادة بناء نزعة إنسانية قادرة على أن تدمج في حضارة جديدة كل معطيات التاريخ الانساني والعلوم الانسانية. ومحور هذه النزعة الانسانية هو: الشخص.

وهو لا يقصد بالشخص: الشخص بالمعنى القانوني، الذي ينبغي الدفاع عن حقوقه تجاه المجتمع، بل بالعكس: يرى مونييه أن المجتمع موجود في الشخص، بقدر ما

في سنة ١٩٥٦ بعنوان: L'Infinito nel pensiero dell'An-tichità classica.

- فهم الذات الانسانية في الحضارة القديمة، طبعة أولى بالاسبانية، يونوس ايرس سنة ١٩٥٥؛ وطبعة أخرى بالاطالية في سنة ١٩٥٨ عنوانها La comprensione del soggetto nella antichità classica.

- «الفكر القديم: تاريخ الفلسفة اليونانية الرومانية معروضاً مع نصوص مختارة من المصادر»، فيرنس، سنة ١٩٥٠.

لكن أهم أعماله في تاريخ الفلسفة اليونانية هو ترجمته للأجزاء الأولى من «فلسفة اليونان» تأليف ادورد اتسلر مع تعليقات وفيرة جداً فيها عرض للأبحاث التالية حتى صدور هذه الترجمة، وفي الوقت نفسه أشرف على ترجمة باقي الكتاب إلى الايطالية حتى أوشتكت هذه الترجمة على التمام لدى الناشر La Nuova Italia في فيرنس.

مونييه

Emmanuel Mounier

مفكر فرنسي دعا إلى نزعة «الشخصية الجماعية» Person-nalisme communautaire.

ولد في جرينوبل في ١٩٠٥/٤/١، وتوفي في ٢٣ مارس سنة ١٩٥٠ في شانتيه مالبرى (احدى الضواحي الجنوبية لباريس). بدأ بدراسة الطب، لكنه ما لبث أن عدل عنه إلى دراسة الفلسفة في جامعة جرينوبل حيث تتلمذ على جاك شفالييه. ثم انتحل إلى باريس، حيث حصل على الأجرىسيون في الفلسفة في سنة ١٩٢٨. وهنا تأثر بجاك ماريتان ونقولا برديناث. ثم أعجب بأفكار الشاعر الكاثوليكي شارل بييجي Charles Péguy، وفيه كتب أول دراسة بعنوان: «فكر شارل بييجي» (سنة ١٩٣١).

وعلى غرار ما فعل بييجي ترك «الماكينة الجماعية القذرة» وقرر انشاء مجلة تكون لسان حركة فكرية تهدف - في زعمه - إلى التجديد الشامل للحضارة. ذلك أن الأزمة الاقتصادية

الميتافيزيقا = ما بعد الطبيعة

Métaphysique (F) Metaphysics (E.)

كلمة «ميتافيزيقا» تعريب للكلمة اليونانية (تامتاتافيسيكيا) ومعناها : ما بعد الطبيعة .

والمعروف أن الأصل في هذا الاسم يرجع إلى ترتيب كتب أرسطو لما نشرها أندرونيقوس الروماني (في القرن الأول قبل الميلاد) فجعل موضع كتب أرسطو المتعلقة بالفلسفة الأولى تالياً لموضع كتاب « الطبيعة » وعلى ذلك فإن « ما بعد الطبيعة » تعني فقط الكتاب التالي في الترتيب لكتاب « الطبيعة » في مجموع مؤلفات أرسطو الذي نشره أندرونيقوس ، ولا علاقة له بمضمون أو موضوع هذا العلم .

أما اسم هذا العلم عند أرسطو فهو : «الفلسفة الأولى» $\lambda\pi\rho\omega\tau\eta\ \Phi\iota\lambda\sigma\sigma\phi\iota\alpha$ ، وأحياناً يسميه الإلهيات $\lambda\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$.

لكن هذا التصنيف المكتبي أو الترتيب التصنيفي لموضع كتاب أرسطو في الفلسفة الأولى أو الإلهيات ما لبث أن فُسر لدى المشتغلين بالفلسفة ابتداء من القرن الأول بعد الميلاد تأويلاً يجعل منه دائماً أعلى موضوع الكتاب وهو البحث في الوجود بما هو وجود، وأصبح يطلق اسم «الميتافيزيقا» على البحث في الأمور التي تتجاوز (ما بعد) الطبيعة، وهو تأويل يتناقض تماماً فكر أرسطو، إذا فهم بمعنى أن موضوعه يتجاوز نطاق العالم (كوسموس) إذ ليس وراء العالم - عند أرسطو - شيء . أما إن فهم بمعنى أن موضوعه هو الموجودات غير الخاضعة للكون والفساد، بينما الطبيعة خاضعة للكون والفساد، فإن هذا التأويل يتمشى مع تصور أرسطو لهذا العلم، لأنه يبحث فيه في المحرك الأول الذي هو فعل محض، وعقل محض، كما يبحث في عقول الأفلاك وهي أيضاً عارية عن المادة وغير خاضعة للكون والفساد.

ويرى أرسطو أن الفلسفة الأولى أعم العلوم لأنها تبحث في أعم العلل، إذ العلل والمبادئ الأولى شاملة لجميع أنواع العلل الأخرى. وهي ثانياً أكثر العلوم يقينية، لأنها تبحث عن المبادئ الأولى، والمبادئ الأولى أعلى الأمور درجة في اليقين. وهي ثالثاً أنفع العلوم، لأنها تعطينا علماً بالعلل الأولى، والعلم بالعلل الأولى أكثر العلوم إعطاءً لأكبر قسط من العلم. وهي رابعة - أكثر العلوم تجريداً، لأنها تبحث في

الشخص موجود في المجتمع. وإنما «الشخص» هو ما يقابل (يضاد) «الفرد» الذي هو كائن منزول، وتجريد محض، بينما «الشخص» منخرط منذ ميلاده في الجماعة: إن الفرد وحدة عددية حسابية، أما الشخص فذات خلاقة لذاتها. وأنه الحقيقة الوحيدة التي نعرفها والتي نصنعها من الداخل في نفس الوقت؛ إنه يكتب على حساب اللاشخصي بواسطة حركة تشخيص أي إضفاء صفات الشخصية. الفرد كائن مغلق، أما الشخص فمفتوح على العلو، وهو جواب عن نداء. «إن الإنسان العميق هو الإنسان الذي يبذل ذاته» بالانفتاح على الكون، وعلى الناس.

وقد استمد مونييه نزعتة الشخصية هذه من روافد عديدة: التوماوية، الوجودية، المثالية الروسية. وهو يهدف بها أساساً إلى إعادة الاتصال بين الذوات الانسانية، وإلى إعادة الاندماج بين المادة والروح، بين الإنسان والطبيعة.

وعلى الرغم من حوار مع الماركسيين الفرنسيين، فقد ظل دائماً يرفض الماركسية أو التورط معها في أي شيء. يقول مونييه: «ضد ماركس نحن نؤكد أنه لا مدينة ولا حضارة انسانية إلا إذا كانت ميتافيزيقية الاتجاه».

وكان مونييه مفتحاً على سائر الأديان، رغم مسيحيته العميقة، ولهذا جمع حول مجلته *Esprit* مؤمنين من مختلف الأديان كما ضم غير مؤمنين. ورغم إخلاصه للكنيسة الكاثوليكية فكثيراً ما نقد رجعيته، وجلب سخط الكاثوليك اليمينيين بدعوته إلى علمانية المدارس.

مؤلفاته

جمعت مؤلفاته في أربعة أجزاء بعنوان E. Mounier: *Oeuvres*, 4 vols. Paris 1961-63.

مراجع

- J. Conilh: Mounier. Paris, 1966.
- L. Guissard: Emmanuel Mounier. Paris, 1962.
- V. Melchiorre: Il Metodo di Mounier: Milano, 1960.
- C. Moix: La pensée d'Emmanuel Mounier. Paris, 1960.

موجوداً على أنه جاعل شيئاً من الأشياء بالفعل أمراً من الأمور بوجوده في ذلك الشيء، مثل البياض في الثوب ومثل طبيعة النار في النار، وهذا بأن تكون ذاته حاصلة لذات أخرى بأنها ملائمة له بالأمر، ومتقرة فيه لا كالوئد في الحائط، إذ له انفراد ذات متبى عنه. ومنه ما لا يكون هكذا. والذي يكون هكذا منه ما يطرأ على الذات الأخرى بعد تقوّمها بالفعل بذاتها أو بما يقومها - وهذا يسمى غرضاً. ومنه ما مقارنته لذات أخرى مقارنة مقوّم بالفعل، ويقال له صورة. ويقال للمقارنين كليهما: محل؛ وللأول منها موضوع، والثاني: هيولى ومادة. . . وكل ما ليس في موضوع - سواء كان في هيولى ومادة، أو لم يكن في هيولى ومادة - فيقال جوهر. . . والجواهر أربعة: ماهية بلا مادة، ومادة بلا صورة، وصورة في مادة، ومركب من مادة وصورة (ابن سينا: «عيون الحكمة»، بنشرتنا ص ٤٧ - ٤٨، القاهرة سنة ١٩٥٤).

أما ابن رشد فيستخدم ترجمة اللفظ فيسميه «علم ما بعد الطبيعة» ويقول في تفسير اسمه: «ويشبه أن يكون إنما سُمي هذا العلم «علم ما بعد الطبيعة» من مرتبة في التعليم، وإلا فهو متقدم في الوجود. ولذلك يسمى الفلسفة الأولى» («جوامع كتاب ما بعد الطبيعة» (ص ٨)، طبع حيدر آباد الدكن سنة ١٣٦٥ هـ) - الموضوعات التي يتناولها في المقالة الأولى من جوامع هذه لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو هي: الهوية - الجوهر - العرض - الذات - الشيء - الواحد - في الجوهر والمقابل والغير والخلاف - في القوة والفعل - في الجزء - الناقص - المتقدم والمتأخر - السبب والعلّة - الهيولى - الصورة - السبب والعلّة - الهيولى - الصورة - المبدأ - الاستقس - الاضطراب - الطبيعة.

وفي المقالة الثانية يعرض مشكلة الكليات، والصور الأفلاطونية.

وفي المقالة الثالثة يبحث في: القوة والفعل - وفي الواحد - والمقالة الرابعة تتناول الحركة الأزلية والمحرك الأول وعقول الأجرام السماوية والعقل الفعّال.

والمقصود من قول أرسطو إن ما بعد الطبيعة موضوعه الموجود بما هو موجود وهو أنه يبحث:

١ - في وجود الموجودات كلها، الانسان، الحيوان، الجماد، ويبحث في وجود العرض كما يبحث في وجود

أكثر الأشياء بعداً عن الواقع المعني؛ ومن هنا أيضاً كانت أصعب العلوم. وهي - خامساً - أشرف العلوم، لأن موضوعها النهائي والأساسي هو أشرف الموضوعات، وهو الله.

ومن أرسطو انتقل هذا التعريف للفلسفة الأولى وللإلهيات - إلى تلاميذه وشراحه، وخصوصاً الاسكندر الأفروديسي، الذي عرّف الميتافيزيقا (وربما كان أول من استخدم هذا اللفظ للدلالة على هذا العلم) فقال إن الفلسفة الأولى تبحث في الموجود بما هو موجود، ولا تبحث في موجود معين بالذات $\alpha\upsilon\tau\acute{\eta}$ ، أو في جزء من أجزاء الموجود مثلما يفعل سائر العلوم. وهي أيضاً «إلهيات» من حيث أنها في بحثها عن المبادئ الأولى والعلل الأولى لا تستمر إلى غير نهاية، بل ترى ضرورة التوقف عند موجود أول. (راجع «شرح الاسكندر الأفروديسي على ميتافيزيقا أرسطو» Alex-ander Aphrodisias: In Arist. Met. Comm., ed. M. Hayduck, 1891, I, P.161). يؤكد الاسكندر الأفروديسي أن الموجود بالمعنى الحقيقي هو الجوهر، بينما الصفات المقولية الأخرى تعد وجوداً بالمعنى الثانوي (الكتاب نفسه ص ٢٤٢ من ١٠).

واستعمل الفلاسفة الإسلاميون لفظ «الفلسفة الأولى» للدلالة على هذا العلم، منذ بداية الفكر الفلسفي في الاسلام. فنجد للكندي رسالة تعد أهم رسائله الفلسفية، وعنوانها: «كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى». ويحدد الكندي مكانة هذه الفلسفة الأولى على نحو ما فعل أرسطو ولكن باختصار فيقول: «وأشرف الفلسفة وأعلما مرتبة: الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول الذي هو علّة كل حق. ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلّة أشرف من علم المعلول، لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً إذا نحن أسقطنا بعلم علته، لأن كل علّة إما أن تكون عنصراً، وإما صورة، وإما فاعلة أعني ما منه مبدأ الحركة، وإما مُتَمَمّة، أعني ما من أجله كان الشيء» («رسائل الكندي الفلسفية» ط ٢، القاهرة سنة ١٩٧٨).

وعلى نحو أدق يعرف ابن سينا موضوع الفلسفة الأولى فيقول: «والفلسفة الأولى موضوعها الموجود بما هو موجود، ومطلوبها الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود - مثل الوحدة، والكثرة، والعلمية وغير ذلك. والموجود قد يكون

الجوهر، ووجود ما هو بالقوة وما هو بالفعل،
٢ - وهو إنما يبحث في الوجود المحض، غير المترج
بأية مادة، أي وجود الله الذي هو فعل محض، وعقل محض.

فإن توجهنما إلى العصور الوسطى في الغرب نجد أولاً
القديس أوغسطين لا يستعمل كلمة «ميتافيزيقا» ولا كلمة
«الفلسفة الأولى»، بل يستعمل مكانها كلمة «حكمة» وهي
أيضاً قد وردت عند أرسطو للدلالة على هذا العلم، إلى
جانب كلمة «الفلسفة الأولى»، وفي إثره استعملها أيضاً ابن
رشد، في تفسيره لكتاب «ما بعد الطبيعة»: أما أوغسطين فقد
جعل موضوع «الحكمة» هو النفس والله.

لكن ليبنتس يرى أن ميتافيزيقا ديكارت من شأنها أن
تحدث انشقاقاً في وحدة الميتافيزيقا، لأن تفسير ديكارت
لطبيعة المبادئ يختلف اختلافاً جوهرياً عن تفسير أرسطو لها.
ذلك أن أرسطو يطلق اسم «المبادئ» على البديهيات، أي
على القضايا الأولية الأكثر عموماً في استعمال البرهان، بينما
ديكارت يطلق كلمة «مبادئ» على الحقائق التي من نوع: «أنا
موجود»، فهذه الحقيقة مبدأ، من حيث أنه ينبغي أن يبدأ
التفكير منها، ولكن هذه الحقيقة تختلف عن مبادئ المعرفة
مثل مبدأ عدم التناقض. إن القول: «أنا» هو نتيجة شعور
مباشر، بينما مبدأ عدم التناقض لا يمكن أن يدرك إلا نتيجة
سير تحليلي ارتدادي، يرجع بالبرهان إلى الافتراضات الأولى
التي بدأ منها.

ويرى ليبنتس إلى إغناء ميتافيزيقا أرسطو بإضافة مبادئ
عقلية جديدة. فالإ جانب مبدأ الذاتية أو عدم التناقض،
يضع ليبنتس مبدأ «العلّة الكافية». ومبدأ «الاتصال» في
أحداث العالم، وهذا المبدأ يقرر أن الطبيعة لا تقوم بالطرفة،
بل كل ما فيها متصل ببعضه ببعض دون أي انقطاع، ثم مبدأ
«الأحسن» ويقرر هذا المبدأ أن الطبيعة تسلك أبسط السبل في
إنجازها لأفعالها.

٥ - ثم جاء كنت فاثار مشكلة الميتافيزيقا نفسها وهي
هل يمكن قيام ميتافيزيقا على أساس علمي؟ وقد خصص لهذه
المشكلة كتاباً بعنوان: «مقدمة إلى أي ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن
تتجلى علمياً» (سنة ١٧٨٣).

لقد أدرك منذ وقت مبكر أنه لكي تكون الميتافيزيقا علمياً
فينبغي أن تكون «فلسفة مؤسسة على المبادئ الأولى لمعرفتنا»
(ويبحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق) ص
(٢٨٦).

أما منهجها فيجب أن يكون «تحليلياً»، وهو في أساسه
المنهج الذي أدخله نيوتن في الفيزياء وكان له نتائج مفيدة.

أما القديس توما الأكويني فينقل عن ابن رشد - دون
ذكر اسمه - أن الرسم metaphysica مأخوذ من مرتبة هذا
العلم في التعليم، إذ يتعلم بعد تعلم الطبيعة.
وظلت الميتافيزيقا تنمو في هذا النطاق الذي حدده
أرسطو طوال العصور الوسطى وفي أوائل العصر الحديث،
فعدها ديكارت جذر شجرة العلوم، وكتب تأملاته
الميتافيزيقية، ومن بعده كتب ليبنتس كتاباً بعنوان: «بحث في
الميتافيزيقا Discours de la métaphysique».

فديكارت يدعو إلى البحث في الميتافيزيقا ليس فقط
لأنها تبحث في الله ووجوده وصفاته وفي النفس وخلودها، بل
وخصوصاً لأنها تبحث في المبادئ التي تقوم عليها العلوم
وبالتالي تبحث في أسس المعرفة بوجه عام. ومن هذه الناحية
فإن تعريف ديكارت للفلسفة بعامة، والميتافيزيقا بخاصة هو
تعريف أرسطوطالي خالص. ذلك أن معنى الفلسفة عنده هو
الحكمة، لكنه لا يقصد بالحكمة: الفطنة التي يجب أن يتم
السلوك في الحياة وفقاً لها، بل المعرفة الكاملة، والمعرفة
الكاملة في نظره هي «الميتافيزيقا». ويسمينا أيضاً «الفلسفة
الأولى» كما فعل أرسطو، وهو يعرفها مثله بأنها «معرفة العلل
الأولى» أو «المبادئ الأولى». (راجع مقدمة كتابه
«المبادئ»).

ويعدد ديكارت مضمون الميتافيزيقا بأنه «تفسير
الصفات الرئيسية المنسوبة إلى الله، وتفسير كون أرواحنا لا
مادية، وإيضاح كل المعاني الواضحة القائمة فينا (نفس
الكتاب).
أما منهج الميتافيزيقا فهو استنباط النتائج من المبادئ.

نقد العقل، الذي يحدد الحدود التي لا ينبغي للعقل أن يتجاوزها، والذي يُخضع للنقد ما هنالك من تصورات قبلية يردّها إلى مصادرها الثلاثة وهي: الحسّاسية، والذهن، والعقل.

وهكذا نرى كنت يقرر أن الميتافيزيقا هي هي بعينها نقد العقل أو الفلسفة النقدية أو الفلسفة المتعالية.

[راجع كتابنا: امانويل كنت، ج-٢: الأخلاق عند كنت، ص ٣-٢٧، الكويت سنة ١٩٧٩].

ولكن المثالية الألمانية، ويمثلها فشته وشلنج وهيجل، أعادت النظر إلى الميتافيزيقا بالمعنى القديم، وكان موضوعها عند هؤلاء هو نفس موضوعاتها التقليدية: الوجود، الجوهر، العلية، نظرية المعرفة، الله. لكن شلنج، من بينهم، حاول أن يجعل من الميتافيزيقا: فلسفة الطبيعة. وهي نزعة امتدت إلى شوبنهاور ونيتشه. كل ما هنالك أن هيجل جعل الديالكتيك هو الميتافيزيقا.

ونتيجة للتقدم الهائل الذي أحرزته العلوم الوضعية في القرن التاسع عشر، أصبحت موضوعات فلسفة العلوم مختلطة بموضوعات الميتافيزيقا حتى كادت الميتافيزيقا تفقد معناها القديم، كما هو ملاحظ عند برجسون وهوبنهايم. ومن هنا مال البعض - خصوصاً في فرنسا، إلى تسميتها باسم «الفلسفة العامة»، وأصبح هذا هو اسمها الرسمي في برامج الدراسة في جامعات فرنسا طوال النصف الأول من هذا القرن، وهو اسم لا معنى له ولسنا ندري كيف خطر ببال واضعيه أن يضمه!

وإنما استردت الميتافيزيقا تمام معناها من جديد على يد الفلاسفة الوجوديين، وخصوصاً هيدجر، وسبرزر. فهيدجر ألف رسالة بعنوان: «ما هي الميتافيزيقا؟»، وأنتبهت بكتاب عن «كنت ومشكلة الميتافيزيقا»، ثم توج هذا بكتاب كبير بعنوان: «المدخل إلى الميتافيزيقا». وكتابه الرئيسي: «الوجود والزمان» هو بحث خالص في موضوع الميتافيزيقا الأساسي، وهو: الوجود. كذلك عنوان سبرزر الجزء الثالث من كتابه الرئيسي وعنوانه: «الفلسفة» بعنوان: «الميتافيزيقا».

ولنعرض رأي هيدجر في حقيقة الميتافيزيقا:

الميتافيزيقا تبحث في وجود الموجود وهي تسأل أولاً عن الموجود بما هو موجود، وفي هذه الحالة تكون «ميتافيزيقا عامة»

ويجب أن نطلق من التجربة، لا من التعريفات. ومستعمل الميتافيزيقا بعد ذلك إلى معان أساسية كلية، بفضل هذا المنهج التحليلي؛ أعني أنها ستصل إلى مبادئ؛ ذلك أنه لا يحق للعقل أن يتجاوز التجربة. ومن هنا قرر أن مهمة الميتافيزيقا هي تحديد الحدود التي ينبغي على العقل ألا يتجاوزها. وبعبارة موجزة: «الميتافيزيقا هي العلم الباحث في حدود العقل الانساني» (مؤلفات كنت)، ج-٢، ص ٣٧٥، نشرة هارنشتين).

ويقرر كنت أن الميتافيزيقا التي تريد أن تكون علماً هي تلك المستندة إلى نقد العقل؛ هذا النقد الذي يحدد الحدود التي لا ينبغي للعقل أن يتجاوزها ويُخضع للفحص التصورات القبلية إبتغاء ردها إلى مصادرها المختلفة وهي: الحسّاسية، والذهن، والعقل. ومن هنا نجد عند كنت توحيداً بين الميتافيزيقا وبين الفلسفة النقدية أو المتعالية. وكان هيوم قد شكك في العلاقة بين العلة والمعلول، وما تبع ذلك من تصور للقوة والفعل، وتحذّي العقل أن يفسّر بأي حق يظن أن الشيء يمكن أن يكون بحيث أنه متى ما وضع، فينتج عن ذلك بالضرورة وضع شيء آخر، لأن هذا هو معنى العلة.

وكان لشك هيوم هذا الفضل في إيقاظ كنت من نومه الدوجماتيقي وتوجيه تفكيره في اتجاه آخر مختلف تماماً.

إذ رأى كنت أنه ليس فقط فكرة العلة، بل الميتافيزيقا كلها مؤلفة من تصورات من هذا النوع الذي كشف عنه هيوم. ووجد أن مشكلة الميتافيزيقا هي أنها لا تستمد علمها من التجربة، بل تتجاوزها. إذ الميتافيزيقا لا تستمد مبادئها من التجربة الخارجية، كالفزياء، ولا من التجربة الباطنة مثل علم النفس، بل هي معرفة قبلية *a priori* مستمدة من الذهن المحض ومن العقل المحض. والمعرفة الميتافيزيقية يجب ألا تشمل إلا على أحكام قبلية، أي سابقة على التجربة.

إن الميتافيزيقا - هكذا يرى كنت - تعني بالأحكام التركيبية القبلية، وهذه وحدها هي هدفها. ومن هنا تنحصر مشكلة الميتافيزيقا في مشكلة إمكان المعارف التركيبية القبلية.

ومن أجل حل هذه المشكلة ألف كتابه: مقدمة إلى كل ميتافيزيقا مقبلة تريخ أن تكون علماً (سنة ١٧٨٣).

والنتيجة التي ينتهي إليها في هذا الكتاب هي أن الميتافيزيقا التي تريد أن تكون علماً هي تلك التي تستند إلى

- K. Jaspers: Philosophie, B. III: Metaphysik
- J. Wahl: Traité de métaphysique. Paris, Payot, 1953.
- G. Gusdorf: Traité de métaphysique. Paris, Colin, 1956.
- J. Foulquié: Métaphysique, Paris, 1965.
- Pears, D.F., ed.: The Nature of metaphysics. London, 1957.
- W.H. Wolsh: Metaphysics. London, 1963.

موسى (بن ميمون)

فيلسوف يهودي، وعالم لاهوتي بالديانة اليهودية، وطبيب، وصيدلي.

اسمه الكامل: أبو عمران موسى بن ميمون القرطبي.

وعلى الرغم من مكانته العظيمة لدى اليهود، فإنه لم يكن أحد من اليهود المعاصرين والتالين بترجمة حياته. ومصدرنا الوحيد عن حياته هو المؤلفون العرب المسلمون، وعلى رأسهم (ابن الففطي) في كتابه «أخبار العلماء بأخبار الحكماء» (نشرة ليبرت ص ٣١٧-٣١٩)، وكان ابن الففطي صديقاً حميماً ليوسف ابن عقين الذي كان من أخص تلاميذ موسى بن ميمون؛ ثم ابن أبي أصيبعة في كتابه «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» (ج٢ ص ١١٧ وما يتلوها، نشرة ملى؛ وكان لفترة من الوقت زميلاً وصديقاً لابراهيم الذي هو نجل موسى بن ميمون، وذلك في أثناء عملها معاً في البيمارستان الناصري في القاهرة، وكان اجتماعها في هذا البيمارستان (المستشفى) في سنة ٦٣١- أو ٦٣٢- كما ذكر ابن أبي أصيبعة (ج٢ ص ١١٨).

ولد موسى بن ميمون في مدينة قرطبة، حاضرة الأندلس، في ٣٠ مارس سنة ١١٣٥ الميلادية (ويعادل ١٤ نيسان سنة ٤٨٩٥ هجرية، وسنة ٥٢٩ هجرية). وكان أبوه - واسمه ربى ميمون - من أنصار اليهود وعضواً في المحكمة الربانية الخاصة بالطائفة الاسرائيلية في قرطبة.

ولما استولى الموحدون على قرطبة في سنة ٥٤٢ هـ خيروا اليهود والنصارى فيها بين الاسلام أو الهجرة. فهاجر ميمون عن قرطبة وتقل بين بلاد الأندلس، ولما عزم على الإقامة بالمريّة، استولى عليها الموحدون. فارتحل إلى مدينة فاس

أو انطولوجيا. وهي ثانياً تبحث في الوجود الذي يجعل من موجود معين موجوداً؛ وحينئذ تسمى «ميتافيزيقا خاصة» بيد أن الميتافيزيقا لا تبحث في الوجود بما هو موجود إلا بعد أن تبحث في وجود موجود متميز هو في الفلسفات الدينية: الله، وفي فلسفة هيدجر والوجودية هو: الانسان.

إن الميتافيزيقا تبحث في إمكان الوجود أن يكشف نفسه، أي في التركيب الانطولوجي للموجود.

إن الميتافيزيقا تتعمق الوجود في وجوده. وتساأل الوجود في مختلف مناطق الوجود عن وجوده وتتعمق الوجود بعامة وفقاً للقسيمات الأساسية لوجوده، وتميّز - مثلاً - بين ما هو الوجود Was- Sein وبين واقعه أنه موجود Dass- Sein. وهي تضع الانسان - مثلاً - في التاريخ وتبحث في وجوده على هذا النحو. والوجود يحتاج إلى أن يتأسس: في الحاضر، أو الماضي، أو المستقبل. وقد تؤسس الوجود في الإلهي. ولهذا فإن الميتافيزيقا لا تؤسس فقط الوجود في الوجود، بل وتؤسسه أيضاً في موجود أعلى.

والسؤال الجوهرى في الميتافيزيقا هو: «لماذا كان ها هنا وجود ولم يكن ها هنا بالأحرى عدم؟» وهو سؤال يرد على الحاطر ذات يوم لا محالة، وربما يرد على خاطر الانسان عدة مرات في أثناء حياته. إنه يطأ على خاطره حين يشعر باليأس أو الملل أو القلق الشديد، وحين يغمض عليه معنى الحياة.

وهذا السؤال يحتل المرتبة الأولى من تفكيرنا، لثلاثة أسباب. لأنه أولاً أوسع الأسئلة، وثانياً لأنه أعمق الأسئلة، وثالثاً لأنه أكثرها أصالة. («المدخل إلى الميتافيزيقا»، ترجمة فرنسية، ص ١٤، باريس سنة ١٩٧٢).

مراجع

- Aristote: La Métaphysique.
- Leibniz: Discours de Métaphysique
- I. Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, 1783.
- H. Lotze: Metaphysik.
- H. Bergson: Introduction a la métaphysique
- M. Heidegger: Was ist Metaphysik? 1929.
- M. Heidegger: E'inführung in die Metaphysik, 1953.
- M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, 1929.

بالمغرب بدعوة من يهودا بن سوسان، الذي كان آنذاك الحبر الأعظم لليهود في مدينة فاس وكان انتقاله مع أولاده الثلاثة في سنة ١١٥٨ ميلادية على الأرجح.

وقد درس موسى أولاً على أبيه مبادئ الديانة اليهودية. وفي أثناء جولاته ببلاد الأندلس، وخصوصاً أثناء إقامته بالمغرب، دَرَسَ - إلى جانب «التوراة» و«التلمود» - مؤلفات أرسطو وشراحه المسلمين: الفارابي وابن سينا، كما دَرَسَ الطب في كتب جالينوس وإبقراط وعمد بن زكريا الرازي وابن سينا. لكننا لا نعلم على يد من قرأ هذه الكتب وتعلم الطب والفلسفة. وليس ثمة دليل على صحة ما ادعاه الحسن الوزاني (المشهور بلقب «ليون الأفريقي») من أنه تعلم الطب على ابن زهر وابن رشد.

ويبدو أن اشتداد الموحدين على اليهود (والنصارى) في المغرب حمل بعضاً من هؤلاء على الهجرة. وقد كان من ضحايا هذه الحملة على اليهود في مراكش ربي بن سوسان في فاس. وكان لمصرعه أقوى دافع لجعل والد موسى بن ميمون يغادر المغرب فركب مركباً أقلته من أحد الموانئ المراكشية في أبريل سنة ١١٦٥، وبعد رحلة حافلة بالأخطار دامت ٢٨ يوماً وصلت السفينة إلى ميناء عكا في فلسطين. لكن الحرب الطاحنة بين المسلمين بقيادة السلطان صلاح الدين الأيوبي وبين الصليبيين في فلسطين جعلت الإقامة مليئة بالأخطار فهاجرت أسرة موسى بن ميمون، بعد زيارة للقدس، إلى مصر، حيث كان اليهود يتمتعون بالتسامح الديني الكبير في عهد آخر خلفاء بني العباس في مصر: الخليفة العاضد (١١٦٠/٥٥٠ - ١١٧١/٥٦٧). واستقرت أسرة موسى بن ميمون نهائياً في القسطنطينية (مصر القديمة الآن)، ومن المحتمل أن يكون ذلك قد تم في سنة ١١٦٦م وفي نفس السنة توفي والد موسى بن ميمون، كما غرق أخوه الأصغر الذي كان يشتغل في تجارة الأحجار الكريمة وروفر للأسرة معاشها، كما غرقت ثروته. فاضطر موسى إلى ممارسة مهنة الطب، كي يكفل معاشه ومعاش الباقيين من أسرته. وسرعان ما نجح في الطب والمعالجة، وصار طبيباً مشهوراً في القاهرة. وفي الوقت نفسه علا صيته بين أبناء طائفته من اليهود في القاهرة فعينه رئيساً للطائفة اليهودية، نظراً إلى معرفته العميقة بالشرائع اليهودية وكتابات الرابانيين، لكنه رفض أن يتقاضى مرتباً عن هذه الوظيفة.

ولامتيازته في الطب لفت إليه نظر القاضي الفاضل -

عبد الرحيم بن علي البيساني - وكان كاتباً في ديوان الخليفة العاضد. وسيصبح القاضي الفاضل هو الحامي والسند لموسى بن ميمون. وبعد وفاة الخليفة العاضد في سنة ٥٦٧ هـ / ١١٧١ م استطاع القاضي الفاضل أن ينال الحظوة عند السلطان الفعلي في مصر وهو صلاح الدين الأيوبي؛ وصار القاضي الفاضل مستشاره المقرب ورئيس ديوان الانشاء لديه. وقام القاضي الفاضل بالتوصية بموسى بن ميمون لدى الخليفة العاضد أولاً، وبعد ذلك بقليل لدى السلطان صلاح الدين الأيوبي، وكان في حاشيته أطباء يهود أشهرهم ابن جُبَّع. وبعد ذلك صار موسى بن ميمون طبيباً خاصاً لابن صلاح الدين، وهو الملك الأفضل نور الدين علي، الذي حكم مصر لفترة تقل عن عامين (سنة ١١٩٨ - ١٢٠٠) بوصفه وصياً على ابن أخيه.

وقضى موسى بن ميمون في مصر ثلاثين سنة يعالج المرضى العديدين، ويؤلف كتبه في الطب والفلسفة وتفسير بعض أسفار التوراة والتلمود. وتوفي بالقسطنطينية (مصر القديمة الآن) في ١٣ ديسمبر سنة ١٢٠٤ ميلادية.

وله في الطب عشرة كتب، كتبها كلها باللغة العربية، وقد وصلتنا كلها. إمّا في نصها العربي، أو في ترجمة عبرية أو لاتينية. وقد ذكر منها ابن أبي أصيبعة (ج٢ ص ١١٨) الكتب التالية:

- ١ - اختصار الكتب الستة عشر لجالينوس.
- ٢ - مقالة في البواسير وعلاجها.
- ٣ - مقالة في تدبير الصحة - صنفها للملك الأفضل علي بن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب.
- ٤ - مقالة في السموم والتحرز من الأدوية القتالة.
- ٥ - كتاب شرح العقار - وقد نشره د. ماكس مايرهوف تحت عنوان: «شرح أسماء العقار» (مطبعة المعهد الفرنسي بالقاهرة، سنة ١٩٤٠) وقدم له بمقدمة ممتازة.

ويضاف إلى ما ذكره ابن أبي أصيبعة:

- ٦ - مقالة في الربو
- ٧ - مقالة في الجماع
- ٨ - شرح فصول أبقراط
- ٩ - فصول موسى في الطب - وموسى هو النبي موسى ابن عمران. وهو كتاب ضخم توجد منه عدة مخطوطات عربية. أهمها المخطوط الموجود في مكتبة جوتا (ألمانيا)

١٠ - مقالة في بيان الأعراض.

أما في اللاهوت اليهودي فلموسى بن ميمون مؤلفات ضخمة عديدة، بعضها كتب بالعربية، والآخر باللغة العبرية. ونذكر منها:

شرح على «المشنا» - وهو بالعبرية، ومنه قسم يعرف بالأبواب الثمانية ويبحث في الأخلاق، وفيه أيضاً عرض للمقائد الأساسية في الديانة اليهودية كما يراها موسى بن ميمون.

٢ - «شنتوراه» ويسمى أيضاً: «ياد حرقة». وقد كتبه بالعبرية. وفيه تضمنين للشرعة اليهودية، والقسم الأول منه يتناول العلم، وفيه بعض الأفكار الفلسفية.

أما كتابه الرئيسي، والذي به اشتهر مفكراً دينياً وفيلسوفاً، فهو كتاب «دلالة الحائرين». وقد كتبه باللغة العربية، لكنه أمر بأن يكتب بالحروف العبرية، وعلى حد تعبير موفق الدين عبد اللطيف البغدادي فإنه «لَعَنَ من يكتبه بغير القلم العبراني» (ورد في ابن أبي أصيبعة). ولهذا وردت معظم مخطوطاته مكتوبة بحروف عبرية، ومع ذلك توجد مخطوطات منه مكتوبة بحروف عربية. وأول من نشره هو سلومون منك S. Munk مع ترجمة فرنسية وبحروف عبرية في ثلاثة مجلدات في باريس ١٨٥٦ - ١٨٦٦ بعنوان Le Guide des Égarés وقد أعيد نشر الترجمة الفرنسية وحدها في باريس سنة ١٩٦٠). لكن صدرت له نشرة بحروف عربية في تركيا.

آراءه الفلسفية

كتاب «دلالة الحائرين» موجه إلى علماء اليهود «الحائرين» بين ما تقرره الفلسفة العقلية وبين ما أتت به التوراة وشروحها وأخذ به أhabar اليهود - أي الحائرين بين ما يقضي به العقل وما جاء به النقل.

وتمهيداً للعرض الذي توخاه من تأليف هذا الكتاب يبين موسى بن ميمون صعوبة دراسة الفلسفة وما تحتاج إليه من دراسات تمهيدية في المنطق، ومن تطهير للنفس بالأخلاق الفاضلة والتحرز من الشهوات.

وبين الصعوبات القائمة في التوفيق بين الحكمة والشرعة. وأولها أن الكلمات التي وصف بها الله في «التوراة» (والمقصود كل أسفار العهد القديم) هي الفاظ مشتركة المعاني لهذا يحتاج الأمر أولاً إلى تفسير هذه الألفاظ المشتركة.

ويلاحظ موسى أن علماء اليهود اتبعوا أحد مذهبين: مذهب المتكلمين المسلمين، ومذهب أرسطو والمشاين. ولهذا يستعرض آراء المتكلمين المسلمين من ناحية، وآراء الفلاسفة المشائين وأرسطو من ناحية أخرى. وفي رسالته إلى صمويل ابن طيبن - الذي ترجم «دلالة الحائرين» إلى اللغة العبرية - يقول إن فلسفة أرسطو فاقت فلسفة أفلاطون، وصارت هي الفلسفة الحقّة؛ ويشير إلى أنه ينبغي لفهم فلسفة أرسطو الاستعانة بشروح الاسكندر الافروديسي وقاسطيوس وابن رشد. وكان ابن رشد معاصراً لموسى بن ميمون: لكن موسى لا يذكره في «دلالة الحائرين»، ولعله إنما قرأ تفسيرات وتلخيصات ابن رشد لكتب أرسطو بعد كتابته «لدلالة الحائرين». ومن بين الفلاسفة المسلمين إنما يشيد موسى بن ميمون خصوصاً بالفارابي وابن باجه، أما ابن سينا فإنه يأخذ عنه بعض الآراء، ولا نراه شديد الحماسة له.

فقله إن الوجود عَرَضٌ مأخوذ من قول ابن سينا إن الماهيات يستوي لديها الأمر بذاتها فيما يتعلق بالوجود، وإنما الوجود عَرَضٌ يحدث لها. لكنه لا يوافق ابن سينا في قوله إن النفس الانسانية تبقى بعد الموت، وأنها خالدة؛ وإنما يأخذ بما قاله الاسكندر الافروديسي وغيره من المشائين من أن العقل الفعّال هو القادر على البقاء، والعقل الفعّال مشترك بين الناس جميعاً وليس فردياً أو خاصاً بفرد فرد. وهذا يدل على أن موسى بن ميمون لم يتقيد بالعقيدة الدينية حين رآها تتعارض مع ما يقضي به العقل.

وفما يتصل بصفات الله يأخذ موسى باللاهوت السليبي، أعني القول بأنه لا يمكن وصف الله بصفات ثبوتية، بل فقط بسلوب، لأن الله ليس كمثل شيء. لهذا لا يمكن وصف الله بأية صفة إلا إذا كان معناها يختلف تماماً عن المعنى المفهوم منها في الاستعمال اللغوي العادي الخاص بالانسان. ولهذا ينبغي أن تفهم كل الصفات التي ننسبها إلى الله على أساس أنها تختلف تماماً عن نفس الصفات منسوبة إلى الانسان، وهذا ينطبق أيضاً على صفة الوجود، فالله موجود لا كالموجودات. ويدعو ميمون إلى المضي في السبيل السليبي، لأن من شأنه استبعاد كثير من الصفات الزائفة التي تنسب إلى الله.

أما المعرفة الإيجابية فيما يتعلق بالله فإنها تختص فقط بتدبير الله للكون، وما في الكون من نظام يكشف عن الحكمة الإلهية. ومثل هذه المعرفة هي التي منحها الله لموسى، حسب

1941.

- Z. Diesendruck: «Maimonides' Lehre von der Prophetie», in G. A. Kohut, ed. Jewish studies in Memory of Israel Abrahams, New York, 1927, pp. 74-134.

- Moses ben Maimon, hg. v. W. Bacher, M. Braun, etc. 2 Bde, 1908- 1914

- J. Münz: Moses ben Maimon, Leben und Werke, 1912.

- L. Strauss: Philosophie und Gesetz. Beitr. zum Verständnis Maimons und seine Vorläufer, 1935.

- I. Epstein, ed. Moses Maimonides 1135- 1204. London, 1935.

نشرات ودلالة الحائرين،

أول نشرة للنص العربي بحروف عبرية مع ترجمة إلى الفرنسية هي تلك التي قام بها سلومون مونك بعنوان: Le Guide des Égarés, 3 vols, Paris, 1856- 1866 وقد أعيد طبعها بالأوفست في سنة ١٩٦٠ في باريس.

وترجمه إلى الانجليزية حديثاً مع مقدمة وتعليقات: Shlomo Pinés، بعنوان: The Guide of the perplexed. Chicago, 1963

ونشر النص العربي بحروف عربية (مع ترجمة للاقتباسات من العهد القديم) في استامبول سنة ١٩٧٣.

ما ورد في سفر الخروج (اصحاح ٣٣). وعلم الانسان هو في هذه الحدود. وأفعال الله هي الحوادث الجارية في الطبيعة. ومن شأنها ألا تهدم، بل هي بالأحرى تديم النظام الثابت للطبيعة، بما في ذلك حفظ النوع البشري وسائر الأحياء.

والله هو العلة الفاعلة والعلة الصورية والعلة الغائية للكون. والله فعل محض، وعقل محض. ويأخذ عن الفارابي قوله إنه ما دام الله لا يعقل إلا ذاته، فإنه هو العقل، والعقل، والمقول في آنٍ معاً.

ويرقر ميمون أن العالم حادث وليس قديماً، لأن القول يقدم العالم من شأنه أن يدمر الأسس التي تقوم عليها الشريعة، مما يدل على أنه لم يكن عقلياً إلا في الحدود التي لا تتعارض مع صريح الشريعة الدينية.

والنبي لا بد أن تتوافر فيه قدرة عقلية ممتازة وقوة تخيل ممتازة. فإذا ما وجدت هاتان القوتان واقترن بها السلوك الصالح، كانت النبوة ظاهرة طبيعية، ولا يمكن حرمان صاحبها منها. والقدرة العقلية للنبي شبيهة، على الأقل في النوع، بالقدرة العقلية التي لدى الفلاسفة؛ وهي تمكن النبي من قبول الفيض الرباني من العقل الفعال، الذي يمكن من تحويل العقل بالقوة إلى عقل بالفعل. والعقل الفعال هو آخر العقول العشرة؛ ويجال عمله هو عالم ما تحت فلك القمر.

مراجع

- H.A. Wolfson: Kalam Harvard Press, 1976.

- Salo Baron, ed: Essays in Maimonides. New York,





ناير

Jean Nabert

فيلسوف فرنسي معاصر

ولد في أبزو Izeaux [باقليم الروفينيه في جنوب شرقي فرنسا] سنة ١٨٨١ ، وتوفي في Lactudy (في اقليم بريتانى) سنة ١٩٦٠ . وكان أستاذاً في ليسيه سان لو Saint - lo سنة ١٩٠٨ ، و ليسيه برست Brest سنة ١٩١٠ ، و ليسيه متس Metz سنة ١٩١٩ ، و ليسيه هنري الرابع في باريس سنة ١٩٢٥ .

تأثر ناير بكنت من ناحية ، و بيرجسون من ناحية أخرى . وتنبع فلسفته من التأمل في الشعور (الوعي) . وفي كتابه « التجربة الباطنة للحرية » (سنة ١٩٢٤) - التي كانت رسالته لنيل الدكتوراة نجد تأثير هامان أيضاً . وفيها يقرر ناير أن التجربة الباطنة للحرية لا تقوم إلا على الشعور وحده . وليس هناك وسيلة أخرى لبلوغ الذات الفاعلة . ومقولوات الحرية ، في التجربة الباطنة ، ليست مستعارة من أشكال المعرفة الموضوعية . والتجربة الباطنة للحرية ، وإن كانت تتركز في تاريخ فردي ، فإنها لا تنفصل عن تاريخ القيم الانسانية . وإن كان ثمة تجربة باطنة للحرية ، فإنها تتأسس على واقع الفعل الذي يتخللها ويفسر أشكالها المختلفة . على كل حال ينبغي عدم قصر التجربة الباطنة للحرية على الشعور بحرية الإرادة . وإن كان الشعور بحرية الإرادة وهماً ، فإن الحرية لن تضار إلا في الحالة التي تبدأ فيها بالخلط بينها وبين حرية الاستواء indifférence بأن ننقل الى العلية ، التي تعطي الفعل ، الكيفيات النفسانية كشعور غير مستقر .

وفي كتابه « عناصر من أجل تكوين أخلاق » (سنة ١٩٤٣) يقرر « أنه ينبغي أن يكون من الممكن للشخص أن يريد القانون الأخلاقي ، وليس ثم بحث أهم من البحث عن الدوافع المحضة للأخلاقية ، ونقصد بذلك تعيين الإرادة بواسطة اهتمام مباشر بالقانون ، الذي هو بمثابة انجذاب محض يمارسه العقل على الذات . ولا شك في أن هذا الاهتمام ليس حسيّاً ؛ إنه يعبر عن العقل المباشر لامثال القانون في شعور الانسان . لكن من الحق أيضاً أن ما في هذا الدافع من جانب ذاتي هو الذي يجعل العقل ذا فاعلية ، ويجعله ينزل في إرادة واقعية » (ص ١٠٦ - ١٠٧) . والمطلوب في الأخلاق « أن نحصل من الطبيعة ، وفي الطبيعة ، ومع ميل الانسان - على مشاركة في السعي لتحقيق غايات ليست من الطبيعة » (الكتاب نفسه ، ص ١٠٧) . والعقل المحض لا يستطيع الحصول على هذه النتيجة : بل الشعور بالأشباع والرضا الناجمين عن فعل مطابق للمقتضيات العقلية والرغبة في بث المزيد من العقلية في حياة الإنسان - هما اللذان يهان أنوار العقل الديناميكية المفتقر إليها . والقهر المنتظم الأعمى للميل و«بحرمان الوجود شيئاً فشيئاً من كل قوة ، وكل عصارة ، برده الأخلاقية الى الشعور بقانون لا يمكن بعد أن ندرك كيف يمكن أن يحب ويراد » (الكتاب نفسه ص ١٠٧ - ص ١٠٨) .

وهكذا يريد ناير أن يخفف من تشدد القانون الأخلاقي عند كنت - بواسطة العاطفة والإرادة والمحبّة . فالقانون الأخلاقي يجب أن يحب ويراد ، إلى جانب توقيره والالتزام به .

كذلك يطالب ناير بالألا تؤخذ الفضيلة لذاتها ، لأنها إن

الفلسفية بعنوان : « أعمال فلسفية » Philosophische Arbeiten .

كرّس ناتوروب حياته للمنهج النقدي الذي وضع أساسه كُنْتُ، وأراد أن يطبقه على المثالية العلمية والأخلاقية والجمالية والدينية . وتأثر بهرمن كوهن واتجاهه الى تحديد الكنتية . وسمى الى تحديد موقفه من كوهن وحركة الكنتية الجديدة بعامة . فرأى أن ما هو مهم في كُنْتُ هو اكتشافه للمنهج المثالي بوصفه أساساً نقدياً وتبريراً « للحقائق » الكبرى في العلم والأخلاق والفن والدين والمنطق . لكنه مع ذلك رأى أن في منهج كُنْتُ وفلسفته أموراً عديدة تحتاج الى تعديل أو إصلاح . كذلك لاحظ أن بعض آراء المدرسة الكنتية الجديدة في ماربورج تشابه مثالية فشته وهيغل، ولكنه أبرز فروقاً عميقة فيما بين هؤلاء .

ولما توفي كوهن في سنة ١٩١٨ أخذ في استعراض ما قام به كوهن من تفسيرات للمذهب كُنْتُ، وما أسهم به في الكنتية الجديدة، فرأى أن في مذهب كوهن فجوات وأموراً غير يقينية فيما يتصل بهل ينبغي توحيد العلم عند الجذور أو في القمة .

على أن الكتاب الرئيسي لناتوروب هو : « مذهب الصور عند أفلاطون ، مدخل الى المثالية » (سنة ١٩٠٢) . فيه عرض متعمق مستقصى لنظرية المعرفة وللمشاكل الفلسفية عند اليونانيين ، مع بحث في نظريات المؤسسين المحدثين للعلم والفلسفة . وفيه يريد أن يجر تفسير نظرية أفلاطون في الصور - من التأويلات النفسانية والميتافيزيقية التي خاض فيها مفسرو أفلاطون منذ أيام أرسطو حتى الآن . ورأى أن « الصور » الأفلاطونية ليست أشياء ، ولا أموراً من عالم آخر ، بل هي قوانين ومناهج ، إنها الأساس المنطقي للعلم . وهكذا فسر أفلاطون تفسيراً كُنْتياً ، أعني على ضوء مذهب كُنْتُ . وبهذا أثار الكثير من الجدل والمناقشات ، فقام بالدفاع عن وجهة نظره هذه في محاضرة ألقاها في جامعة برلين .

وفي كتابه « الأسس المنطقية للعلوم الدقيقة » (ليبنيسك ، سنة ١٩١٠) بحث عن الأسس المنطقية للعلوم ، وحاول رد الوقائع العلمية إلى الصيرورة .

وبعد الحرب العالمية الأولى ازداد اهتمامه بمسائل التربية والاجتماع وفلسفة التاريخ والفلسفة السياسية . فأصدر في

صارت كذلك سرعان ما تنفذ ، لأن الأنا يتوقف حينئذ عن الشك في ذاته ، ويطلب له أن يستغرق نفسه في فكرة المزيد من القيمة . « إن الفضيلة ، إذا انفصلت عن الغايات التي تحمل القيم ، تصبح غير مكرثة لمادة الأخلاق ، وترد الواجب كله إلى نية في الفضيلة . ويميل طبيعي يرى الأنا ، وقد صار مهتماً بذاته ووجوده الخاص أكثر من اهتمامه بالقيمة الذاتية لأفعاله ، نقول : يرى الأنا أن أفعاله تصغر شيئاً فشيئاً من المعنى . . . ويلوح أنه لا شك في أن الاهتمام الموجه الى الفضائل وحدها يصرف الوعي عن النظر في الغايات ، التي هي شروط تحقيقها ، ويحفزه على اعتقاد أن هذه الغايات هي في الحقيقة غير مكرثة لها ، إذا ما فورنت بالفضائل التي تزودها فقط بالفرصة لكي تمارس . ولو كان على الفضائل أن تقلل أن تكون في خدمة الغايات وأن تغني فيها ، إن صح هذا التعبير ، وأن تجرد هكذا من استقلالها الذاتي ، فذلك لأن هذه الغايات هي الترجمان الضروري للقيمة في العالم . واللحظة التي فيها يمكن الفضائل أن تدعي القيام بذاتها ستكون هي اللحظة التي تكون فيها الأخلاقية قد استنفدت مهمتها في هذه الدنيا » (الكتاب نفسه ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧) .

وله أخيراً كتاب بعنوان : « بحث في الشر » (سنة ١٩٥٥) يتناول البحث في الجانب غير القابل للتبرير في العالم وفي الحياة .

ناتوروب

Paul Natorp

فيلسوف ألماني من مؤسسي الكنتية الحديثة .

ولد في دسلدورف في ٢٤ يناير سنة ١٨٥٤ ، وتوفي في ماربورج في ١٧ أغسطس سنة ١٩٢٤ . تعلم في جامعات برلين ويون واشترسبورج . وعين مدرساً مساعداً في ماربورج سنة ١٨٨١ ، وأستاذاً مساعداً في سنة ١٨٨٥ ، وأستاذاً ذا كرسي سنة ١٨٩٢ حتى وفاته . وفي سنة ١٨٨٨ كان بدير تحرير مجلة « الكراسات الشهرية الفلسفية » Philosophische Monatshefte . ثم تولى نشره محفوظات في الفلسفة التنظيمية (سلسلة جديدة) في سنة ١٨٩٥ . واشترك مع هرمن كوهن في الاشراف على اصدار سلسلة من المؤلفات

ندونصل

Maurice Nédoncelle

مفكر ديني فرنسي .

ولد في ٣٠ أكتوبر سنة ١٩٠٥ ؛ وتوفي في ٢٧ نوفمبر سنة ١٩٧٦ في استراسبورج .

وكان أستاذاً للفلسفة في «كلية اللاهوت الكاثوليكي» بجامعة استراسبورج منذ سنة ١٩٤٥ .

وتقوم فلسفته على فكرة «الشخص» La personne . وقد عبّر عنها في رسالة الدكتوراه التي حصل عليها في سنة ١٩٤٣ ، وعنوانها: «تبادل الشعور» Réciprocité des Consciences . وآخر كتبه بعنوان: «ما بين الذات والانطولوجيا» Intersubjectivité et ontologie .

ونذكر من كتبه :أخرى :

- «الشخص الانساني والطبيعة»
- «نحو فلسفة في الحب والشخص»
- «الوعي واللغوس»
- «استكشافات في النزعة الشخصية» .

راجع عنه مقالاً تأبينياً في مجلة Les Etudes philosophiques ، عدد يناير - مارس سنة ١٩٧٨ ص ١١٦ - ١٢٣ ، بقلم Jean Pucelle .

النفس

في تحديد معنى النفس، وجد في تاريخ الفلسفة اتجاهان: اتجاه يحدد النفس من حيث علاقتها بالجسم، والآخر يحددها من حيث هي جوهر مستقل قائم بذاته .

وفي الاتجاه الأول نجد أرسطو يحدّد النفس بأنها: «كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة» وهنا نشور مشكلة العلاقة بين النفس والجسم: هل كلّ منهما جوهر قائم بذاته، ويبتعمان معاً كجزئين من كلّ؟ أو النفس هي الصورة الجوهرية لجسم عضوي (آلي)، وتبعاً لذلك فإنها الصورة والهيولى لجوهر مركب واحد هو الكائن الحي؟ في هذه الحالة الأخيرة، وهذا رأي أرسطو، تكون الوحدة بين النفس والجسم شبيهة بالعلاقة بين الشمع والطابع المطبوع فيه . وفي

التربية كتابه «تربية الزمالة» (برلين ، سنة ١٩٢٠) ، وفي الاجتماع كتابه : «الفرد والجماعة» (سنة ١٩٢١) ، وفي فلسفة التاريخ كتابه : «عصور الروح» (سنة ١٩١٨) ، وفي فلسفة السياسة كتابه : «المثالية الاجتماعية» (سنة ١٩٢٠) وفيه يدعو الى اشتراكية مثالية .

أهم مؤلفاته

- « نظرية المعرفة عند ديكارت »
- Descartes' Erkenntnis theorie , 1882
- « الدين في حدود الانسانية »
- Religion innerhalb der Grenzen der Humanität , 1894
- « التربية الاجتماعية »
- Sozial pädagogik , 1899
- « نظرية الصور عند أفلاطون »
- Platons Ideenlehre , 1903
- «الأسس المنطقية للعلوم الدقيقة»
- Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften , 1910
- « الفلسفة : مشكلتها ومشاكلها »
- Philosophie , ihr Problem und ihre Probleme , 1911
- « علم النفس العام »
- Allgemeine Psychologie , Bd . I , 1912
- « الألماني ودولته »
- Der Deutsche und sein Staat , 1924

مراجع

- Die Philosophie der Gegenwart in selbstdarstellungen , Bd . I (1925)
- فيه يعرض مذهبه بنفسه
- H . Belleresen : Die Sozial pädagogik Paul Natorps . Paderborn , 1928
- A . Buchenau : Natorps Monismus der Erfahrung und das Problem der Psychologie . Langens alza , 1913 .
- Ernst Cassirer : « Paul Natrop » , in Kantstudien , v . 30 (1925) , pp . 273 - 298 .

وإذا استقرينا الآيات القرآنية التي وردت فيها الكلمة «روح» والكلمة «نفس» - وجدنا أن «الروح» تستعمل بمعنى إلهي، كما في الآيات: «وأيدناه بروح القدس» (البقرة ٨٧، ٢٥٣)، «وكلمته فألقاه إلى مريم وروح منه» (النساء ١٧١)، «يُنزل الملائكة بالروح من أمره» (النحل ٢)، «قل الروح من أمر ربي» (الاسراء ٨٥)، «يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده لينزل يوم التلاق» (غافر ١٥)،

«نخرج الملائكة والروح إليه» (المعارج ٤)، «يوم يقوم الروح والملائكة صفًا» (النبا ٣٨) - ففي كل هذه الآيات الروح لا تدل على الروح أو النفس الانسانية، بل على كيان إلهي ينزل من الله، ويقرب من معنى الكلمة (اللوعوس).

وفي مقابل ذلك، نجد أن كلمة «نفس» تدل على معنى إنساني خالص، وغالباً بمعنى ذات الانسان، ومبدأ الحياة فيه - كما في الآيات: «ثم توفى كل نفس ما كسبت» (البقرة ٢٨١)، «لا تكلف نفس إلا وسعها» (البقرة ٢٣٣)، «وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس» (المائدة ٤٥)، «ولا تكسب كل نفس إلا عليها» (الأنعام ١٦٤)، «يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها» (النحل ١١١)، ولهذا فإن النفس مائة كما في الآيات: «وما تدري نفس بأي أرض تموت» (لقمان ٣٤)، «كل نفس ذائقة الموت ثم إلينا ترجعون» (العنكبوت ٥٧).

وفي الاستعمال الاصطلاحي الفلسفي ميّز بين النفس والروح، وجعلت صفة الروحية من صفات النفس في بعض المذاهب، بينما البعض الآخر يصف النفس بأنها مادية. وفي هذه الحالة ينعون بالروحية حين توصف بها النفس: اللامادية فالروحية تقتضي اللامادية.

لكن العكس ليس بصحيح، أي أن اللامادية لا تقتضي بالضرورة: الروحية. فمثلاً العلاقات بين الأشياء هي لا مادية، لكنها ليست روحية: مثل العلاقة بين العلة والمعلول، العلاقة بين الوسيلة والغاية.

وتتميز النفس بخاصيتين أساسيتين هما: الروحية، والجوهرية؛ ولكن من الصعب التوفيق بين كلتا الصفتين، لأننا في العادة ننظر إلى الجوهر في المقام الأول على أنه مادي.

ويمكن تعريف الروحية بأنها: صفة الموجود الذي وجوده وأفعاله مستقلة استقلالاً جوهرياً عن المادة.

هذه الحالة أيضاً، لا توجد نفس منفصلة عن جسم، ما دامت هي صورته؛ وبالتالي هي تفتى بفناء بدنها.

أما في الاتجاه الثاني، ويمثله أفلاطون وديكارت، فإن النفس جوهر لا مادي، قادر على الوجود بنفسه مستقلاً عن البدن. وفي هذه الحالة توجد النفس قبل الجسم الذي غل فيه، وبعد انفكاك صلتها به. ومن هنا يؤكد خلودها.

واللفظ: «نفس» سواء في العربية وفي اليونانية واللاتينية وما انحدر منها من لغات صوتية مأخوذ من التنفس، هوب الريح. فالكلمة اليونانية $\Psi\upsilon\chi\eta$ من الفعل $\Psi\upsilon\chi\eta\omega$ (يتنفس، يهب)؛ والكلمة اللاتينية المناظرة anima مأخوذة من الكلمة اليونانية $\alpha\iota\sigma\eta\mu\alpha$ (=ريح). وتقال في صيغة المذكر animus بمعنى مبدأ التفكير بوصفه أسمى من الـ anima التي هي مبدأ الحياة. والـ animus هو أيضاً مقرّ الوجدانات والشجاعة. وفي العربية «الروح» قريبة من «الريح».

وهذه التفرقة بين anima وanimus قد بعثها في العصر الحاضر كارل جوستاف يونج، العالم النفسي، وأطلق anima على العنصر المؤنث، وanimus على العنصر المذكر في النفس العميقة التي يضعها في مقابل الشخص persona. وهو يفهم الشخص persona بالمعنى الاشتقاقي اللاتيني للكلمة أي: قناع؛ ويعرفه بأنه الطباع الخارجي للفرد. وهكذا فإن الـ anima والـ animus يمثلان الشخصية الباطنة اللاشعورية، وهي مكتملة للشخصية الخارجية.

ولما كانت النفس هي مبدأ الحياة، فإن الكائنات المتنفسّة هي الكائنات الحية، وهذا أظهر في اللغات الأوروبية حيث كلمة animal تدل على الحيوان.

وقد يميّز في اللغات الأوروبية بين $\alpha\mu\epsilon$ (F.) أو Seele (G.) وبين esprit أو Geist، على أساس أن الـ $\alpha\mu\epsilon$ (Seele) هي مبدأ الحياة العضوية، وأن esprit (Geist) هي مبدأ التفكير العقلي أو العقل. ويفرق البعض بينهما على النحو التالي: «الـ $\alpha\mu\epsilon$ هي $\alpha\mu\epsilon$ من حيث هي مرتبطة بالجسم في وجودها وفعلها، وهي esprit من حيث أن من الممكن أن تكون منذ الآن مستقلة عن الجسم في أفعالها. والتمييز بين anima وspiritus ليس يعني شيئاً آخر غير هذا» (A. Mager)، ذكره A. Marc في كتابه «علم النفس التأملية» ج ٢ ص (٢٦٤).

على المعرفة. ولما كان الفيلسوف ياكوب فريدرش فريس (١٧٧٣-١٨٤٣) هو أكثر من اهتم بإيضاح منهج كنت النقدي، فقد انكب نلسون على دراسة مؤلفات فريس. وقد جعل من فريس موضوعاً لرسالة للحصول على الدكتوراه. ثم أنشأ بعد ذلك «جمعية ياكوب فريدرش فريس» وهدفها تنمية الفلسفة النقدية. وفي الفترة من سنة ١٩٠٤ إلى سنة ١٩١٨ كان ينشر «السلسلة الجديدة لأبحاث مدرسة فريس».

وقد دافع نلسون عن «نقد العقل المحض» ضد اساءة تفسيره من جانبى نزعتين: النزعة المتعالية transcendentalism والنزعة النفسانية. فأخذ على الأولى أنها تضحي بالجانب المنهجي في نقد العقل، وأخذ على النزعة النفسانية اخفاقها في إدراك طابع المسائل الفلسفية وحلّوها، وهي مستقلة عن التصورات النفسانية. وقرر هو أن مهمة نقد العقل هي بيان ترابط الأفكار في عملية المعرفة وبيان المعايير التي بموجبها تطبق هذه الأفكار بواسطة تحليل الخطوات العينية في المعرفة وإرجاع هذه الأفكار الترابطية إلى أصولها في مكانة المعرفة بواسطة النظرية النفسانية. إنه ليس من مهمة العقل إثبات الصدق الموضوعي للمبادئ التي يعبر بواسطتها عن هذه المعايير. وهذه المبادئ ذات طابع فلسفي أكثر منه نفسانياً.

وطبق نلسون منهجه النقدي في ميادين أخرى: في الأخلاق، والسياسة، والتربية وفلسفة القانون

أهم مؤلفاته

- Ueber das sogenannte Erkenntnis problem, 1908.
- Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries, 1914.
- Die Rechtswissenschaft ohne Recht, 1917.
- Die neue Reformation, 2 Bde, 1918.
- Volesungen über die Grundlagen der Ethik, 3 Bde, Leipzig 1917- 32.
- Spuk, Einweihung in das Geheimnis der wahrsagerkunst Oswald Spenglers, Leipzig, 1921.

مراجع

- Minna Specht und W. Eichler: Leonard Nelson zum Gedächtnis. Frankfurt, 1953.
- A. Kronfeld, in Abh. der Friessche Schule, N.F. 5 (1930), mit Bibliographie.

مراجع

- Maine de Biran: Nouvelles Considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme, 1823; in Oeuvres de Maine de Biran, ed. P. Tisserand, t. XIII, 1949.
- H. Bergson: Matière et mémoire, essai sur les rapports de l'esprit au corps, 1896.
- Hans Dreyer: Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel, Erg. Heft d. Kantstudien, 7; 1907, IV- 106 P.
- W. McDougall: Body and Mind. London, Methuen, 1911, XIX- 384 p.
- L. Busse: Geist und Körper, Seele und Leib. Leipzig, 1903; 2. Aufl. 1913, X- 567 p.
- B. Russell: The analysis of Mind. London, Allen and Unwin, 1921, 310 p.
- John Laird: The Idea of the Soul. London, 1924, VIII- 192 p.
- C.D. Brood: The Mind and its place in Nature. London 1925, X- 674 p.
- L. Klages: Der Geist als Widersacher der Seele, III Bde, 1929- 1932.
- L. Lavelle: De l'âme humaine. Paris. Aubier, 1951, 558 p.

نلسون

Leonard Nelson

فيلسوف نقدي ألماني، ومؤسس مدرسة فريس الجديدة.

ولد في برلين في ١١ يوليو سنة ١٨٨٢، وتوفي في جيتنجن في ٢٩ أكتوبر سنة ١٩٢٧. دَرَس الفلسفة والرياضيات وصار مدرساً في جيتنجن سنة ١٩٠٩. وفي سنة ١٩١٩ صار أستاذاً مساعداً في جامعة جيتنجن.

رأى نلسون في كتاب «نقد العقل المحض» لكانت بحثاً في المنهج، أهميته تقوم في الفحص النقدي عن قدرة العقل

نيتشه

Friedrich Nietzsche

فيلسوف ألماني، مؤسس فلسفة القوة، ومن أعظم الفلاسفة تأثيراً في القرن العشرين.

لوحة حياته

عهد الطلب:

١٨٤٤/١٠/١٥ : ولد في ريكن (بالقرب من لثين) بمقاطعة سكسونيا ابناً لأحد القساوسة.

١٨٤٩ : توفي والده الفس كارل لدفع نيتشه

١٨٥٠ : انتقال الأسرة إلى ناوميرج

١٨٥٨-١٨٦٤ : دخل مدرسة الشوليفورنا بالقرب من ناوميرج في أكتوبر سنة ١٨٥٨، وظل بها حتى ١٨٦٤/٩/٧.

١٨٦٠-١٨٦٣ : دخوله في الجمعية الأدبية: «جرمانياء»

١٨٦٤-١٨٦٥ : كان طالباً بجامعة بون (فصلين دراسيين في الفيلولوجيا واللاهوت) وتلميذاً لرتشل ويان.

١٨٦٥-١٨٦٧ : في جامعة لينينج (أربعة فصول دراسية في الفيلولوجيا)، وكان فيها تلميذاً لرتشل؛ وفي سنة ١٨٦٦ بدأت صلات الصداقة بينه وبين روده.

١٨٦٧-١٨٦٨ : قضى مدة الخدمة العسكرية في

ناوميرج.

١٨٦٨-١٨٦٩ : لينينج. وفي خريف سنة ١٨٦٨

تعرف إلى رتشرد فجنر في لينينج.

عهد الأستاذية:

١٨٦٩-١٨٧٩ : صار أستاذاً مساعداً للفيلولوجيا

القديمة في جامعة بازل في فبراير سنة ١٨٦٩ قبل حصوله على الدكتوراه.

١٨٦٩ : صداقته مع يعقوب بوركهوت؛ وفي ٢٨ مايو ألقى درس الافتتاح عن «هوميرس والفيلولوجيا القديمة».

١٨٦٩-١٨٧٢ : زيارته لفجنر في تريشن بالقرب من لوتسرن؛ وفي مارس سنة ١٨٧٠ صار أستاذاً.

من أغسطس إلى أكتوبر ١٨٧٠: معرض متطوع في

حرب السبعين؛ وفي أكتوبر عاد إلى بازل، وفيها تعرف إلى أوفربك.

١٨٧٢ : حضر حفلة وضع الحجر التأسيسي لمسرح بايروت في مايو.

١٨٧٥ : تعرفه إلى كيزلتس (بيتر جامست).

١٨٧٦ : أقيمت الحفلات الموسيقية الأولى في بايروت. وتعرف إلى زيه.

١٨٧٦-١٨٧٧ : سنة إجازة. وفي سورته عرف ملفيدا فون ميزنويج. آخر حديث له مع فجنر.

١٨٧٨ : نهاية العلاقات بين فجنر ونيتشه. في يناير: أوبرا «بريسفال» إلى نيتشه؛ في مايو أرسل «انسان، إنسان» جداً إلى فجنر.

١٨٧٩ : استقالته من التدريس بسبب المرض، وقضى الشتاء في سورته مع ريه وملفيدا.

عهد التنقل:

١٨٧٩-١٨٨٩ : صار أستاذاً على المعاش، ينتقل شاردأ؛ ومن سنة ١٨٨٣ إلى سنة ١٨٨٨ كان يقضي الشتاء في نيس والصيف في سلزماريا، وفي الربيع والخريف ينتقل بين عدة أماكن منها البندقية التي كانت أحب البلاد إليه. وفي سنة ١٨٨٨ أقام في تورينو.

١٨٧٩ : في فيزن، وسان مورس، وناوميرج؛ وأصيب بمرض خطير؛ وترك كرسي الأستاذية في بازل.

١٨٨٠ : في ناوميرج، وريفا، والبندقية، ومارينباد، وناوميرج، واستريزا، وجنوة.

١٨٨١ : في جنوة، وريكوارد، وسلزماريا، وجنوة (وفيها يسمع أوبرا «كارمن» لبيزيه).

١٨٨٢ : في جنوة، وميسنا، وروما، ولوتسرن، وبازل، وناوميرج، وناوتسبرج، وناوميرج مرة أخرى، وليينج، وريلو. وفي مارس سافر إلى صقلية ومن أبريل حتى نوفمبر سنة ١٨٨٢ : كانت صلاته مع لو سالوميه.

١٨٨٣ : في ريلو، وجنوة، ونيس التي قضى بها أول شتاء له فيها، وفي ١٣ فبراير سنة ١٨٨٣ توفي فجنر.

١٨٨٤: في نيس، والبندقية، وسلزماريا، وتسوريش، ومتوتنا، ونيس مرة أخرى.

وفي أغسطس زاره هينرش فون اشتين في سلزماريا؛ وفي سبتمبر التقى بالشاعر كلر.

١٨٨٥: في نيس، والبندقية، وسلزماريا، وناومبرج، وليبتسج، ونيس.

١٨٨٦: في نيس والبندقية، وليبتسج، (آخر مقابلة له مع ارثن روده) وسلزماريا، وروتا، ونيس.

١٨٨٧: في نيس، وكانو بيو، وتسوريش، وكور، وسلزماريا، والبندقية، ونيس.

١٨٨٨: في نيس، وتورينو، وسلزماريا، وتورينو-محاضرات برندس عن نيتشه في جامعة كوينهاجن بعنوان: «الفيلسوف الألماني فريدرش نيتشه»

١٨٨٩: تورينو

وفي يناير أصيب بالجنون، وأقام في مستشفيات بازل وينا.

١٨٩٠: في ناومبرج عند أمه.

١٨٩٧: وفاة أمه وعناية اخته في فيمار.

١٩٠٠: وتوفي نيتشه في ٢٥ أغسطس سنة ١٩٠٠ في فيمار.

فلسفته

«فريدرش نيتشه واحد من أعظم الشخصيات المصرية في التاريخ الروحي للغرب، ورجل أقدار يرغمنا على اتخاذ قرارات نهائية، وعلامة استفهام رهبة على الطريق - الذي حدده تراث الأوائل وألفا عام من المسيحية - الطريق الذي سلكه الانسان الأوربي حتى الآن. وقد حاك في صدر نيتشه أن هذا الطريق سيكون طريق الضلال، وأن الفكر قد ضل طريقه، ولا بد إذن من العودة إلى الوراء، عودة تعني رفض كل ما كان يمدّ حتى الآن «مقدساً»، و«خيراً»، و«حقاً». واسم نيتشه يرتبط بنقد جذري للدين، وللأسطورة، وللعلم وللأخلاق. لقد حاول هيجل محاولة جبارة هي فهم كل تاريخ العقل على أنه تطور كل مراحل أبعاد التفكير فيها وينبغي تقويم كل مرحلة منها وفقاً لقانونها الخاص بها.

واعتقد أن في وسعه أن يضمن، على نحو إيجابي، تاريخ الإنسانية الأوربية. وفي مقابل ذلك نجد نيتشه يقابل الماضي برفض قاطع ودون تحفظ؛ أنه يرفض كل منقول ويدعو إلى تحول جذري. ومع نيتشه يصل الانسان الأوربي إلى تقاطع طرق. وهيجل ونيتشه هما معاً الشعور التاريخي الذي يعود على نفسه ويتأمل في كل ماضي الغرب ابتغاء تقدير قيمته. وكلاهما يقف عن قصد في دائرة المفكرين الأوائل اليونانيين، وكلاهما يعود إلى الأصول، وكلاهما هيرقليطي النزعة. والعلاقة بين هيجل ونيتشه هي العلاقة بين «نعم» تقبل كل شيء، و«لا» تعارض في كل شيء. وهيجل يفلح في القيام بعمل تصوري هائل وذلك بإعادة التفكير في كل أطوار الفهم الإنساني للوجود وتكميلها، وبالجمع بين كل الموضوعات المتناقضة في تاريخ الميتافيزيقا، جميعها في وحدة عليا من مذهبه، وباتخاذ هذا التاريخ على هذا النحو نتيجة. أما في نظر نيتشه، فإن هذا التاريخ نفسه ليس إلا التاريخ الطويل جداً لغلظة، وهو يحاربه بحماسة لا اعتدال فيها ويجدل عنيف، وهو في كراهيته الغاضبة ومرارته الساخرة شديد الاتهام وسوء الظن. إنه يتجمل لنا مليئاً بالعقل، لكنه أيضاً مسلح بكل ألوان المكر والدهاء المستورة التي هي من شيمة كاتب الرسائل الهجومية. ومن أجل نضاله، يستخدم كل الأسلحة التي تحت تصرفه: تحليله النفسي الدقيق، سحرية اللادعة، حماسه، وخصوصاً أسلوبه. وهو في هذا يبذل ذاته كلها، لكنه لا يحرص على تدمير الميتافيزيقا بطريقة تصورية. فهو لا يحطم مستعينا بوسائل الفكر المجرد للوجود؛ إنه يرفض التصور concept، ويناضل ضد النزعة العقلية، وضد انتهاك الفكر للواقع. ونيتشه يحارب الماضي على جبهة واسعة. إنه يناضل ليس فقط ضد المنقول tradition الفلسفي، بل وأيضاً ضد الدين وضد الأخلاق التقليدية. ونضاله يتخذ شكل نقد واسع للحضارة، وهذا أمر بالغ الأهمية (أوبين فلك: «فلسفة نيتشه»، ترجمة فرنسية، ص ٩-١٠، باريس سنة ١٩٦٥).

ذلك أن نيتشه رأى أن الإنسانية قد عاشت حتى الآن على عبادة أصنام، أصنام في الأخلاق، وأصنام في السياسة، وأصنام في الفلسفة. لهذا رأى أن مهمته هي الكشف عن هذه الأصنام وتحطيمها في كل ميدان من هذه الميادين الثلاثة. ولنبدأ بالأخلاق.

تحطيم أصنام الأخلاق.

إلى نظريته المشهورة في التفرقة بين نوعين من الأخلاق: أخلاق السادة، وأخلاق العبيد، أي الأخلاق التي كان مصدرها المتمازين من الإنسانية، والأخلاق التي كان مصدرها رعاها والطبقات المنحطة فيها.

قال نيتشه: «في أثناء رحلتي التي قمت بها خلال أنواع الأخلاق الرفيعة أو الوضيعة التي سادت العالم، والتي لا زالت تسوده حتى اليوم، لاحظت وجود عدة صفات معينة بدت مقرونة بعضها ببعض، وظهرت دائماً في وقت واحد، حتى إنني استطعت أن أكتشف وجود نوعين رئيسيين من الأخلاق مختلفين اختلافاً جوهرياً: فهناك أخلاق للسادة، وأخرى للعبيد... وذلك لأن تحديد القيم الأخلاقية قام به: إما جنس السادة المسيطرين الشاعرين شعوراً كاملاً والفخورين بوجود مسافة طويلة تفصل بينهم وبين الجنس السود المغلوب؛ أو قام بهذا التحديد جماعة الأنباغ والرعية والعبيد المنحطين من كل الأنواع».

إذن ترجع الأخلاق في مجموعها إلى طابعين أو صنفين رئيسيين: أخلاق السادة، وأخلاق العبيد.

ذلك لأن الحضارات الكبرى نشأت في البدء بأن قامت طائفة من الأرستقراطيين المتمازين، على شكل حيوانات مفترسة شقراء، تذرع الأرض في آسيا وأوروبا وجزر المحيط الهادي، مغيرة على كل الأراضي التي تمر بها. وعلى هذا النحو نشأت الحضارة اليونانية، والرومانية، والجرمانية.

إذاً مرت هذه الطائفة بشعب من الشعوب أخضعته وفرضت عليه سلطتها، واحتقرته وباعدت ما بينها وبينه من مسافات، مكونة طبقة خاصة متميزة من الطبقة المسودة والرعية. واختترعت لنفسها بشرة من القيم الأخلاقية تؤكد بها سيادتها واستمرار سطوتها وسيطرتها. «فالأحكام الشرعية التي تصدرها الطائفة الحربية تقوم على قوة جسمية وصحية زاهرة، وترها تعنى بكل ما يتصل بالقوة والغزو والحرب والمخاطرة والصيد والرقص والألعاب البدنية، وعلى العموم كل ما يكشف عن حيوية فياضة حرة مسرورة».

أما تحديد القيم الأخلاقية عند الرجل من أبناء هذه الطبقة فمتصل بطبيعته وأطماحه والمركز الذي هو فيه بالنسبة إلى الطبقات التي في مركز أخط من مركزه.

فهو يسمى «الجيد» من بين الناس من هو قورنه ومساويه في القوة والكمال؛ ويسمى «الريء» من هو أخط

وللقيام بهذه المهمة يتخذ نيتشه منهجاً للبحث خاصاً. فالمنهج الخاص بالبحث في الأخلاق له ثلاث خطوات: الأولى هي أن نصف الأحكام الأخلاقية التي صدرت في الماضي عند مختلف الشعوب؛ ومن هذا التصنيف يتوافر لدينا تاريخ عام للأخلاق. فإذا انتهينا من إعداد هذا التاريخ، فعلينا أن نفسر الوقائع الأخلاقية ونعرف ما تدل عليه، فنحدد أي نوع من الناس كانت عندهم هذه الأخلاق، وما الصلة بين طيائهم وأحوالهم النفسية وبين هذه القيم الأخلاقية التي اتخذوها. ثم نلي هذه الخطوة خطوة أخيرة، هي خطوة الحكم على كل صنف من هذه الأصناف، فنعلم حينئذ أي الأصناف أقدر على البقاء في الحياة والارتفاع بها والسمو بطبيعتها.

والخطوة الأولى قد قام بها الأخلاقيون الانجليز من قبل، أمثال استيورت مل واسنسر وليرك وتيلور. وهؤلاء عرفهم نيتشه ودان هم بالكثير من الملاحظات في هذا الباب. لكنهم لم يستطيعوا أن يخطوا الخطوتين التاليتين، فكان على نيتشه أن يخطوهما.

وأول نتيجة استخلصها نيتشه باستخدام هذا المنهج هي أنه رأى أن هناك أنواعاً عدة من الأخلاق، وأن لكل نوع منها طابعه الذي يميزه، وأن هذا الطابع الخاص إما نشأ عن كون مصادر الأخلاق عديدة، وأن المعايير والقيم الأخلاقية يخلقها أناس مختلفون. واختلاف الأخلاق عند الناس يدل على أن مجموعة من الأحكام الأخلاقية بعينها لا يمكن أن يرجعها الإنسان إلى النوع الانساني في ذاته وإنما هي ترجع إلى وجود شعوب وأجناس الخ، شعوب تريد أن تؤكد ذاتها بإزاء شعوب أخرى، وطبقات تريد أن تجعل بينها وبين الطبقات الأدنى منها حداً فاصلاً.

ثم إنه يجب التفرقة بين الفعل الأخلاقي، وبين الحكم الأخلاقي. فالحكم الأخلاقي على الأفعال غير ثابت، ويختلف باختلاف الناس. وله دوافع عدة تؤدي إلى إصداره على النحو الذي يصدر عليه.

وهنا يعمل نيتشه على كل الأحكام الأخلاقية التي أصدرتها الإنسانية، مبيّناً في تحليل دقيق- البنابيع التي منها استقيت هذه الأحكام، كاشفاً عن المصادر الحقيقية القوية معاً التي تصدر عنها، فاضحاً الأوهام التي وقعت الإنسانية في أحبالها حتى الآن، والتي أوقعت هي نفسها فيها عن طريق الغالبية العظمى منها، وهي الطبقة المنحطة. وانتهى من هذا

فإن صورة الرجل الخبير عند الآخرين، عند هؤلاء العبيد والمسودين، هي صورة الرجل المسالم الوديع، المتواضع، الذي لا مطمع له في غزو ولا رغبة له في سيادة، والذي يحسب الضعف فضيلة، والتعاطف والرحمة أسماً للقيم الأخلاقية. وبينما تجد الأرستقراطيين يُقبلون على الحياة يريدون أن يعلموا بها ويعملوها خصبة مليئة، تجد العبيد يعزفون عن الحياة ويتشائمون منها، وينظرون إليها في شيء من الجزع وعدم الثقة، وكأنها شيء مخيف أمامهم، فالسود لا يثق، ويركن إلى الشك دائماً. وبينما كان الأرستقراطي يفرق بين «الجيد» و«الريء»، ترى العبد والمسود يفرق بين «الخير» و«الشرير». ومن هو الشرير في نظره؟ الشرير هو بالطبع هذا الذي أخضعه وأثار في نفسه الخوف منه، هو هذا الأرستقراطي القوي السيد المسيطر. فالشر في نظره إذن هو القوة والبطولة، هو كل هذه الصفات النبيلة التي امتاز بها الأرستقراطي وكانت سرّ تفوقه وسيادته. وإذا كانت الصراحة هي الطابع الرئيسي في أقوال الأرستقراطي، تجد السود لا يستطيع أن يكون صريحاً، بسبب جبنه وضعفه، فليجأ إلى المكر والمداورة والمراوغة. والتناقض أظهر طابعه.

لكن السود لا يستطيع أن يسمي هذه الصفات، التي يجلبها ويرى فيها الخير، بأسمائها الحقيقية، وإنما يقلب القيم ويسميها بعكس ما هي عليه في الواقع: فيسمي العجز: «إحساناً وطيبة»؛ ويسمي عدم قدرته على رد الفعل مباشرة وبالمثل: «صبراً»، ويعد هذا الصبر من أمهات الفضائل. ويسمي حاجته إلى الآخرين وعجزه عن الاعتماد على نفسه: «رحمة». ويسمي عجزه عن إدراك المطامع السامية والبحث عن المطالب العالية: «تواضعاً»؛ وهكذا، وهكذا، تجده يثير القيم الصالحة النبيلة، ويضع مكانها قياً تدل على الضعف والذلة والخنوع والعجز، وتصدر عن طبيعة كطبيعة الدودة الزاحفة على الأرض، في مقابل طبيعة الحيوان المفترس القوي التي يتميز بها الأرستقراطي. وتراه يعارض هذه القيم «العليا» في نظره، بما لدى الأرستقراطي من قيم «شريرة»، فيقول: إن البائسين وحدهم هم الأخيار، والفقراء والعاجزين والحقراء هم وحدهم البصالحون. وهؤلاء الذين يتكلمون ويتعبدون، هؤلاء المرضى المعوزون المشوهون هم وحدهم أيضاً الطيبون الأبرار الذين باركهم الله، وهم وحدهم الذين سيحفظون بالنعيم. أما أنتم، مشعر النبلاء الأقوياء، فأنتم الأشرار، القساة؛ أنتم الطماهون، التهمون؛ أنتم العجّار، وستظلون أبداً الأبدنين ملعونين قد يؤتم بغضب من الله.

منه مكانة ومن يخفض له. ومن هنا فإن أحكام الخير والشر، وكل القيم الأخلاقية، تقع على الأفراد، لاعلى الأفعال الذين يأتونها.

وهذا الأرستقراطي يحب للغزو، معتز بقوته، قاس على نفسه وعلى الآخرين. يحتقر الرحمة ويشتمز من الضعف والضعفة وجميع أنواع الاستخذاء. وأبغض شيء لديه الكذب ونحوه من نفاق ومَلَق. ولا يتسامح، ولا يعرف أنصاف الحلول، والمساومة، والمداينة.

لكنه مع ذلك يميل إلى العفو عن الآخرين، لا لأنه يحب العطف، لكن لأن قوّته غزيرة، فتراها تفيض بنفسها على الآخرين. ومع هذا فإنه لا يقبل مطلقاً من الآخرين العفو، لأنه بقوته يأخذ ما له دون أن ينتظر حتى يتفضل به عليه الآخرون.

ولا يحفل بالحياة ولا بنعمها، ولا بالطمأنينة والسلام؛ إنه يجد النعيم في الانتصار والقوة والتحطيم، ويشعر بسرور عميق وهو يعذب الآخرين. وما يقدم إليه من شرّ يقابله بالمثل، بل بأضعافه. وهو يقدّس التقاليد والماضي، ويتخذ من ذكرياته مجالاً للتفاخر وينبوعاً للقوة. لهذا فهو يوقر أجداده، ويقدم لأرواحهم القرائين. ولا يلبث هؤلاء شيئاً فشيئاً حتى يصبحوا أمته التي يعبدها. وفي عبادته لهم يقدّس صفاته النبيلة هو نفسه، ويجعلهم رمزاً لكل الفضائل التي يتحلّى بها الأرستقراطي.

ولما كانت هذه الطائفة هي الأقلية دائماً، فإنها تعمل جهدها كي تحافظ على صفاتها، وتظل نقية لا تنطرق إليها الانحلال من جراء اتصال الشعوب المسودة أو الطبقات الدنيا بها. ومن أجل هذا تعنى بالتربية، ويكل ما يتصل بحياة الأسرة، حتى تضمن لنفسها استمرار السيادة والبقاء.

لكن، هل يرضى المسودون والرحمة عن هذه الحالة التي وضعهم فيها الأرستقراطيون؟ كلا، بل يحاولون أن يثوروا عليها ويتحرروا منها. ولما كانوا ضعافاً، لا يستطيعون أن يقابلوا عمل الأرستقراطيين بالمثل، فإنهم يخلقون قياً أخلاقية جديدة تخالف القيم التي وضعها الأرستقراطيون: فيعدّون شرّاً ما يراه هؤلاء خيراً، والعكس بالعكس. فإذا كانت صورة الرجل الجيد عند الأرستقراطيين هي صورة الرجل المحارب المغامر، الذي يريد السيطرة والغزو، ويفيض بالقوة، ويحتقر التواضع والجبن، ولا يعرف الرحمة والتلطّف -

يجب نبته: «إن ثورة العبيد في الأخلاق تبدأ حين يصبح «الذحل» نفسه خالقاً، يلد القيم. هذا الذحل الصادر عن هؤلاء المخلوقين الذين حُرِّموا من المقدرة على رد الفعل الحقيقي، وهو العمل الإيجابي، فلا يجدون عوضاً إلا في انتقام وهمي. فبينما تنشأ كل أخلاق استرقراطية عن توكيد لذاتها وقول «نعم!» لنفسها يسوده شعور بالانتصار، تجد أخلاق العبيد تبدأ بأن تقول «لا!» لكل ما لا يكون جزءاً منها وكل ما «يخالفها»، وكل ما هو «ليس إياها». و«لا» هذه هي عملها الإيجابي الخالق. وهذا القلب في النظرة التي تصنع القيم - تلك النظرة الموحى بها بالضرورة من العالم الخارجي، بدل أن تصدر عن الذات وتقوم على الذاتية - هو من خصائص «الذحل»: فأخلاق العبيد في حاجة دائمة وقبل كل شيء إلى عالم خارجي مضاد لها، كي تنشأ وتقوم».

ولكي يبرروا شرعة قيمهم الجديدة اخترعوا شيئين هما: أولاً: وجود ذات وحقيقة منفصلة عن الجسم، ولها كيانها الخاص، ويسمونها «الروح». وثانياً: القول بحرية الإرادة، وأن الإنسان يستطيع أن يخرج عن طبيعته وجوهره ويصبح عكسها تماماً. فمن طريق هذين الاختراعين تمكن الضعفاء والمضطهدون، من كل الأنواع، تمكنوا من أن يخذعوا أنفسهم، ثم غيرهم من بعد، فبزعموا أن الضعف بإرادتهم واختيارهم وليس مفروضاً عليهم، وأن هذا الفعل أو ذاك، مما يضطرونهم إليه العجز، ميزة وفضيلة. وضاعف غرغرو هاتين الويسيلتين إيمان الناس بهما عن طريق الملحقات التي بنيت عليها أو بالأحرى والأصرح بنيا عليها: مثل فكرة العقاب والثواب، والزهة، والتبذل إلخ.

تلك إذن ثورة العبيد، وقلبيهم للقيم الاسترقراطية، وسيطرتهم بقيمهم الجديدة على القيم النبيلة؛ وهذا هو تاريخ الأخلاق جميعها على مرَّ عصور الإنسانية: صراع بين قيم السادة وقيم العبيد في الأخلاق، ومحاولة كل منها السيادة على الأخرى، ونضال بين هذين النوعين من القيم: «جيد وودي» من ناحية، و«خير وشرير» من ناحية أخرى.

ويرى نيتشه أن اليهود هم أول من قاموا بثورة العبيد في الأخلاق. فهم الذين تجاسروا على قلب معادلة قيم السادة: خير = نبيل = قوي = جميل = سعيد = محبوب من الله - إلى معادلة قيم العبيد: خير = وضع = ضعيف = مشوه = بائس = مملؤ بالخطايا. والشعب اليهودي هو الشعب الذي ذاع في نفسه الذحل في أعنف درجاته وأخطرها، لكثرة ما لاقاه من

ومصدر كل هذه القيم الجديدة التي يضعها العبيد والمسودون هو الشعور بالعجز، ثم الحقد العنيف الدفين على الأقوياء الأرستقراطيين النبلاء. ولا يلبث هذا الشعور والحقد أن ينقلباً إلى أشياء في قدرتها أن تخلق قيماً أخلاقية.

وهنا يكشف نيتشه ينبوعاً فياضاً استقت منه الأخلاق السائدة حتى اليوم ما لديها من قيم، ويسمى هذا ينبوع باسم «الذحل»، *Ressentiment*، وهو الشعور المتكرر بإساءة سابقة لقيها الإنسان، ولم يستطع أن يردها ويتشفى ممن قدَّمها، لمعجز فيه عن رد الفعل في الحال، فزاد يتذكرها من بعد، ويُعثرها بين حين وآخر، مما يزيد في قوة هذا الشعور؛ ويضاعف من طاقته، ولا يلبث حتى يتجمع، ويضغط بعضه بعضاً، ويغل في نفس صاحبه غليان الماء من تحته نار قوية وهو مغلق عليه في مِرْجَل، فيحاول أن يجد مصرفاً له في قنوات أخرى غير القناة الأصلية الطبيعية، وهو رد الفعل المباشر ومقابلة العمل بالمثل. فيلجأ إلى طرق خفية غير مباشرة، يرد بواسطتها على الإساءة الأولى التي تلقاها ولم يستطع الاجابة عنها في الحال.

إن السادة يحقرون العبيد ويهقونهم، ويجدون كل شيء مباحاً بإزائهم: من تنكيل بهم وتعذيب وقسوة، واعتداء على كرامتهم، وخط من مركزهم. ويعذبونهم ميداناً واسعاً لإبراز حجب السطو والغزو، وإظهار السيطرة، وتصريف شعورهم القوي بفيض قوتهم. فالطابع السائد إذن في سلوكهم بإزائهم هو الاحتقار والامتهان. وحينئذ يتولد عند العبيد، بإزاء هذه الإهانات القاسية والإساءات المتوالية، شعور «الذحل»: فهم، من جهة، لا يستطيعون أن يسكتوا عنها لأن الطابع الرئيسي في خلق الإنسان هو القوة وغريزة السيطرة، ومهما حاول أن يكبتها في نفسه فلا بد أن يظهرها حين تناح لها الفرصة للظهور. ومما يدورهما يدفعان الإنسان دفعا قوياً إلى تهيئة هذه الفرص وإعداد الظروف الملائمة كي تنتج آثارها. وهو، من جهة أخرى، لا يقدر على أن يرد الفعل رداً سريعاً، ولا أن يجيب عن هذه الإساءات وتلك الإهانات في الحال، بسبب شعوره بعجزه. ومن هنا يكتسب عاطفة الانتقام في نفسه، ويظل على هذا النحو يخفي هذا الشعور من بعد مدة.

كيف تنشأ ثورة العبيد على السادة لكي يهلموا الأخلاق النبيلة ويبدوا القيم الأرستقراطية، وليثأروا لأنفسهم مما احتملوها؟

مقصود: فمبادئ الفكر (الشيء، الجوهر، الذات، الموضوع، العلبة، الغائية إلخ.) ليست غير أوهام ضرورية للحياة، نافعة مفيدة، وأدوات للظفر والامتلاك. وقام بتحليل ما يسمونه «قوانين الفكر الضرورية» (قانون الذاتية، قانون التناقض، قانون الثالث المرفوع)، فقال إن الذاتية (الهوية) شرط في التفكير، ولكنها ليست شرطاً في الوجود، لأن الوجود تغير مستمر وصيرورة دائمة. وقانون التناقض يقوم على قانون الذاتية، إنها مظهران لقانون واحد: أحدهما إيجابي (الهوية)، والآخر سلبي (التناقض).

٢ - وقال ثانياً إن العقل في حياة الإنسان لا حاجة إليه، وهو خطر، وغير ممكن. فلا حاجة إلى العقل في حياة الإنسان «لأن عدم معقولة شيء من الأشياء ليست حجة ضد وجوده، بل بالأحرى إنها شرط لوجود هذا الشيء»، لأن الوجود يتناقض مع العقل ويتناقض مع المعرفة العقلية. - كما أن العقل خطر، لأنه يدعي معرفة كل شيء. ولو كان الأمر كذلك، إذن لما استطاع الناس أن يجيروا طويلاً. يقول نيتشه: «لو كانت الإنسانية قد سارت حقاً على مقتضى العقل، أعني على أساس «أفكارها» و«علمها»، إذن لكان قد قضي عليها منذ زمن طويل». - ذلك أنها في الواقع لم تعلم عن طريق العقل إلا الشيء الضئيل جداً، مما لا يكفي مطلقاً للوفاء بمقتضيات الحياة كلها. - والعقل هو أيضاً غير ممكن، لأنه ليس هناك عقل واحد، وإنما هناك عقول كثيرة تتمايز، ومن هنا يختلف الرأي بين العقول المختلفة بإزاء الأمر الواحد. فلا مجال إذن للتحدث عن «العقل» بصيغة الإطلاق والعموم.

٣ - كذلك ينكر نيتشه ثالثاً ذلك الوهم الذي انساب في تياره الفلاسفة، حين زعموا وجود عقل كلي يحكم الكون ويسوده، فتصبح الظواهر كلها والأحداث معقولة. «إن العقل الوحيد الذي نعرفه هو هذا العقل الضئيل الموجود في الإنسان».

ولهذه الأسباب حمل نيتشه على الفلسفة كلها، أو بعبارة أدق: على كل الفلاسفة الذين قالوا بالوجود الثابت، بدلاً من القول بالتغير والصيرورة، والذين تصوروا العقل على النحو الذي بيّناه. وكان نصيب سقراط من هذه الحملة النصيب الأوفى، لأنه أول من قدّس العقل ودعا إلى عبادته في كل شيء، حتى ظن أن العقل وحده أو المعرفة (فالمفكر واحد) تستطيع أن تحمل المرء خيراً: فالفضيلة في نظره تقوم على المعرفة. ولهذا فإن نيتشه يحسب أن سقراط هو بدء انحلال

اضطهاد من سادوه منذ زوال دولتهم القديمة: فلما تجمع هذا الدحل ووصل إلى أقصى درجات غليانه، ثار على قيم سادته من الرومان. فكان بين اليهود والرومان كفاح قاسٍ، بلغ أعنف صوره في المسيحية التي ليست في نظر نيتشه إلا صورة من صور اليهودية: فعنها أخذت التراث من القيم، وكان كبار رؤسائها من اليهود: أمثال القديس بطرس والقديس بولس. فالمسيحية هي خليفة اليهودية إذن.

حلت المسيحية لواء النضال ضد السادة، وكان لها النصر ولقيمتها الظفر في القرن الثاني بعد الميلاد. فسادت القيم المسيحية في أوروبا وفي الكثير من بقاع العالم التي دخلتها واستمرت هذه السيادة حتى اليوم. ولكن النضال ضدها استمر مع ذلك ولم يبدأ. ففي عصر النهضة الأوروبية بدأت المثل والقيم الأرستقراطية تستيقظ من جديد، وقام رجال النهضة يعارضون بالقيم القديمة: قيم الرومان واليونان الصادرة عن أخلاق السادة، ما أنت به المسيحية من قيم سادت طوال العصور الوسطى، وهي القيم الصادرة عن ثورة العبيد الأخلاقية.

وانتصرت قيم العبيد مرة ثانية بفضل حركة الإصلاح الديني التي قام بها مارتن لوتر في القرن السادس عشر، وهي حركة شعية مبعثها الدحل الألماني والانجليزي.

ثم انتصرت مرة ثالثة انتصاراً حاسماً هائلاً عن طريق الثورة الفرنسية: حيثذ وقعت آخر طبقة من النبلاء والأرستقراطيين والسادة، وهي الطبقة التي عاشت في القرنين السابع عشر والثامن عشر في فرنسا، صريعة للغرائز الشعبية المليئة بالدحل، فكانت الثورة الفرنسية ظفراً صاخباً لقيم العبيد. «ولكن حدث في الحال، ووسط هذا الصخب، شيء هائل جداً لم يكن متوقعاً مطلقاً: إذ قام المثل الأعلى القديم على قدميه في جلال وجسامة أمام أعين الإنسانية وضميرها... إذ ظهر نابليون كأختر إشارة إلى الطريق الآخر (طريق قيم السادة)... ولكن نابليون سقط سريعاً، وزال بزواله آخر شعاع من نور قيم السادة في أوروبا».

أصنام الفلسفة

وبعد أن حطم نيتشه أصنام الأخلاق، توجه إلى أصنام الفلسفة. فوجد أن صنم الفلاسفة الأكبر هو العقل. فهاجم العقل من وجهات نظر ثلاث:

١ - فقال أولاً إن المنطق، وهو ابن العقل البكر، وهم

ذلك لأن الحياة «تقوم»، ولكي يحيا الانسان لا بد له من أن يضع قيماً». وهذا التقويم نفسه هو الوجود أيضاً.

إن الحياة لا تستطيع أن تحيا إلا على حساب حياة أخرى، لأن الحياة هي النمو، وهي الرغبة في الاقتناء، والزيادة في الاقتناء. وما دامت الحياة نمواً ورغبة في الاقتناء وفي المزيد من الاقتناء، فلها حاجة إلى شيء آخر خلالها وخارجها كي تتحقق. فكان الحياة إذاً إرادة استيلاء على الآخرين، وإرادة سطو واستغلال.

إلا أن الحياة لا تحيا على حساب الآخرين فحسب، بل أيضاً على حساب نفسها. فالحياة لا بد أن تنصرف على نفسها، بأن تطرح دائماً من ذاتها شيئاً يريد أن يفنى ويموت. «لا بد للإنسان أن يريد الزوال، كي يستطيع النشأة من جديد... فالنطور: بأن يلبس المرء مئات الأرواح، هذا هو حياتك، وهذا ما قدر عليك».

ومعنى هذا كله أن الحياة «إرادة قوة» أي إرادة سيطرة واستيلاء وتملك وتسلط وإخضاع.

ولما كانت إرادة القوة لا يمكن أن تظهر إلا بواسطة الكفاح، «فلها تبحث دائماً عن كل ما يقاومها». ولما كانت المقاومة صدأً ووقوفاً في وجه الشيء المقاوم، أي معاكسة بمعنى عام، فلها تستلزم، بالضرورة، الألم. فكان إرادة القوة، أي الحياة والألم لا ينفصلان. إن إرادة القوة تنزع نحو المقاومات، ونحو الألم. وفي جوهر كل حياة عضوية إرادة ألم. والحياة في حاجة ضرورية إلى الاستشهاد والمعارضة، ولا غنى لها مطلقاً عن الخصومة والعداوة.

وإرادة القوة هي مقياس القيم في الحياة: فتحديد المستوى وتعيين الطبقات، كل هذا تفصل فيه إرادة القوة. وليس في الحياة شيء ذو قيمة غير درجة القوة. «إن القيمة هي أكبر مقدار من القوة يستطيع الانسان أن يحصله ويستولي عليه». ولكن المهم ليس هو كمية القوة، بل كيفيتها.

وأيان نشئت في كل مرافق الحياة ومظاهر الوجود، فلن تجد غير إرادة القوة. فهي الدافع الحقيقي في النفس، وهي العامل الجوهري في الجماعة والدولة.

لكن من الضعيف، ومن القوي؟

الضعيف الشخصية هو المضطرب التركيب الروحي، العديم الوحدة، أما القوي فهو الذي «تتجه فيه كل القوى

الفلسفة اليونانية، وأن فلسفته هو ومن تلامه فلسفة اضمحلال.

وبعد أن حطم نيتشه الصنم الأكبر - وهو العقل - بقي عليه أن يحطم بضعة أصنام صغيرة، أولها هو القول بوجود عالم آخر بجانب هذا العالم، عالم يسمونه عالم الحقائق في مقابل عالم الظواهر، الذي هو عالمنا المدرك، وما يستتبع هذا من التفرقة بين ظواهر الأشياء، وبين الأشياء في ذاتها على حد تعبير كنت.

إرادة القوة

وكان على نيتشه بعد هذا التحطيم للقيم السائدة في الأخلاق والفلسفة أن يقدم شرعة القيم الجديدة التي يؤمن بها:

«ما الحخير؟ كل ما يعلو، في الانسان، بشعور القوة وإرادة القوة، والقوة نفسها.»

«ما الشر؟ كل ما يصدر عن الضعف.»

«ما السعادة؟ الشعور بأن القوة تنمو وتزدد، وبأن مقاومة ما قد قُضي عليها.»

لا رضى، بل قوة أكثر فأكثر، لا سلام مطلقاً، بل حرباً، لا فضيلة، بل مهارة...

الضعفاء المعجزة يجب أن يفنوا: هذا أول مبدأ من مبادئ حينا للإنسانية. ويجب أيضاً أن يساعدوا على هذا الفناء.

أي الرذائل أشد ضرراً؟- الشفقة على الضعفاء العاجزين».

نلك شرعة القيم الجديدة التي أعلنها نيتشه. وكلها صادرة عن فكرة القوة وتقديس القوة، لأنه رأى أن إرادة القوة هي جوهر الوجود، وعن طريقها يمكن تفسير كل مظاهر الوجود.

فليس الوجود إلا «الحياة»؛

وليست الحياة إلا «إرادة»؛

وليست هذه الإرادة إلا «إرادة القوة».

ويمتد شعورنا بالحياة والقوة يكون إدراكنا للوجود. وعن طريقها فحسب، نستطيع أن نعرف ما الوجود: فالوجود وتعميم لفكرة الحياة والإرادة والعقل والصورورة.

للدورة السابقة عليها، ولا اختلاف مطلقاً بين الواحدة والأخرى. فكان الوجود كله صورة واحدة تتكرر بلا انقطاع في الزمان اللانهائي: «كل شيء يندو، وكل شيء يعود؛ وإلى الأبد تدور عجلة الوجود. كل شيء يبدي، وكل شيء يمينا من جديد، وإلى الأبد تسير سنة الوجود. وهذا التكرار يتناول كل التفاصيل: «فكل الأحوال التي يمكن هذا العالم أن يصل إليها، قد وصل هو إليها من قبل، لا مرة واحدة، بل مرات لا نهائية. فهذه اللحظة التي أنا فيها الآن وجدت من قبل عدة مرات، وستعود من جديد وقد وزعت فيها كل القوى كما هي في هذه اللحظة بالضبط؛ وهكذا الحال بالنسبة إلى اللحظة التي سبقت هذه اللحظة، وتلك التي ستلوها. أيها الإنسان! إنك، كالساعة الرملية، ستعود من جديد وستذهب من جديد دائماً أبداً».

ونظرية العود الأبدي لا تقضي على الحرية، بل هي التي تخلصها من الحاجز الذي كان يحيد منها حتى الآن، حاجز ثبات الماضي. ذلك لأنه لما كان الماضي هو أيضاً المستقبل، فإن النفس حرة فيها خلق وفيها لم تخلق. ومن يعرف العود الأبدي يشعر بأنه فوق كل استبعاد للزمان. إن الآن ليس هو اللحظة الهاربة، بل هو التصادم بين المستقبل والماضي. وفي هذا التصادم يستيقظ الآن لنفسه ويعي ذاته.

الإنسان الأعلى

إن الغاية من القيم التي نضعها للإنسانية ليست أن نوفر لها السعادة أو اللذة أو المنفعة أو ما شاكل هذه الغايات الميَّنة التافهة - فهذه أمور لا تستحق أن تُطلب غاية، لأنها كلها تتحدث عن اللذة والألم وهما شيان ثانويان، لا أوليان، وتابعان، لا أصليان. وإنما ينبغي على القيم التي نضعها أن تعمل على السمو بمستوى الإنسانية، والارتفاع بها في سلم المعلاء على الحياة، حتى نصل إلى خلق نوع جديد، لا أقول: من الإنسانية، وإنما نحن هم فوق الإنسانية. فالإنسان الحالي، أو الإنسان عامة، لا قيمة له في ذاته، وإنما قيمته هي في أنه وسيلة إلى خلق هذا النوع الممتاز. ولهذا يقول زرادشت، لسان حال نيتشه، مخاطباً الشعب المتجمع:

«إنني أدعوكم بدعوة «الإنسان الأعلى»، فإن الإنسان شيء يجب أن يُعطي عليه. فمادام عملتم من أجل المعلاء عليه؟ كل الكائنات حتى الآن قد خلقت شيئاً أعلى منها: فهل تريدون أنتم أن تكونوا جزراً لهذا المد العظيم، وتفضّلون

متوترة نحو غاية واحدة، وتتضاغط دون صعوبة على شكل نيرة، أي أن قواه كلها مرهقة وموجهة إلى غاية واحدة، مكونة بذلك قوة دافعة ضخمة تسيطر عليه وتدفعه دفعاً.

الضعيف هو رجل التساهل والتوسط والمساومة. أما القوي فهو من «يمثل الطابع المضاد للموجود الكائن أقوى تمثيل».

وليس للضعيف قدرة على مقاومة الإغراء؛ أما القوي فيحول الإغراء إلى طبيعته هو بأن يتمثله ويجعله جزءاً من قدره. ولهذا فإن الضعيف يتحول في الإغراء تهريلاً شديداً ويصبح سلبياً بإزائه، لا يستطيع أن يرد فعله، ولا أن يحول دون سيطرته عليه. ولكن القوي يقابله برد فعل شديد، لا ليعده وتجنبه، بل ليسوده ويخضعه لذاته، وتراه يقول: «ما لا يقتلني يزدني قوة»، أي أنه يقبل على أكبر الأشياء خطراً وينشد أعظم المخاطر، طالما لم يكن من شأنها أن تقتله وتقضي عليه؛ فإلى أن تكون قادرة على القتل والإفناء، يظل يطلبها ويقبل عليها. وهو بهذا يزداد قوة، لأن إرادة القوة قد اصطدمت بأكبر مقاومة وشمرت بأعظم انتصار.

وحياة الضعيف فقيرة جوفاء؛ أما حياة القوي فخصة، كلها فيض وثرء. وكلاهما يتألم: الضعيف يتألم من العوز والإملاق، والقوي يتألم من الإفراط في الثروة والفيضان.

الضعيف يريد السلام، والوفاق، والحرية، والمساواة؛ يريد أن يحيا حياة المحافظة على البقاء. أما القوي فيفضل المشكلات والمائل من الأشياء. الواحد منها لا يريد أن يخاطر بشيء، بينما الآخر (القوي) يريد المخاطرة بكل شيء.

وتبعاً لمبدأ القوة يبنّي تقويم المعارف الإنسانية: فبمقدار ما تعلق بالشعور بالقوة تكون درجة «الحرية» فيها؛ وبمقدار ما تكون وسيلة للحصول على القوة من أجل تشكيل الأشياء بحسب إرادتنا، تكون قيمتها.

العود الأبدي

الوجود تغير وصيرورة. لكن الوجود ليس صيرورة مستمرة لا نهائية، وإنما تأتي فترة هي ما يسميه نيتشه باسم «السنة الكبرى للصيرورة»، عندها تنتهي دورة من دورات الصيرورة كما تبدأ دورة جديدة. وهذه الدورة الجديدة تأتي عليها ستهها الكبرى فتنتهي من جديد. وهكذا زمان الوجود: مقسم إلى دورات. وكل دورة من هذه الدورات تكرر تام

الرجوع إلى الحيوانية على العلاء على الإنسانية؟!

ما القرد بالنسبة إلى الإنسان؟ أضحوكة وعار مؤلم. وهكذا يجب أيضاً أن يكون الإنسان بالنسبة إلى الإنسان الأعلى: أضحوكة وعاراً مؤلماً...

إن الإنسان الأعلى معنى الأرض. وعلى إرادتكم أن تقول: ليكن الإنسان الأعلى معنى الأرض...

الحق أن الإنسان غير نجس. ولا بد للمرء أن يكون محيطاً كي يستطيع أن يضم في جوفه نهراً نجساً، دون أن يتدنس.

فانا أدعوكم بدعوة الإنسان الأعلى: فإنه هذا المحيط.

فالقاية من الإنسانية إذاً هي خلق هذا الإنسان الأعلى. ومن أجل هذا كان لا بد للقيم الجديدة التي نضعها أن تكون عاملة على إيجاد هذا النوع، مهبة لظهوره.

وأول ما يهد لوضع هذه القيم أن يكون الإنسان حراً قد حطم كل القيود، وبدد كل هذه الأوهام الثقيلة الخطيرة التي أنت بها المذاهب الأخلاقية والدينية والفلسفية، ولم يعد يؤمن بالقيم التقليدية، وإنما يخلق تحليفاً حراً، دون خوف ولا وجل، فوق الناس والأخلاق والقوانين والتقويم التقليدي للأشياء.

إذاً تحرر من هذه القيود كلها فليعتمد على نفسه وحده. لكن هذه الحرية ليس معناها السير على الهوى، وإنما الحرية معناها أن لا يابه الإنسان للعناء والقسوة والحرمان، بل والحياة نفسها؛ وأن تكون لغرائز الرجولة والنضال وحب الظفر السيادة على الغرائز الأخرى، مثل غريزة السعادة.

ومن أجل هذا يريد أن يحيا حياة الخطر، ولا بد له في كل حين أن يحيط به الخطر من كل جانب: فإذا لم يأت الخطر إليه، فليقتدم هو من تلقاء نفسه ليواجهه. وإذا لم يجده ماثلاً فيما حوالبه، فليخلق خلقاً. فهو يسير على هذه القاعدة السامية المثقلة بحكمة وقداسة وهي:

«كي تحمي من الوجود أسمى ما فيه، عيش في خطر!»

مؤلفاته

١٨٥٨ - ١٨٦٨: «مؤلفات الشباب» (نشرت بعد وفاته).
Jugendschriften

١٨٦٦ - ١٨٧٧: «أبحاث فيلولوجية» Philologica

١٨٦٩ - ١٨٧٢: «مؤلفاته عن اليونان» (نشرت في جز ٩ من مجموع مؤلفاته) و«حول مستقبل منشأنا التعليمية» (نشرت بعد وفاته)
Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten

١٨٧٠ - ١٨٧١: «نشأة المأساة عن روح الموسيقى»
Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik
(أول ما ظهر سنة ١٨٧٢)

١٨٧٢ - ١٨٧٥: «الفلسفة في عصر المأساة عند اليونان»
Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (نشر بعد وفاته).

١٨٧٣: «تأملات في غير الأوان»، ج١: «دافيد اشتروس»
Unzeitgemässe Betrachtungen: David Strauss
(أول ما ظهر في أغسطس سنة ١٨٧٣).

١٨٧٢ - ١٨٧٤: «تأملات في غير الأوان»، ج٢: «فوائد التاريخ للحياة ومضاره»
Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben
(أول ما ظهر في فبراير سنة ١٨٧٤).

١٨٧٤: «تأملات في غير الأوان»، ج٣: «شوبنهاور المربي»
Schopenhauer als Erzieher (ظهر سنة ١٨٧٤).

١٨٧٥: «نحن الفيلولوجيين» Wir Philologen (نشر بعد وفاته).

١٨٧٥ - ١٨٧٦: «تأملات في غير الأوان»، ج٤: «ريتشارد فاجنر في بايرويت»
Richard Wagner in Bayreuth (ظهر سنة ١٨٧٦).

١٨٧٥ - ١٨٨١: المجلد الحادي عشر من مؤلفاته: من عهد «انساني، انساني جداً» و«الفجر».

١٨٧٦ - ١٨٧٨: «انساني، انساني جداً» Mens-
chliches. Allzumenschliches (ظهر في مايو سنة ١٨٧٨).

١٨٧٨ - ١٨٧٩: «أمشاج من الآراء والأمثال» Ver-
mischte Meinungen und Sprüche (ظهر في مارس سنة ١٨٧٩).

١٨٨٨ : « قضية فجر » Der Fall Wagner (نشر سنة ١٨٨٨). « شفق الألهة » Götzendämmerung (نشر في يناير ١٨٨٩) « عدو المسيح » Der Antichrist (نشر سنة ١٩٠٢) « نيتشه ضد فجر » Nietzsche contra Wagner (نشر سنة ١٩٠١) « هذا هو الإنسان » Ecce homo (نشر سنة ١٩٠٨).
١٨٨٤ وما يليها: « مدائح ديونيزوس » Dionysosdithyramben

مراجع

عبد الرحمن بدوي: نيتشه. ط١ القاهرة سنة ١٩٣٩؛ ط٥، الكويت، سنة ١٩٧٥.
- Charles Andler: Nietzsche, sa vie et sa pensée, 6 vols, Paris, 1920- 31.
- Lou Andreas- Salomé: Friedrich Nietzsche in seinen Werken, 1894.
- Alfred Bäumler: Nietzsche, der Philosoph und Politiker, 3 Aufl. 1937.
- Ernst Bertram: Nietzsche, Versuch einer Mythologie. Berlin, 1929.
- Martin Heidegger: Nietzsche. 2 Bde. Pfullingen, 1961.
- Eugen Fink: Nietzsches Philosophie. stuttgart, 1960.
- Karl Jaspers: Nietzsche. München, 1936.
- R. Lombardi: Nietzsche. Roma, 1945.
- Richard Ochler: Nietzsches Philosophisches Werden. München, 1926.
- Alois Rihl: Nietzsche, der Künstler und der Denker. Stuttgart, 193.

١٨٧٩ : « الرحالة وظله » Der Wanderer und sein Schatten (ظهر في ديسمبر سنة ١٨٧٩).
١٨٨١- ١٨٨٦ : المجلد الثاني عشر من مجموع مؤلفاته: من عهد « العلم المسرور » و« زرادشت » (نشر بعد وفاته).
١٨٨٠- ١٨٨١ : « الفجر » Morgenröte (نشر في يوليو سنة ١٨٨١).
١٨٨١- ١٨٨٢ : « العلم المسرور » ج١- ٤ Fröhliche Wissenschaft (نشر في سبتمبر سنة ١٨٨٢).
١٨٨٣ : في فبراير الجزء الأول من « زرادشت » Also sprach Zarathustra (نشر في مايو سنة ١٨٨٣) وفي يونيو ويوليو الجزء الثاني من « زرادشت » (نشر سنة ١٨٨٣).
١٨٨٤ : في يناير الجزء الثالث من « زرادشت » (نشر سنة ١٨٨٤).
١٨٨٤- ١٨٨٥ : الجزء الرابع من « زرادشت » (نشر سنة ١٨٩٢).
١٨٨٣- ١٨٨٨ : المجلدات الثالث عشر إلى السادس عشر ومن بينها: « إرادة القوة » Der Wille zur Macht (نشر بعد وفاته).
١٨٨٥- ١٨٨٦ : « عبر الخير والشر » Jenseits von Gut und Böse (نشر سنة ١٨٨٧).
١٨٨٦ : « مقدمات » Vorreden (نشر سنة ١٨٨٧)؛ « العلم المسرور » ج٥ (نشر سنة ١٨٨٧).
١٨٨٧ : « نسب الأخلاق » Genealogie der Moral (نشر في نوفمبر سنة ١٨٨٧)





هامان

Johann Georg Hamann

مفكر بروتستانتي مناهض لنزعة التنوير في ألمانيا .

ولد في كينجسبرج في ٢٧/٨/١٧٣٠ ، وتوفي في
مونستر في ٢١/٦/١٧٨٨ .

تعلم في كينجسبرج الفلسفة واللاهوت والقانون . وفي
سنة ١٧٥٢ صار ناظر أملاك في بلاط البليطيق . وفي سنة
١٧٥٥ اشتغل بالتجارة . وعاز وهو في لندن أزمة روحية سنة
١٧٥٨ . وفي ظروف مجهولة وبعد قيامه بأعمال متعددة صار
نسخاً في غرفة الحرب والدومين في سنة ١٧٦٣ . وفي سنة
١٧٦٤ اشتغل محرراً في جريدة كينجسبرج . وبتوسط من
امانويل كنت عين سكرتيراً في Akzise- Regie وفي سنة
١٧٧٧ صار مديراً لمخازن الجمر . وقيل وفاته ارنجل إلى
اقليم مونستر ضيفاً على ياكوبي F. H. Jacobi والأميرة جلتنس
Gallitzen . وكان صديقاً لكننت ، وهردر ، ولافاتر .

تمتاز كتاباته بالغموض الشديد والصعوبة في الفهم ، مما
جعل الناس يلقبونه بلقب : « محوسي الشمال » (« حكيم
الشمال ») . ومعظم كتاباته قطع موجزة كتبها بمناسبة . منها
تأملات في أزمنة مآلية وروحية عاناها في رحلة له إلى لندن في
سنة ١٧٥٨ - بعنوان : « تأملات في الكتاب المقدس » (سنة
١٧٥٨) ، « أفكار في مجرى حياتي » (سنة ١٧٥٨ - سنة
١٧٥٩) ، « شذرات » Brocken (سنة ١٧٥٨) ، « ذكريات
سقراطية » (سنة ١٧٥٩) . وهذا الكتاب الأخير هو أول
هجوم علني قام به ضد روح عصره ، وفيه يعقد مقارنة بين

سقراط والمسيح . وكان هامان يعتقد في نفسه أنه الموصل
لعمل مارتن لوتر ، لكن بينما كانت المشكلة التي واجهها لوتر
هي العلاقة بين الايمان وبين القانون أو النظام الكنسي
والديني الذي استقر آنذاك ، كانت المشكلة التي واجهها هامان
هي مشكلة العلاقة بين الايمان وبين الفلسفة ، بين المسيحية
وبين الفلسفة .

ومثل سقراط ، رأى هامان أن المشكلة الأساسية هي
مشكلة الانسان . ويشبه معرفة الانسان لنفسه « بالنزول إلى
دركات الجحيم » .

وعلى الرغم من صداقاته مع أبرز رجال حركة التنوير
في ألمانيا ، كان يعتقد أن الصداقة تشبه جبل اتنا : « نار
في الجوف ، لكن تلجج على الرأس » - على حد تعبيره . لقد
كان خصماً عنيفاً لنزعة التنوير :

- ١ - فقد أخذ على موزس مندلز زون تأسيسه الفلسفة
على حقائق عقلية عضة ؛
- ٢ - وأخذ على كنت قوله بالعقل « المحض » ؛
- ٣ - وأخذ على المؤهنة دعوتهم إلى « دين طبيعي » ؛
- ٤ - وأخذ على هردر وغيره فصلهم قدرات الانسان
اللغوية ؛
- ٥ - وأخذ على لسنج فصله معرفة الله عن أصلها في
الوحي .

وقد استخدم في اعتراضه على نزعة التنوير تشبيهين
جنسيين فقال إن النزعة العقلية في التنوير محاولة لتجريد
الحقيقة من ثيابها ، أو محاولة لتطبيق ما جمعت الطبيعة معاً ،
وذلك لأن هذه النزعة دعت إلى اطراح المنقول والتاريخ .

- R. G. Smith: J. G. Hamann, with Selections from his writings, London, 1960.

هاملان

Octave Hamelin

فيلسوف ومؤرخ فلسفة فرنسي

ولد في سنة ١٨٥٦ في Angers (Maine-et-Loire) ولُكِّفَ بالقاء محاضرات في كلية الآداب بجامعة بوردو؛ ثم صار مدرساً في مدرسة المعلمين العليا بباريس، ثم أستاذاً في السوربون. وهنا ألقى دورة محاضرات ممتازة عن أرسطو، وديكارت، ورنوڤيه، نشرت بعد ذلك في ثلاثة مجلدات مستقلة هي:

١ - « مذهب رنوڤيه »

Le Système de Renouvier (1927)

٢ - « مذهب أرسطو »

Le Système d'Aristote (1920)

٣ - « مذهب ديكارت »

Le Système de Descartes (1911)

وكانت رسالته الكبرى للدكتوراه بعنوان : « بحث في العناصر الرئيسية للامثال » وبعد مناقشتها في سنة ١٩٠٧ سافر إلى شاطئ اللاند Plage des Landes (غربي فرنسا قرب بوردو) للاستحمام والراحة ، لكنه مات غرقاً في ٨ سبتمبر سنة ١٩٠٧ أثناء محاولته إنقاذ شخصين كانا على وشك الغرق . أما رسالته الصغرى فكانت « ترجمة وشرحاً للمقالة الثانية من كتاب الطبيعة لأرسطو » .

كان هاملان متأثراً برنوڤيه Renouvier ، حتى ان برونشكاف قال عنه (في مقال بعنوان : « اتجاه النزعة العقلية » نشر بمجلة ما بعد الطبيعة والاخلاق RMM سنة ١٩٢٠) إنه حاول إثبات مذهب رنوڤيه بواسطة منهج هيغل . والواقع أن هاملان أخذ عن رنوڤيه توكيده لحرية الإرادة بوصفها أهم الوقائع ، كما أخذ عنه فكرة النزعة الشخصية persona-lisme ، وأخذ عنه ثالثاً ما قرره رنوڤيه من ان قمة الفلسفة الأولى هي موضوع المقولات ، وإن كان هاملان قد خالف رنوڤيه في طريقة وضعه للوحة المقولات .

لكن الحقيقة ، في نظر هامان ، إنما تتجلى على الوجه الصحيح « متجسدة » ، وبالتالي متحققة في وحدة العقل والايمان والتجربة الحسية .

وكان هامان يشك في قيمة التجريد العقلي ، ويرى في اللغة وسيلة من شأنها أن تحدث التشويش في العقل ، وفي الوقت نفسه وسيلة للتعبير عما في العقل ، وعلى حد تعبيره الجنسي : اللغة « مفررة » و « قوادة » في آن واحد .

لقد كان هامان يجد اللامعقول ، وكان يقول إن : « طاعة العقل السليم هي موعظة تدعو إلى العصيان العلني » . ومن هنا كان يقول بالوجدان « Intuition » بوصفه العضو الحقيقي القادر على المعرفة عند الانسان .

وكان يعبر عن أفكاره بصور وتشبيهات وأمثال على نحو ما كانت تفعل الانسانية في عصورها الاسطورية .

والوحدة بين الجسم والنفس والروح والحساسة تتجلى قبل كل شيء في اللغة : إن الكلام الانساني ليس إلا انعكاساً للكلام الإلهي الذي هو في الوقت نفسه خَلْقٌ ، والشعر هو اللغة الأولى للجنس البشري . ومن هنا هاجم فلسفة اللغة عند هردر .

ويتجلى تأثير هامان في حركة « العاصفة والاندفاع » ، وفي كيركجور ، وفي شلنج وإشليرمآخر . كما أنه لقي بعضاً بعد الحرب العالمية الأولى في الأوساط الوجودية ، وفي أنصار علم نفس الأعماق Tiefpsychologie

نشرة مؤلفاته

نشرة مؤلفاته قام بها يوسف نادلر Joseph Nadler في ٦ مجلدات في فينا تحت عنوان : Werke سنة ١٩٤٩-١٩٥٧ .

مراجع

- R. Unger: Hamann und die Aufklärung, 2 Bde, 1925
- J. Blum: La vie et l'œuvre de Hamann, 1913.
- W. Rodelmann: Hamann und Kierkegaard. Erlangen, 1922
- E. Metzke: Hamann Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhundert, 1934
- Josef Nadler: Johann Georg Hamann, der Zuge des Corpus Mysticum. Salzburg. 1949

المضمون المتفاوت الغنى الذي يكون وإياه شيئاً واحداً ، لأن هذا المضمون نفسه رابطة ، والعالم نظام تصاعدي من الروابط المتزايدة في العينية حتى آخر حد تتعين فيه الإضافة . فالطلق لا يزال هو النسبي . انه النسبي لأنه نظام الإضافات ، وكذلك لأنه - بوصفه نهاية التقدم - فإنه في المقام الأول نقطة ابتداء التقهقر . (بحث في العناصر ... ص ١٨ - ١٩) .

أما عن منهج التركيب ، فإن هاملان يشيد بكنث بوصفه « أول من أدرك بوضوح مشكلة التركيب ، وسماها باسمها » (الكتاب نفسه ، ص ٢٧) . لكن الأستاذ الحقيقي ، في نظره ، للمنهج التركيبي هو هيجل ، لأنه كان لديه عنه تصور ثابت محدد ، لا مجرد شعور ، كما كانت الحال عند أسلافه . أما أن هذا التصور صحيح كله ، فلدينا من الأسباب ما يحتملنا على الشك في ذلك . والأمر المؤكد هو أن هذا التصور واضح كل الوضوح ومن السهل رسم خطوطه المريضة » (ص ٢٢) .

لكن هاملان في منهجه التركيبي يختلف عن هيجل في أنه يضع التضاييف المشتركة Corrélation مكان التناقض Contradiction . فالمنهج التركيبي لا يسير على الطريقة الهيجلية في سلسلة من السلوب المتتابعة ، بل ينبغي عليه - على العكس من ذلك - أن يسير بتقريرات يكمل بعضها بعضاً ، وأخرها يختلف تمام الاختلاف عما ينتهي إليه اللاهوت السليبي ، لأنه سيكون الموجود التام المحدد محدداً كاملاً .

فاذا انتقلنا إلى الفلسفة العملية عند هاملان وجدناه ينظر إلى النشاط الأخلاقي على أنه مركب النشاط الجمالي مع النشاط الصناعي technique . والأخلاقية عنده هي اللحظة العليا للفكر في ذاته (الكتاب نفسه ص ٤٠٤ - ٤١٥) . وهو يريغ إلى تجاوز الأخلاق الاجتماعية الوضعية ، والأخلاق الشكلية عند كنت على السواء ، ابتغاء الوصول إلى فلسفة أخلاقية عقلية . إن الضرورة العقلية في الأخلاق تحدث إلى الحرية ، لأن الضروري ليس قاصراً ، إنه التزام خلقي مع حرية ذاتية .

وفيها يتعلق بالحقيقة الأولى ، فإن هاملان يعارض كل محاولة لتفسير الأعلى بواسطة الأدنى ، أي كل تفسير مادي . وفي الوقت نفسه يرفض كل وحدة وجود مثالية . ويعتق هاملان

ذلك أن هاملان أخذ على لوحة المقولات التي وضعها رونقيه أنها لم تتخلص نهائياً من التجريبية ، إذ كان رونقيه يعدد الإضافة هي الواقعة ؛ كما يأخذ على رونقيه أيضاً أنه اكتفى بسرد المقولات دون أن يسعى إلى استنباطها بعضها من بعض . لهذا جاء هاملان فسعى إلى إيجاد تفسير شامل للكون ، من شأنه أن يجعل الضرورة تشمل كل الواقع العيني ، بل وما هو ممكن عرضي contingent بوصفه حلقة ضرورية في سلسلة التركيب . وقد انتهى هاملان إلى لوحة مقولات جديدة ، مؤلفة من ثلاث ، كل واحد منها يبدأ من الأكثر تجريداً ليصل إلى الأكثر عينية ، على النحو التالي :

١- الإضافة	العدد	الزمان
٢- الزمان	المكان	الحركة
٣- الحركة	الكون	التغير
٤- التغير	التنوع	العلية
٥- العلية	الغاية	الشخصية

ويرى هاملان أن « العالم نظامٌ مرتب من العلاقات المتزايدة في العينية ، حتى نصل إلى حد آخر فيه الإضافة تتحدد ، بحيث لا يزال المطلق هو أيضاً النسبي . إنه نسبي لأنه نظام من الإضافات ، ولأنه - بمعنى آخر - بوصفه نهاية التقدم هو نقطة ابتداء ممتازة للتقهقر . وفي هذه النظرة - حيث لكل شيء مكانه المعلوم وإضافته المحددة مع الباقي ، وفيه - بتعبير أفضل - كل شيء هو مجموع علاقاته مع الباقي ، نهاية تقدم ، ونقطة ابتداء تحليل ، وكل ماهية تتحدد دون الوقوع في دور فاسد ، وتعرثر بالتركيب على ما يجب أن يحتوي عليه ، كما تجدد - من جديد - بالتحليل هذا المحتوى » (بحث في العناصر الرئيسية للاستال ص ١٩) .

وهاملان يرى أن التركيب الديالكتيكي للتصورات يكون ليس فقط منهج الفلسفة ، بل وأيضاً موضوعها . وهذا الديالكتيك التركيبي يفترض أن الموضوع these ونقيض الموضوع antithese يصلان إلى التوفيق فيما بينهما في تركيب Synthèse ، لأننا من التركيب الذي صار موضوعاً ثمضي من جديد إلى نقيض موضوع يؤدي بدوره - وفقاً لقانون التوفيق هذا - إلى مركب أعلى وهكذا حتى نصل إلى التركيب المطلق . وواضح تماماً أن هذا هو منهج هيجل الديالكتيكي . « إن التفلسف معناه استبعاد الشيء في ذاته . والواقع الحقيقي ليس هو الواقع المزعوم الذي تقول به المدارس التي تنعت بأنها واقعية ، بل هو الرابطة ذات

الارادة ، بل هو الشرط العام لوجودها . إن الوعي علاقة بين عارف (أو واع) وبين موضوع للمعرفة .

وفي الإدراك نحن نملك معرفة مباشرة أولى من أن نملك معرفة غير مباشرة . في الإدراك أعرف الشيء مباشرة ، لا بواسطة شيء آخر غير موضوع الإدراك . فحين أرى قطاً - مثلاً - فإنني أرى هذا الحيوان في ذاته ، وإدراكي هذا يختلف عن إدراكي لحادثة ماضية مثلاً ، إذ أحصل على هذا الإدراك الأخير عن طريق شهادات أو وسائل أخرى متميزة عن الحادث الماضي .

وفي الإدراك أشعر عيناياً بالثانية بين الانا واللا - أنا . وهذا الشعور معطى أولى للوعي . وليس الإدراك استنتاجاً بأن نعي أولاً حالة من حالات الوعي ونستنتج منها بعد ذلك ، الوجود الحاضر لموضوع فزيائي بوصفه علّة للتغير الذي حدث في شعوري .

ومعرفتنا بالانا وباللا - أنا هي معرفة ظاهرية Phe-nomenol محضة . فالذات تُعرف فقط بواسطة ظاهرة الوعي الباطن المباشر بمرجى التجربة . وفي الإدراك الخارجي نحن نعرف بالموضوعات الفزيائية فقط كما تظهر لنا بواسطة الحواس . فال موضوع الفزيائي بوصفه معروفاً لنا هو ما يظهر على أنه ممتد ، صلب ، قابل للقسمة ، ذو شكل ، ذولون ، ساخن أو بارد الخ . وهكذا فإن « المادة » أو « الجسم » اسم على مجموعة معينة من الظواهر ؛ لكن هذه الظواهر يبنى أن ينظر إليها على أنها مظاهر لشيء ما . وهذا الشيء لا يمكن أن يدرك معزولاً عن مظاهره ، وعن الذات المدركة له .

والتفكير في شيء ما معناه إدراجه تحت تصور . إن الفكر يفرض شروطاً على موضوع تفكيره . ولهذا فإن الشروط هو الموضوع الممكن الوحيد للمعرفة . أما المطلق ، واللا نسبي إلى شيء آخر ، واللامشروط - فلا يمكن أبداً تصوره ؛ كل ما نعرفه عنه أنه موجود ، لكننا لا نعرف ما هو . وعلى الرغم من أن كثيراً من الأشياء لا يمكن تصورها ، لكننا مع ذلك نحن نعرف أن بعضها لا بد أنه حقيقي . ويقرر هاملتون أنه متى ما أقررتنا بقانون التناقض وقانون الثالث المرفوع فإن كل تفكير يقوم بين طرفين كلاهما لا يمكن تصوره . والطرفان يمثلان ما هو مطلق أو غير مشروط . وأحد هذين المطلقين نحن نعرف أنه صحيح لا محالة ، لأن الطرفين متناقضان ، لكن لما كان كلاهما غير قابل للتصور ،

مذهب المؤلثة Théisme لأن هذا المذهب - فيما يقول هاملان - إذا فهم على الوجه الملائم ، يُرضي - أكثر من غيره - مقتضيات الفلسفة المثالية . وينتهي هاملان إلى القول بأن الله هو الروح ، هو المطلق ، أعني أنه هو الخير .

مراجع

- L. J. Beck : La Méthode Synthétique d'Hamelin. Paris, Aubier, 1935.
- A. Darbon «La méthode synthétique dans l'Essai d'o. Hamelin», in RMM, 1929, pp. 37- 100.
- D. Parodi: Du Positivisme à l'idéalisme, Paris, 1930.

هاملتون

William Hamilton

فيلسوف ومنطقي اسكتلندي (بريطانيا)

ولد في جلاسجو في سنة ١٧٨٨ ؛ وتوفي في سنة ١٨٥٦ .

تعلم في جلاسجو وأدبره ثم في كلية باليول بأكسفورد حيث حصل على درجة الليسانس B. A. في سنة ١٨١١ . وبعد أن ترك أكسفورد درس القانون وحصل على اجازة في القانون في سنة ١٨١٣ ، ومارس مهنة المحاماة في اسكتلنده . ثم عين أستاذاً للتاريخ المدني في جامعة أدنبره في سنة ١٨٢١ ، ثم أستاذاً لكرسي المنطق وما بعد الطبيعة في جامعة أدنبره في سنة ١٨٣٦ .

وقد تأثر بكل من توماس ريد Reid مؤسس المدرسة الاسكتلندية ، وبامانويل كنت .

ولكن اسهامه الرئيسي هو في المنطق بنظريته في كمّ المحمول .

١ - نظرية المعرفة :

يرى هاملتون أن الظواهر العقلية تندرج بين ظواهر الشعور (الوعي) . فحين يعرف المرء ، يعرف أو يعي أنه يعرف ؛ وحين يستشعر انفعالاً فإنه يعرف أو يعي أنه يستشعر انفعالاً ؛ وحين يريد فإنه يعرف أو يعي أنه يريد . وليس الشعور (الوعي) شيئاً يضاف إلى المعرفة أو الاستشعار أو

Philosophy, 2 vols., London, 1865.

- J. H. Stirling: Sir William Hamilton, London— 1865

- John Veitch: Hamilton. Philadelphia and Edinburgh, 1882.

- S. V. Rasmussen, The Philosophy of Sir William Hamilton. Copenhagen, 1925.

فإننا لا نعرف أيها هو الصحيح . ويوضح هاملتون رأيه هذا بالمثل التالي : المكان إما أن يكون متناهياً ، أو لا متناهياً . واحد طرفي هذه القضية صادق لا محالة ، ولا يمكن أن يكون كلا طرفيها صادقا ، حتى لو كنا لا نستطيع تصور أيهما . وكذلك الحال في الزمان : نحن لا نستطيع تصور بداية له ، كما لا نستطيع تصور أزيلته ، على الرغم من أن أحد هذين القولين ينبغي الإقرار بأنه صادق

٢ - المنطق :

وقد قلنا إن أشهر ما أسهم به هاملتون هو نظرية كم المحمول في المنطق . وتقوم هذه النظرية على أساس أننا لا نستطيع أن نفكر تفكيراً عقلياً سلبياً إلا فيما نفهمه . وهذا بدوره يقود إلى القول بضرورة أن نستطيع التعبير بصراحة عما يجري في داخل الذهن ضمناً . ونحن حين نصدر حكماً فإننا نفهم ضمناً وجود كم محمول مثلاً نفهم صراحة وجود كم للموضوع . وإذا دام المحمول بفكره ضمناً في الذهن بأنه ذو كم ، ولما كان كل كم هو إما « كل » أو « بعض » أو « لا شيء » ، فإننا ننظر دائماً إلى المحمول في الحكم على أنه يصدق إما على كل ، أو بعض ، أو لا شيء من الأفراد الذين تنطبق عليهم الصفة المعبر عنها بالمحمول . فالقضية « كل الناس أحياء » تدل إما على أن كل الناس هم كل الأحياء ، أي أن الناس هم وحدهم الأحياء ، ولا حي إلا الإنسان ، - وإما على أن كل الناس هم بعض الأحياء ، أي أن ثم أحياء غير بني الإنسان .

راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « المنطق الصوري والرياضي » ص ٢٦٦ - ص ٢٧٨ .

مؤلفات هاملتون

- « On the Philosophy of the Unconditioned », in Edinburgh Review, Vol. 1 (1829), 194- 221
- Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform. London, 1952.
- Lectures in Metaphysic and Logic, H. L. Mansel and John Veitch editors, 4 vols., Edinburgh and Boston, 1859— 60

مراجع

- J.S. Mill: An Examinaton of Sir William Hamilton's

هياس الايلي

Hippias d'Elée

سوفسطائي يوناني . ولد قبل سنة ٤٦٠ ق . م . في ايليا ؛ وكان لا يزال حياً في سنة ٣٩٩ ق . م .

وتولى السفارة لبلده عدة مرات . وأكثر التطواف في بلاد اليونان معلماً للخطابة والعلوم ، مكتسباً الأموال الوفيرة عن هذا الطريق .

وكان ذا اطلاع واسع على كل علوم عصره . وأنتج في كثير من فروع العلم والأدب . ألف قصائد مدبح وماسي ومرثي وخطباً ، كما قام بتدريس الحساب والهندسة والفلك والموسيقى . وكان قويّ الذاكرة لدرجة أنه كان يستطيع أن يسرد خمسين اسماً بعد سماعها لأول مرة .

ومعظم معلوماتنا عنه ترجع إلى أفلاطون الذي جعله المحاور الوحيد لسقراط في محاورتين ، كما أدرجه بين المتحاورين في محاوره « برمنيدس » .

وينسب إليه اكتشاف رياضي لوصح نسبته إليه لامناز عن سائر السوفسطائيين بأنه من العلماء الرياضيين ، وهذا الاكتشاف هو المنحنى المسمى quadratrix (الفاعل للتربيع) ، وكما يدل عليه اسمه أراد استخدامه في تربيع الدائرة ، كما استخدمه أيضاً لتقسيم الزاوية إلى ثلاثة أقسام متساوية أو لتقسيمها وفقاً لأي خارج قسمة ratio ، لكن برقلس حين ذكر ذلك لم يشفع اسم « هياس » بالنسبة : « الايلي » ؛ كما يجعل الشك يحيط بحقيقة هياس هذا الذي نسب إليه برقلس اختراع هذا المنحنى .

ويخلاف سائر السوفسطائيين لا يتهمه أفلاطون بإفساد الأخلاق أو الدعوة إلى السلوك الرديء الشرير .

فوطد شهرته في الأوساط الفلسفية . ومن ثم نشر عدة مؤلفات فيها توسع في بعض موضوعات كتابه الأول هذا أو عدل في آرائه الأولى ، كما تناولت مسائل في الفلسفة والحضارة المعاصرة . وقبل وفاته أصدر المجلد الأول من كتاب ذي ثمانية مجلدات بعنوان : « موجز مذهب في الفلسفة » (سنة ١٩٠٧ - ١٩٠٩) ونشر الباقي بعد وفاته .

فلسفته

سمى ادورد فون هرمن إلى تنمية فلسفة شوبنهاور التي اعتنقها في اتجاه يقارب بينها وبين الهيكلية . وقد تأثر أيضاً بكنت وشلنج ، خصوصاً شلنج في مطلع فلسفته ، وعنه أخذ فكرة اللاشعور .

يرى فون هرمن أن الحقيقة النهائية هي لاواعية ، لكنها ليست ، كما قال شوبنهاور ، إرادة عمياء ، بل الإرادة والأمثال متضايقان . ويمكن القول إن المبدأ اللاواعي له وظيفتان متعاوانتان : فبوصفه إرادة هو مسؤول عن وجود العالم ؛ وبوصفه أمثالاً هو مسؤول عن طبيعة العالم .

وعلى هذا النحو حاول فون هرمن القيام بتوفيق بين شوبنهاور وهيكل . لقد رأى أن الإرادة عند شوبنهاور لا يمكن أن تنتج عالماً غائياً ، كما رأى من ناحية أخرى أن التصور Begriff عند هيكل لا يمكن أن يتموضع في عالم واقعي . ولهذا فإن الحقيقة الواقعية النهائية لا بد أن تكون إرادة وتصوراً (أمثالاً) في آن معاً . لكن لا ينتج عن هذا أن الحقيقة الواقعية النهائية يجب أن تكون واعية . بل على العكس ، ينبغي أن نأخذ هاهنا عن شلنج فكرة وجود تصور لا واع خلف الطبيعة . إن للعالم أوجهاً عدة . إن الإرادة تكشف عن نفسها ، كما قال شوبنهاور ، في الألم والشر . لكن التصور اللاواعي ، كما قال شلنج في فلسفة الطبيعة ، يتجل في الغائية والتطور العقلي والتقدم نحو مزيد من الوعي .

كذلك حاول التوفيق بين تشاؤم شوبنهاور وتفاؤل لبيتس . إن العالم بوصفه إرادة يدعو إلى التشاؤم ، لكن العالم بوصفه تصوراً يدعو إلى التفاؤل . لكن المطلق اللاواعي واحد . ولهذا ينبغي التوفيق بين التشاؤم والتفاؤل . وفي سبيل ذلك يعدل فون هرمن من تحليلات شوبنهاور للذة حين نعتبها بأنها سلبية ، إذ يرى فون هرمن أن بعض اللذات ، مثل التأمل في الجمال والنشاط العقلي ، إيجابية . لكنه مع ذلك

وقد ميز هيباس بين القانون وبين الطبيعة وجعل الأول في مقابل الثاني ، ومجد الطبيعة في مقابل القانون لأسباب إنسانية وأخلاقية ، وليس لأسباب من الأنانية . وقال بما يشبه نظرية العقد الاجتماعي إذ قرر أن القوانين ترجع إلى ما يلائم الناس وكثيراً ما تعذل ، وينبغي ألا ينظر إليها على أنها تقدم مبادئ ومعايير ثابتة للسلوك الإنساني .

ويذكر لنا فلوطرخس (بحسب ما أورده استوبويس ، راجع شذرة رقم ١٦ ، ١٧) أن هيباس قال إن الحسد حسدان : حسد صائب وحسد خاطيء . والحسد الأول هو الذي يشعر به الإنسان حين يرى التشريف يتاله الأشرار ؛ أما الحسد الخاطيء فهو الذي يستشعره الإنسان حين يرى التشريف يتاله أولو الفضل والأخيار .

مراجع

الشذرات الباقية من أقواله وآرائه موجودة في

- H. Diels und W. Kranz: Fragmente der Vorsokratiker, B. II. 10te Aufl. Berlin, 1961.
- Mario Untersteiner: Die Sophisten, Engl. Transl. Oxford, 1954
- Th. Heath: History of Greek Mathematics, Vol. I Oxford, 1921.
- Pauly. Wissowa: Real - Enzyklopedia, S. V.

هرمن (ادورد فون)

Edward von Hartmann

فيلسوف ألماني من أنصار شوبنهاور .

ولد في برلين في ٢٣ فبراير سنة ١٨٤٢ ، وتوفي في Grosslichterfelde في ٥ يونيو سنة ١٩٠٦ وكان أبوه ضابطاً في المدفعية البروسية . ولهذا دخل ولده مدرسة المدفعية ، لكنه أصيب في ساقه في سنة ١٨٦١ بالإضافة إلى آلام روماتيزمية مما جعله يتخل عن مهنته العسكرية ، وبقي طوال حياته شبه عاجز . فانصرف إلى دراسة التأليف في الموسيقى والرسم لمدة عامين ؛ بعدها تحول إلى دراسة الفلسفة فأكتب عليها إكباباً شديداً . ثم أخذ في التأليف في الفلسفة ، فأصدر كتابه الأول والرئيسي بعنوان « فلسفة اللاشعور » في برلين سنة ١٨٦٩ ،

ويعتمد فون هرتمن في دفاعه عن تشاؤمه على اعتبارات عصبية ونفسانية إلى جانب اعتبارات مستمدة من أحوال الإنسان في هذا العالم الشقي .

ويذهب إلى أن تشاؤمه هو الأساس الوحيد لقيام مذهب في الأخلاق ، وأنه يوفر الأساس لنظرة غائية يمكن تقدير الدين من خلالها . وفي كتابه « ظاهريات الشعور الأخلاقي » (برلين ، سنة ١٨٧٩) حاول أن يبين أن كل المحاولات السابقة لإيجاد أساس للأخلاق - مثل السعادة ، أو المنفعة أو الديمقراطية الاجتماعية - قد أخفقت كلها لأنها لا تصدق على الإنسان والكون .

وعلى أساس هذه الفكرة ، تحولت أخلاق التشاؤم عنده إلى دراما كونية للخلاص . إن هدف الدين المطلق في كل المستقبل يجب أن يكون إنقاذ الله ، بوصفه إرادة ، من آلام النزاع المتضمن في عمله في الخلق . وجوهر المسيحية الحوية يقوم ، في نظره ، في تشاؤمها من الدنيا الحاضرة . ويقرر فون هرتمن أن البروتستانتية الحرة هي المرحلة الغائية الأخيرة للأخلاق المسيحية لأنها باعتناقها الإيمان بالتقدم الاجتماعي قد سقطت في المرحلة الأولى من التفاؤل .

مؤلفاته

« فلسفة اللاشعور »

- Philosophie des Unbewussten, 3 Bde, 1869

« المشكلة الرئيسية في نظرية المعرفة »

- Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, 1889

« ظاهريات الوعي (الضمير) الأخلاقي »

- Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, 1879

« الوعي الديني للإنسانية »

- Das religiöse Bewusstsein der Menschheit, 1881

« ديانة الروح »

- Die Religion des Geistes, 1882.

« فلسفة الجميل »

- Philosophie des Schönen, 1887

« علم الجمال الألماني منذ كنت »

- Die deutsche Aesthetik seit Kant, 1886.

« مذهب المقولات » 1896, 3 Bde. Kategorienlehre,

« تاريخ الميتافيزيقا »

- Geschichte der Metaphysik, 2 Bde, 1899- 1900

يقر بأن القدرة على التألم تزداد بقدر ما يزداد النمو العقلي ، والشاهد على ذلك أن الشعوب البدائية والطبقات غير المتعلمة أكثر شعوراً بالسعادة من الشعوب المتحضرة والطبقات المثقفة . ولهذا فإن من الخطأ أن نتصور أن التقدم في الحضارة وفي التطور العقلي يجلب معه الزيادة في السعادة . لقد ظن الوثنيون أن من الممكن تحصيل السعادة في هذا العالم . وهذا وهم . والمسيحيون قالوا إن تحصيل السعادة في هذا العالم وهم ، ولهذا تطلّعوا إلى تحقيقها في السماء ، لكن هذا وهم أيضاً . لكن الذين يرون أن تحقيق السعادة في السماء وهم هو الآخر ، يقرعون في وهم ثالث هو الظن بأن من الممكن تحقيق الجنة على الأرض عن طريق التقدم المستمر الذي لن ينتهي ؛ وهم في هذا يغفلون عن حقيقتين : الأولى هي أن ازدياد الترف والنمو العقلي يزيد من القدرة على الآلام . والثانية هي أن التقدم في الحضارة المادية والرفاهية يصحب بنسيان للقيم الروحية وباضمحلال العبقورية .

وهذه الأوهام الثلاثة هي في النهاية من صنع المبدأ اللاواعي الذي يبدى عن خبثه من أجل الإبقاء على ذاته على الدوام . لكن فون هرتمن يتطلع إلى زمان يكون فيه الجنس البشري بعامّة قد غنى وعيه بالواقع إلى درجة أن يحدث انتحار كوني . لقد أخطأ شوبنهاور حين زعم أن الفرد يمكن أن يبلغ الفناء بواسطة انكار الذات والزهد . ولكن المطلوب ، هكذا يرى فون هرتمن - هو بلوغ أعلى درجة ممكنة من الوعي ، إلى حد أن ندرك الإنسانية في النهاية حماقة الإرادة ، فنتنحّر ، وبانتحارها تجلب نهاية العملية الكونية ، إذ في ذلك الوقت تكون إرادة المطلق اللاواعي ، المسؤولة عن وجود العالم ، قد انتقلت أو تموضعت في الإنسانية . وهكذا فإن انتحار الإنسانية سيؤدي إلى انتهاء العالم .

لكن هذا الانتحار الكوني مشروط بالوصول إلى أعلى درجة من درجات الوعي وانتصار العقل على الإرادة . وتلك هي الغاية التي يهدف إليها المطلق بوصفه تصوراً وعقلاً لا وإعياً .

وقد ظن فون هرتمن أن كنت ، وليس شوبنهاور ، هو الملهم لتشاؤمه ، لأنه يرى أن هذا العالم ليس أسوأ عالم ممكن ، وذلك لأن الغائية اللانهائية الموجودة لدى الجزئيات في العالم تجعل منه أحسن عالم ممكن . ومع ذلك فقد كان سيكون من الأفضل ألا يوجد العالم أبداً .

« علم النفس الحديث »

- Die moderne Psychologie, 1901

« النظرة في العالم عند الفيزياء الحديثة »

- Die Weltanschauung der modernen Physik, 1902

« مشكلة الحياة »

- Das Problem des Lebens, 1906.

« موجز مذهب في الفلسفة » ، ٨ مجلدات.

- System der Philosophie in Grundriss, 8 Bde, 1906 - 9.

مراجع

- Arthur Drews: Edward von Hartmanns Philosophisches System in Grundriss, Heidelberg, 1902

- Olto Braun: Edward von Hartmann: Stuttgart, 1909

- Leopold Ziegler: Das Weltbild Hartmanns. Leipzig, 1910

- E. H. di Carlo: La filosofia della storia de Edward von Hartmann. Palermo, 1906.

- W. Rauschenberger: Edward von Hartmann. Heidelberg, 1942.

هرمن (نقولاوي)

فيلسوف ألماني ، منشيء لانتولوجيا واقعية .

ولد في ريجا (في لتفيا ، من دول بحر البلطيق) في ٢٠ فبراير سنة ١٨٨٢ وتوفي في جيتنجن (ألمانيا الغربية) في ٩ أكتوبر سنة ١٩٥٠ . تعلم في سان بطرسبرج ، ودوربات Dorpat ، وجامعة ماربورج (ألمانيا) . وصار في سنة ١٩٠٩ مدرّساً مساعداً في ماربورج ، ثم صار أستاذاً في ماربورج في سنة ١٩٢٠ الى سنة ١٩٢٥ ؛ واستأذاً في كيلين (كولونيا) في سنة ١٩٢٥ - الى سنة ١٩٣٠ ثم استأذاً في جامعة برلين في سنة ١٩٣١ ثم أستاذاً في جامعة جيتنجن في سنة ١٩٤٦ حتى وفاته سنة ١٩٥٠ .

توزّع انتاج نقولاوي هرمن بين تاريخ الفلسفة ، وبخاصة الألمانية ، ومؤلفاته الخاصة التي أودع فيها مذهبه .

وقد بدأ حياته الفلسفية بالتأثر بالفلسفة السائدة في عصره آنذاك - أواخر القرن التاسع عشر والعقد الأول من

القرن العشرين - وهي الكنتية الجديدة ، ممثلة خصوصاً في هرمن كوهن وباول ناتورب . ويتجل هذا التأثير في كتابه الأول « منطق الوجود عند أفلاطون » (جيسن ، سنة ١٩٠٩) . فهو فيه يفسّر الصور الأفلاطونية بأنها فروض مطلقة ، بالمعنى الكنتي الجديد ، أعني : مواقف أساسية يتخذها الفكر في تكوينه وفهمه للحقيقة الواقعية .

لكنه ما لبث أن انصرف عن الفلسفة الكنتية الجديدة ، وبدأ يشق طريقه الخاص ، وكان ذلك بتأثير ظاهريات ادموند هسرل ، حتى انتهى الى مذهبه الخاص القائم على الأبوريات (الأبوريا : هي أن يكون الانسان بإزاء موقفين متعارضين ، وكلاهما وجيه ، في الاجابة عن مشكلة واحدة) ، والمؤدي إلى انطولوجيا واقعية ، فيها تعالج كل المشاكل الفلسفية ، بما في ذلك نظرية المعرفة ، على أساس أنها مشاكل وجود Seins-probleme . والفكرة الرئيسية في مذهبه هذا هي النظر الى الوجود على أنه مؤلف من طبقات Schichtung هي : اللاعضوي ، العضوي ، النفسي ، الروحي . وطريق المعرفة يقوم في تحليل المقولات (وهي تحديدات أساسية للوجود مثل الزمان ، المكان والكيف والكم ، والباطن والظاهر الخ) ، وكل طبقة من هذه الطبقات Schichten وعلاقتها المتبادلة . وإلى جانب مجال الوجود الواقعي ، ولكنه ليس تابعاً له ، يوجد مجال الوجود المثالي ، أعني الوجود الرياضي والقيم المثالية التي ينبغي أن ينظر إليها على أنها ذات حقيقة موضوعية مثل الوجود الواقعي .

ويتنقل هرمن من دراسة مبادئ الوجود الكلية ، مثل الوحدة والكثرة ، البقاء والتغير ، إلى الانطولوجيات الإقليمية ، أعني إلى تحليل المقولات الخاصة بالوجود اللاعضوي ، والوجود العضوي ، الخ . وانطولوجيته تتخذ شكل تحليل فينومينولوجي للمقولات المتمثلة في الموجودات المعطاة في التجربة .

والموقف الرئيسي في فلسفة هرمن هو الكشف عن قوانين تركيب العالم الواقعي . وفي رأي هرمن أن الفلسفة التقليدية أخطأت في هذا خطأ كبيراً ، وذلك على نحوين : مرة اعتقدت الفلسفة أنها أمام معجزة جذرية هي : إما الإقرار بمعرفة للوجود مطلقة ، أو افتراض الجهل التام بالأشياء في ذاتها . وفي الحالة الأخيرة تنكر إمكان معرفة الوجود الموضوعية بوجه عام ، وفي الحالة الأولى نصل إلى مذاهب ميتافيزيقية مغلقة ترفض كل لا معقولة للوجود وترى أن من

الخطوة الأولى في البحث هي ظاهريات (فينومينولوجيا) للمعرفة . لكن الأمر لا ينتهي عند هذا الحد . بل هو ينقد نقداً حاداً أنصار الظاهريات الذين يظنون أنهم يستطيعون أن يعلّوا المشاكل بواسطة منهجهم الظاهرياتي . إن المنهج الظاهرياتي ليس قادراً على وضع المشاكل ، فبالأحرى لا يستطيع حل المشاكل . ذلك إن الفينومينولوجيا لا تستطيع أن تفعل أكثر من أن تصف الظواهر المحضة ، وذلك من ناحية أية وجهة نظر فلسفية . لكن المذهب الفلسفي ينبغي عليه أن ينظر إلى الأمور من وجهة نظر معينة تتوقف عليها طريقة حل المشاكل . ولهذا السبب ينبغي البدء بصياغة المشاكل . وهو ما لا تستطيعه الفينومينولوجيا .

وهنا يأخذ هرمن بمنهج أرسطو في الأبوريات ؛ إذ وجد فيه تحقيق الخطوة الثانية للبحث في مشكلة المعرفة . إن المشاكل تتلطف للحلول . وهذا ما تعمل على تحقيقه نظرية المعرفة التي هي الخطوة الثالثة والأخيرة في ميتافيزيقا المعرفة . لكن ليس من المؤكد من أول وهلة أن المشاكل يمكن أن تحل دائماً حلولاً مناسبة ، فمثل هذا الادعاء حكم سابق عقلي . ومن هنا يقنع هرمن بإثارة المشاكل أحياناً ، أولى من السعي لايحلال الحلول « بأي ثمن » . وفي نفس الوقت حاول أن يتعمق بحث الباقي اللامعقول ، أي ما هو « ميتافيزيقي » في المعرفة .

وفي كل معرفة توجد ذات عارفة في مقابل موضوع معروف . لكن الموضوع لا يدخل في نطاق الذات بكونه صار معروفاً ، بل يبقى دائماً عالياً تجاه الذات . لهذا يجب على الذات أن تترك نطاقها الخاص بها (أي أن تعلق) ابتغاء إدراك الموضوع ؛ لكن عليها بعد ذلك أن تعود إلى نطاقها كي تصير واعية بالموضوع . ولهذا فإن ادراك الموضوع لا يمكن أن يتم إلا بفضل صورة للموضوع تنطبع في الذات . غير أن الصورة نفسها لا تكون أولاً مشعوراً بها ، لأن المعرفة يجب أن تتوافق تماماً مع الموجود . وهذه الواقعة تنفذ في محايطة الظواهر ، فإلى الظواهر المحايطة للشعور تنتسب المعرفة بوصفها ظاهرة نافذة في هذه المحايطة . فمثلاً إذا فكرت في الجبل س فإن لديّ في شعوري صورة امتثال له ، لكنني لا أفكر في هذا الامتثال ، وإنما أفكر في الجبل س الموجود . ومن هنا يقول هرمن إن الموضوع القصدي intentional يعيش من « رعاية الفعل » ، ولكن الوجود يقوم مستقلاً عنه .

وللمعرفة نوعان : المعرفة البُعدية ، وهي التي تبدأ من

الممكن إدراك كلية الموجود ، من حيث المبدأ . وهكذا أغفلت حالة وسطى ثالثة هي ادراك الموجود إدراكاً تصورياً جزئياً مع اعتبار الباقي اللاتمامي غير معقول .

والنحو الثاني من الخطأ هو نقل المقولات (المبادئ) من ميدان إلى ميدان آخر غير مجانس له ، مثلاً : تطبيق المبادئ الميكانيكية على حياة المجتمع والدولة ، أو بالعكس : تطبيق التراكيب النفسية الروحية على عالم الجمادات . ولهذا ينبغي التغلب على هذا التجاوز المقولي للحدود بواسطة تحليل دقيق ، مع الإبقاء على المقولات في مجالها النسبي لكل ميدان أخذت منه في البداية . هنالك ينتج عن وجه نظر الانطولوجيا النقدية تقسيم معقد لمجموع الموجود ، غير ذلك الوارد في الصيغ الترحيدية الموجودة في الميتافيزيقا التقليدية .

والمُعرفة تنتسب إلى أعلى الطبقات المعروفة لنا ، أعني طبقة الروح . ولهذا فانه لا تتيسر معرفة ماهية المعرفة إلا بواسطة انطولوجيا الوجود الروحي .

وعلى نظرية المعرفة أن تنهى الأساس لكل بحث أنطولوجي ، لكنها لن تجد غايتها إلا في إطار أنطولوجيا الوجود الروحي .

١ - ميتافيزيقا المعرفة

قلنا إن نقلاوي هرمن كان في مطلع حياته من أنصار الكنتية الجديدة . لكنه بعد ذلك تلقى تأثيرات عديدة من الفينومينولوجيا ، ثم حاول بواسطة دراسات عميقة في تاريخ الفلسفة في الغرب بحث مناهج خصبة - مثل منهج الأبوريات Aporetik عند أرسطو وديالكتيك هيجل - بعد تحديد لها .

وقد أخذ يتخلص من تأثير الكنتية الجديدة حينما وضع ميتافيزيقا المعرفة . فبينما الكنتية الجديدة تنكر وجود موجود مستقل عن الذات وعالٍ على الشعور ، وتقرر بالتالي أن كل معرفة هي من نتاج الموضوع بواسطة الذات ، حاول هرمن أن يبين أن ماهية المعرفة إنما تقوم لا في انتاج Erzeugen بل في إدراك Erfassen موجود قائم بذاته مستقل عن المعرفة .

وقد تأدى به إلى هذا الموقف تأثره بالفينومينولوجيا . إن ما ينبغي أن يكون أساساً للأبحاث ليس قضية واحدة ، مثل الكوجيتو الديكارتي ، بل قاعدة للظواهر تكون أوسع ما يمكن أن تكون . فإن تعدد الظواهر يوجد معياراً متبادلاً تجاه الانحرافات عن الطريق القويم . ولهذا يجب أن تكون

يوجد آنية حيادية ، وإنما الآنية هي دائماً إما واقعية أو مثالية .
والعلاقة بين الآنية وكيفية الوجود مترابطة ، أعني أنه
لا يوجد موجود له الآنية فقط ولا يكشف عن أية كيفية
وجود ، وكل كيفية وجود مرتبطة بآنية . أما الوجود المثالي
والوجود الواقعي فيبينها انفصال جذري : إما واقعي ، وإما
مثالي ، ولا جمع بينهما .

والتقابل بين الآنية وكيفية الوجود ليس تقابلاً مطلقاً ،
بل نسبي أنطولوجي . فمثلاً كيفية وجود كرة حمراء هي آنية
الحمرة فيها . وبالعكس : كل آنية لشيء ما هي كيفية وجود
لآخر ، مثلاً : آنية الفُصن هي كيفية وجود الشجرة ، وآنية
الشجرة هي كيفية وجود الغابة ، الخ .

وليس من السهل تحديد الوجود المثالي والوجود
الواقعي . وكل ما نستطيعه هو أن نقول إن الواقعي هو
الفردى ، وما حدث مرة ، والزمانى ، الخاضع لعملية
الصيرورة ، أما المثالي فهو ، على عكس ذلك : العام ،
المحدد من الزمان ، الأبدى الأزلي ، غير الخاضع للتغير .
وليس المثالي هو المنطقي (أي القائم في الذهن دون الواقع) ،
بل المثالي موجود وجوداً حقيقياً . والدليل على ذلك أن العالم
المادّي يخضع لقوانين رياضية .

ومن حيث الأحوال الوجودية Seinsmodi يميّز هرمن
بين : الامكان ، والواقع ، والضرورة - تماماً كما فعل أرسطو
ومن بعده الاسكلاطيون وكنت . وشرح هرمن هذه المقولات
الثلاث هكذا :

١ - الضرورة على نوعين :

أ - ضرورة الماهية Wesensnotwendigkeit وهي ما
يملكه الشيء على أساس بنيتة المثالية . وهذه مقولة إضافية
relational ، تسيطر على الارتباط فقط ، لا على الأعضاء
الأولى .

ب - ضرورة الواقع وهي حالة تبعية في العملية
الزمانية ، وهي أشمل من الارتباط العليّ لأنه يوجد أيضاً
تحديدات واقعية غير عليّة .

٢ - والإمكان على ثلاثة أنواع :

أ - مجرد الامكان Bloss- möglich sein ، وهو إمكان
الوجود والعدم ، ولهذا يمكن نعتة بأنه الإمكان المنفصل ، أو
الإمكان السواء indifferente Möglichkeit .

الجزئيات ، والمعرفة القبلية وهي مستقلة عن الجزئيات . وفي
كلا النوعين يكون الموضوع قائماً في ذاته ومستقلاً عن درجة
معرفة . ومن هذا يتجلى أن الموجود هو أكثر من الموضوع
المُدرك وهذا الجزء عينه الموضوع لما يطلب معرفته يسميه
هرمن الموضوع العالي Transobjective ، كما يسمي الحدّ
القائم بينه وبين الجزء المعروف : حدّ التوضع-Objektion
sgrenze . فإذا بدأت الذات تحاول معرفته ، ينشأ « علم
اللاعلم » Wissen des Nichtwissens ، أي وضع المشاكل ،
الذي هو تصدّي المعرفة للامعروف . وينجم عن هذا محاولة
الذات لإدراك جزء أكبر من الموضوع ، أي بتجاوز حد
التوضع . لكن قد يحدث أن تصطدم هذه المحاولة بحدود
لا يمكن اقتحامها أو تجاوزها : حد إمكان المعرفة أو حدّ
إمكان التوضع . ووراء حد إمكان المعرفة يقوم المعقول
العالي Transintelligible أو اللامعقول . واللامعقول يلعب
دوراً رئيسياً في معالجة هرمن لمشكلة المعرفة . وهو يستند إليه
في حجته الحاسمة ضد مذهب كنت .

وبالجملية فإن المعرفة ممكنة ، لأن العارف والمعرف
كليهما موجود ، وهما بهذه المثابة عضوان في نفس العالم ،
ولهذا تتحدد الذات بالموضوع . وأيضاً المعرفة ممكنة لأن
القوانين التي تسود مجرى العالم الواقعي هي التي تعمل في
مضمونات التفكير . بيد أن علو الموضوع المعروف في مواجهة
الوعي العارف لن يزول عن هذا الطريق ، بل يبقى هذا
العلو في حالة المعرفة الدقيقة . ولهذا السبب لا يوجد معيار
مطلق للحقيقة ، لأن البنية تتناول دائماً مضمونات الوعي
فقط .

٢ - بناء الوجود

ينقسم الوجود إلى المزدوجات المتقابلة التالية : الآنية -
كيفية الوجود - Dasein-Sosein ؛ الوجود المثالي - الوجود
الواقعي .

وفياً يتعلق بالعلاقة بين المتقابلة الأولى ، والثانية ،
يقرر هرمن أن كيفية الوجود لا تكثر للمزدوجة المتقابلة :
المثالية والواقعية . فالوجود المستدير لكرة يستوي لديه أن
يتعلق الأمر بكرة مادية أو بكرة مثالية هندسية . ولهذا يمكن
المرء أن يتحدث عن « كيفية الوجود » بوجه عام ، أو في
« كيفية الوجود الحيادية » . وينتج عن هذا أن الثقل الوجودي
للتقابل بين المثالي والواقعي يقع كله على جانب الآنية . إنه لا

المفردة . والعلاقة الرئيسية لهذه الروح هي التحرر من الاندماج في الغريزة والبيئة المحيطة .

والروح الموضوعية هي الأخرى حقيقة حية ، وهي تتجاوز الأرواح (العقول) الفردية . وهي تتجلى أولاً للنسظر التاريخي . وهي تعلو على دائرة الوجود الحيوي البسيط . وحياتها تتحقق في مجالات مثل : اللغة ، الأخلاق القائمة ، الأخلاق الحقة ، القانون السائد ، حالة العلم ، أشكال التربية والتكوين الفكري ، الاتجاهات الفنية ، والنظرات في العالم السائدة بين الناس . ويتسبب إلى كل مضمون من هذه المضمونات الروحية (العقلية) طريقة خاصة به في التجربة ، والنمو ، والتحصيل عند أفراد الإنسانية . والروح الموضوعية تقوم في علاقة فريدة من الوجود الأعلى تجاه الأرواح (العقول) الفردية : إنها تحميهم وحدهم ولا يجعلها غيرهم ، لكنها مع ذلك تشكلهم من جديد حين تسيطر عليهم .

وفي تحليلنا للعلاقة بين الروح الشخصية والروح الموضوعية ينبغي أن نراعي ثلاثة أمور :

١ - الأول أن الروح الموضوعية لا تُورث ، بل تُنقل ، أعني أن الأفراد لا يحصلون على المضمون الروحي للماضي بمجرد الميلاد ، بل إن عليهم أن يكتسبوه خلال حياتهم وبلاداتهم ؛

٢ - والثاني أن الروح الموضوعية ليس لديها وعي ولا شخصية ، على الرغم من هذه الواقعه ألا وهي أنها ، بوصفها روح الشعب ، تملك فردية تجاه سائر أرواح الشعوب الأخرى .

٣ - ويتبع عن كون الروح الموضوعية ليست ذاتاً لها وعي ، أنها لا تجسد تمثيلاً واعياً لها إلا في الأفراد . لكن الفرد ناقص جداً ، لأنه لا يمكن أي ميدان من ميادين الروح الموضوعية أن يتحقق - ولا تقريباً - في وعي واحد : إذ لا يمكن إنساناً فرداً أن يحيط بمضمون كل العلم في عصره ، وهكذا الأمر في سائر ميادين نشاط الروح الموضوعية . ولهذا فإنه في ميدان الحياة الاجتماعية السياسة ينشأ عن هذا موقف كارث . فإن الشؤون العامة يجب أن تدبر ، ومن لحظة إلى لحظة لا بد من تسوية المسائل العامة ، وحل النزاعات ، وسدّ الذرائع ، ومن أجل هذا لا بد من قرارات وأفعال . لكن لا يستطيع القيام بهذا إلا وعي واحد . فلما كانت الروح العامة

ب- إمكان الماهية أو الإمكان المثالي ويقوم على عدم التناقض .

ج - الإمكان الواقعي أو إمكان الواقع - Realmöglich-keit وهو الذي يفترض مقدماً توافر شروط التحقيق بالفعل ، توافرها كلها . فمثلاً الكرة الهندسية التامة خالية من التناقض ، وبالتالي ممكنة مثالية ؛ لكنها من الناحية الواقعية بعيدة عن إمكان التحقيق .

٣ - والواقع هو على ضربين :

أ - الواقع الماهوي Wesenswirklichkeit ويقصد به القيام في النطاق المثالي بوجه عام .

ب - الواقع الحقيقي Realwirklichkeit وهو المعطى لنا مباشرة من أحوال الوجود ، لكنه من حيث التصور يصعب وصفه جداً . ولا يستطيع المرء أن يشير هاهنا إلا إلى صلابة الأحداث ، والمصير .

والواقع وعدم الواقع أمران مطلقان ، أي أنها منفصلان عن كل ارتباط ، بعكس سائر الأحوال إذ هذه تكشف عن طابع إضافي Relational .

ويقرر هرمن الصلات التالية القائمة بين سائر الأحوال الوجودية :

١ - لا توجد حال حقيقية لا تكثر لحالة أخرى .
٢ - كل الأحوال الحقيقية الإيجابية (الإمكان، الواقع، الضرورة) تستبعد عنها كل الأحوال السلبية (عدم الإمكان ، عدم الواقع ، الصدفة) . ومن ثم تنشأ قوانين مختلفة تنسم بالمفارقة ، مثال ذلك : وجود ما ليس بواقعي هو غير ممكن .

٣ - كل الأحوال الحقيقية Realmodi الإيجابية يتضمن بعضها بعضاً ، شأنها شأن الأحوال الحقيقية السلبية .

٣ - فلسفة الروح (العقل)

والطبقة الروحية (العقلية) تمثل أعلى درجات وجود الحقيقي الواقعي . وما دام كذلك فهو لا ينحصر في عالم الوعي (الشعور) . ذلك لأن أحداث الشعور مرتبطة دائماً بأفراد ، بينما المضمونات الروحية (العقلية) ليست كذلك .

والروح (العقل) الشخصية هي أول ما يتجلى للنظرة الساذجة . فهنا الوحدات الروحية (العقلية) هي الأشخاص

وللقيم الأخلاقية استقلال ذاتي. ويلاحظ أنها تتسم بالسمات التالية :

(أ) القيمة الأخلاقية هي ، بالتوسط ، قيمة خير . وتبعاً لذلك فهي نسبة إلى ذات . فإخلاص الواحد خيرٌ للآخر ، والثقة خيرٌ لمن يفيد منها ، والمحبة خيرٌ للمحبوب ، والصداقة خيرٌ للصديق . ومع ذلك فإن القيمة الأخلاقية تكفي نفسها بنفسها : إذ تبقى قيمة ، بغض النظر عن كونها ستفيد خيراً للغير . إنها قيمة للشخص ، قيمة لسلوكه .

(ب) والقيمة الأخلاقية تنصّد شخصاً أو جماعة من الأشخاص . وسواء أكنّا بإزاء نية أم فعل ، فإن موضوع سلوك الشخص هو دائماً شخص من جديد . فالفعل يتعلق بالأشخاص ، لا بالأشياء ؛ والنية تستهدف أشخاصاً ، لا أشياء . وهذه النسبة إلى شخص الغير تقوم في تركيب القيمة الأخلاقية هي نفسها . فقيمة الخير الموجود في الإخلاص لشخص آخر تقوم على الثقة التي يستشعرها الشخص نفسه وثبات نيته . وهاتان القيمتان ليستا متطابقتين ، فإن يضع المرء ثقته فيمن يثق فيه ، هذا يتعلق بسلوك الأول ، لكن الإخلاص هو سلوك للموثوق فيه .

(جـ) وثالثاً : توجه نسبة للقيمة تجاه الذات ، لأنه توجد علاقة بين القيمة وحاملها . والقيمة المعينة لا تتعلق بأي حامل كان : فثم علاقة جوهرية بين كليهما : وهكذا فإن قيم الأشياء تتعلق بالأشياء ، والقيم الحيوية تتعلق بالأحياء ، والقيم الأخلاقية ، بالذوات الشخصية . فلا يقدر على السلوك مسلماً أخلاقياً إلا الذات التي يمكنها أن تريد ، وتفعل ، وتضع لنفسها غايات ، وتتابعها ، ولها مقاصد ، وتشعر بقيم .

والقيم الأخلاقية ترتبط بالشخص كله ، لا بهذا الفعل أو ذاك من أفعاله ، لأن الشخص بكّله هو من وراء كل واحدٍ من هذه الأفعال .

وواضح من هذا أن هرمن يأخذ بمذهب ماكس شيلر في القيم .

مؤلفاته الرئيسية

« منطق الوجود عند أفلاطون »

- Platos Logik des Seins. Giessen, 1909.

« ميتافيزيقا المعرفة »

تفتقر إلى الوعي ، فلا بد أن ينبثق الوعي المفرد كوعي نائب عنها . لكن الإنسان المفرد لا يمكنه أبداً أن يعوّض عن الوعي الشامل المُفتَقَر إليه . إنه ليس كفاءاً للوفاء بمطالب الروح الموضوعية ، إذ لا يستطيع أي عقل انساني أن يشمل بنظره كل الموقف السياسي ، كما يحيط بالموقف في حياته الشخصية .

ويرى هرمن أن من بين الأخطاء الرئيسية التي وقع فيها هيجل أنه اعتبر حقاً وجوهرياً في الحياة الروحية ما كان يوماً ذا قيمة عامة ؛ ذلك لأنه بذلك غفل عن هذه الواقعة وهي أن الروح الموضوعية قد وقعت أحياناً في ضلالات . لهذا ينبغي أن نعتبر تحليل ما ليس صحيحاً في الحياة الروحية جزءاً مهماً من فلسفة الوجود الروحي .

والروح المتضمنة der objektivierte Geist هي الصورة الثالثة من صور الوجود إلى جانب الروح الشخصية ، والروح الموضوعية . وهذه الروح المتضمنة تشمل التضمنات الصادرة عن الروح ، مثل : القانون المسنون ، المعرفة العلمية المسجلة قولاً وكتابةً ، العمل الفني ، الخ . وبينما الروح الشخصية والروح الموضوعية روح حية ، فإن الروح المتضمنة ليست حية . ذلك لأن الأساس الواقعي (الورق المطبوع ، الحجر المشغول) ليس روحياً ، بل هو مادة .

وكل روح تاريخية . والماضي يمكن أن يكون صامتاً في داخل الحاضر ، كما هي الحال في الأعراف الماضية ، وأشكال اللغة ، والميول الأخلاقية ، الخ ، فهي حية فينا ، دون أن نشعر أنها ماضية .

٤ - فلسفة القيم

وعني هرمن بفلسفة القيم عناية بالغة ، خصوصاً القيم الأخلاقية .

يرى هرمن أن القيم الأخلاقية هي قيم أشخاص وقيم أفعال ، وليست قيم أشياء . إذ هي تتعلق بالنية ، والفعل والإرادة . وعليها يتوقف الاحترام وعدم الاحترام ، والشعور بالمسؤولية ، والشعور بالخاطئية . إن القيمة الأخلاقية تتعلق بالشخص أو باحد أفعاله : فالاستقامة ، والأخلاق ، والثقة ، والأمانة ، وروح البذل وروح التضحية تحمل في داخلها قيمتها الأخلاقية .

سنة ٥٥٠ ق. م. ولا تعرف عن حياته غير أنه كان من الأسرة المالكة في مدينة أفسوس (بأسيا الصغرى). وما عدا ذلك من أساطير يبدو أنه مأخوذ من أقواله. فوصفه بأنه كان يعرف بلقب «الفيلسوف الباكى» إنما هو سوء تأويل لما نسب إليه ثاوفرسطس من «مالتخوليا»، وكانت تطلق آنذاك لا على الأحزان بل على «الاندفاع». لكن شاع في العصر القديم القول بأن ديمقريطس كان «يضحك» من حماقة بني الإنسان، بينما كان هيرقليطس يبكي منها، فسمى ديمقريطس بالفيلسوف الضاحك، وهرقليطس بالفيلسوف الباكى.

كان هيرقليطس إذن من أسرة ملكية، ومن هنا تتجلى ارستقراطيته، وكبرياؤه. وهناك نادرة تقول إنه كان يلعب الترد ذات يوم مع الصبيان، فسأله الناس لماذا تفعل ذلك، فأجابهم: «وما يدهشكم في هذا أيها الأغبياء؟ أليس هذا أفضل من اللعب بالسياسة معكم؟» (ديوجانس الاثرسي ٩: ٣). ومن أقواله في هذا المجال: «الرجل الواحد في نظري يكون ألف رجل، إذا كان هو الأفضل» (شذرة رقم ٤٩)؛ وقال أيضاً: «إن من القانون أيضاً أن يطيع المرء نصيحة شخص واحد» (شذرة رقم ٣٣).

وكان يكره الآراء القائلة بالمساواة بين الناس. قال: «إن على كل رجل ناضج من أهالي أفسوس أن يشتق نفسه ويترك المدينة للأولاد؛ لأن أهل أفسوس نفوا هرمودورس الذي كان أفضلهم جميعاً، قائلين: «لا يتفوق أحدٌ بيتنا، وإذا تفوق فليكن ذلك في مكان آخر وبين أناس آخرين» (شذرة رقم ١٢١).

كذلك اشتهر هيرقليطس بالغموض، فقيل عنه: «الفيلسوف الغامض»، وشاع هذا القول في كل العصر اليوناني والروماني. والسبب في ذلك أنه كان يطيب له المفارقات والأقوال الشاذة، وكان يعبر عنها بلغة مجازية أو رمزية. ومن هنا لقبه تيمون الفليوسي (القرن الثالث ق. م) بلقب «صاحب الألغاز». ويقول عنه أفلوطين: «كان يتكلم بالتشبيهات، ولا يعنى بإيضاح مقصوده، ربما لأنه كان من رأيه أن علينا أن نبحث في داخل نفوسنا كما يبحث هو بنجاح» («التساغات» ٤: ٨).

وكان يزدرى غالبية الناس. يدل على ذلك بعض أقواله التالية:

«...»

- Grundzüge einer Metaphysik des Erkenntnis, Berlin, 1925.

«الأخلاق».

- Ethik, Berlin, 1926.

«فلسفة المثالية الألمانية»

- Die Philosophie des deutschen Idealismus, I. Bd. Berlin, 1923, II. Bd. Berlin, 1929.

«أرسطو وهيجل»

- Aristoteles und Hegel. Erfurt, 1933.

«مشكلة الوجود الروحي»

- Das Problem des geistigen Seins, Berlin, 1933.

«نحو تأسيس الانطولوجيا»

- Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin, 1935

«الامكان والواقع»

- Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin, 1938

«بناء العالم الحقيقي»

- Der Aufbau der realen Welt, Berlin, 1940

«فلسفة الطبيعة»

- Philosophie der Natur, Berlin, 1950

«المؤلفات الصغرى»

- Kleinere Schriften, 3 Bde, Berlin 1955 — 1957 — 1958

مراجع

- H. Heimsoeth: N. Hartmann. Der Denker und sein Werk. Göttingen, 1952

- H. Hülsman: Die Methode in der Philosophie N. Hartmanns. Düsseldorf, 1959.

- S. Breton: L'être spirituel. Recherches sur la Philosophie de N. Hartmann. Lyon-Paris, 1962.

هرقليطس

Heraclitus

فيلسوف يوناني سابق على سقراط، قال بالتغير الدائم.

من الصعب أن نحدد بالدقة تاريخ حياة هيرقليطس؛ والراجح أنه ازدهر (أي كان في الأربعين من عمره) حوالي

لكن المعنى الخاص يدل عند هرقليطس على العقل الانساني ، وعلى المبدأ الذي يحكم العالم ، أو القانون الذي وفقاً له يترتب العالم . وهذا اللوغوس شامل سائد في كل الكون . لكنه يصوره تصوراً مادياً ، أي على أنه كيان مادي من عنصر النار ، لأنه يقول إن كل الأشياء متحولة من النار فالظاهر المادي للوغوس هو النار . ولهذا فإن العقل الإلهي في أصفى أحواله حار وجاف . والنار في نظره تمثل أعلى وأصفى أشكال المادة ، ومنها يتكون العقل والروح . لكن كما يقول يحيي النحوي (في شرحه على « في النفس » لأرسطو ، ص ٤٥٥ س ٢٥) : « هو لا يعني بالنار : اللهب ، بل النار اسم أطلقه على البخار الجاف ، ومنه تتقوّم الروح أيضاً » . ومن هنا يقول هرقليطس : « النفس الجافة هي الأحكم والأحسن » (شذرة ١١٨) .

وإلى جانب القول باللوغوس ، قرر هرقليطس المبادئ الثلاثة التالية :

- ١ - الانسجام هو دائماً نتاج المتقابلات ، ولهذا فإن الحقيقة الأساسية في العالم الطبيعي هي الكفاح .
 - ب) كل شيء في حركة مستمرة وتغير
 - ج) العالم نار حية دائمة البقاء .
- والمبدأ الأول له ثلاثة أوجه :

- ١ - كل شيء مؤلف من متقابلات ، ولهذا فإنه خاضع للتوتر الداخلي .
- ٢ - المتقابلات في حالة هوية بعضها مع بعض ، أي أن المتقابلات واحدة
- ٣ - الحرب هي القوة المهيمنة والحلافة ، وهي الحالة السليمة للأمر .

أما المبدأ الثاني فيعبر عنه بقوله : « كل شيء في سيلان دائم » $\pi \alpha \nu \tau \alpha \rho \acute{\eta} \xi$ والقول المشهور جداً الذي يعبر به هرقليطس عن هذا المبدأ هو : « لا تستطيع أن تنزل في نفس النهر مرتين » . ويضيف إليه فلوطرخس (المسائل الطبيعية : ٩١٢ ج) التفسير التالي : « لأن مياهاً جديدة تتدفق فيه » . ويفسره أفلاطون (« اقراطيلوس » ١٤٠٢ أ) بقوله إن هاهنا رمزاً لكل ما هو موجود بوجه عام ، ومعناه : « كل شيء يتحرك ، ولا شيء في سكون » .

أما المبدأ الثالث فيشرحه هرقليطس في قوله : « إن نظام العالم Kosmos واحد للجميع ، لم يصنعه أحد الآلهة ولا

شذرة ١ : « أناس آخرون لا يعلمون ما يفعلون وهم يقضى ، تماماً كما ينسون ما يفعلون وهم نيام »
شذرة ١٧ : « كثيرون لا يفهمون مثل هذه الأمور ، بل كل الذين عثروا بها ، ولا يحفظونها غير أنهم تعلموها ؛ يبدون لأنفسهم أنهم يحفظونها » .

شذرة ٣٤ : « الحمقى حين يسمعون يكونون مثل الصّم . والمثل يصفهم فيقول : رغم أنهم حاضرون هم غائبون » .

شذرة ٩ : « الحمير يفضلون سَقَط المتاع على الذهب »
شذرة ٩٧ : « الكلاب تنبح في وجه كل من لا تعرفه » .

شذرة ٧٨ : « الطبيعة الانسانية لا بصيرة لها ، أما الطبيعة الإلهية فبصيرة »

شذرة ٧٩ : « الرجل طفل في أعين الإله ، كما أن الطفل طفل في عيني الرجل »

شذرة ٨٣ : « أحكم الناس يبدو قرداً إذا ما قورن بالله : في الحكمة والجمال وسائر الأمور » .

شذرة ١٠٢ : « في نظر الله كل الأمور جميلة وحسنة وعادلة ، لكن الناس زعموا أن بعضها غير عادلة وبعضها الآخر عادلة » .

وكان هرقليطس يعتقد أنه امتلك ناصية الحقيقة الأبدية ، وأنه لم يأخذ عن أحد من المفكرين السابقين ، بل فكر بنفسه وتعلم كل شيء من نفسه (ديوجانس اللايرسي ٩ : ٥) .

ومن نظرياته الفلسفية الرئيسية القول باللوغوس Logos . وفي مستهل كتابه يؤكد وجود هذا اللوغوس . ماذا يعني باللوغوس ؟

يبدو أنه في بعض الشذرات يقصد باللوغوس معنى خاصاً ؛ لكنه في سائر الشذرات يستعمله بالمعنى الشائع . فهو يستعمله بمعنى خاص حين يقول : « كل شيء يحدث وفقاً للوغوس » (شذرة ١) وحين يقول : « إن اللوغوس يترتب كل الأشياء » (شذرة ٧٢) . لكنه يستعمله بالمعنى الجاري - أي بمعنى : القول ، في الشذرات التالية :

شذرة ١٠٨ : « لا أحد ممن سمعت أقوالهم $\sigma \nu \rho \alpha \iota$ قد

أنجز هذا ...

شذرة ٨٧ : « لاحق يتنجح لأي قول $\kappa \acute{\iota} \rho \nu \sigma$ » .

هذا الشيء الواحد لا يستقر لحظة واحدة على حال واحدة وإنما هو يتقلب دائماً وباستمرار من حال إلى حال؛ فالشيء يكون حاراً، ويكون بارداً، ويكون حاراً من جديد، وهكذا باستمرار. وهكذا في جميع الأشياء: لا تثبت لها صفة واحدة ثباتاً دائماً أو على الأقل ثباتاً لمدة غير قصيرة. ومن هنا يقول هرقليطس بأن كل شيء يشمل ضده ويحتويه، لأن كل شيء حين يتغير، يتغير من ضد إلى ضد، فلا بد له إذاً أن يكون حائزاً من قبل على الشيء الآخر لكي يمكن هذا التغير أن يتم. إلا أن هذا القول يجب ألا يفسر على النحو الحديث كما فعل هيجل مثلاً، وكما فعل لاسلر. فإن هؤلاء صوّروا هرقليطس على أنه القائل بالمذهب الذي سيقول به هيجل من بعد وهو أن التقلبات واحدة؛ ولم يكن لمثل هرقليطس في هذا الدور من أموار الفكر الإنساني أن يصل إلى هذا المستوى العالي من التجريد.

لكن، وعلى الرغم من هذا، يمكن أن يقال إن هرقليطس قد قال بأن الأضداد تتحول باستمرار الواحد إلى الآخر، وأن كل ضد مرتبط به ضده. وهنا - على طريقة الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط جميعاً - يصور هرقليطس هذا المبدأ القائل بأن الأشياء جميعاً دائمة السيلان تصويراً حسيّاً فيقول إن هذا المبدأ هو النار، لأن النار هي العنصر الذي تتمثل فيه فكرة التغير الدائم المستمر. ولكن هنا نعرضنا مسألة هي: هل قال هرقليطس إن الأشياء جميعاً دائمة السيلان، لأنه رأى أن أصل الأشياء هو النار، أم أن هرقليطس قال إن أصل الأشياء النار، لأنه رأى أن الأشياء دائمة السيلان؟.

إن الروايات والنطق ينطقان بصحة الرأي الثاني القائل بأن هرقليطس جعل النار المبدأ الأول لأنه رأى أن الأشياء كثيرة التغير أو دائمة السيلان. فأرسطو وسينقيوس في شرحه على أرسطو يقولان لنا إن هرقليطس قد جعل المبدأ الأول هو النار، لأنه رأى أن هذا المبدأ هو - من بين المبادئ كلها - الذي يتمثل فيه دوام السيلان، أما المبادئ الأخرى فلا يتمثل فيها هذا الدوام في السيلان. والنار التي قال عنها هرقليطس إنها أصل الأشياء، لا يجب أن تفهم بمعنى روحي وإنما يجب أن تفهم أيضاً بمعنى حسي مادي بوصفها هذا العنصر الذي يدركه الحس، وهذه النار هي مصدر الأشياء كلها، وعنها تصدر الموجودات.

الناس، لكنه هو هو دائماً وسيكون كذلك أبداً: ناراً حية دائمة البقاء، أشعلت بمقاييس وأطفئت بمقاييس» (شذرة ٣٠) وشرح ديوجانس اللايرتي (٩: ٨) هذا القول بأنه يعني أن «الكون ولد من نار وسينحل من جديد إلى نار، في عصور متوالية على التبادل، وهكذا أبداً».

آثاره

راجع الشذرات الباقية من أقواله في:

- H. Diels: Herakleitos von Ephesus, griechisch und deutsch, 2. Aufl. Berlin, 1909

تقديم مذهبه

إذا كان مذهب الإيليين قد قال بالوجود الثابت كما قال بالوحدة، فإننا الآن بإزاء مذهب يعارضه تمام المعارضة: فيقول بالتغير الدائم بدلاً من الثبات، ويقول بالكثرة المطلقة بدلاً من الثبات، ويقول بالكثرة المطلقة بدلاً من الوحدة. ولكن المذهبين - مع ذلك - سيران في طريق متواز تقريباً، لأن نقطة البدء عند الواحد هي نقطة البدء عند الآخر، كما أن نقطة الانتهاء عند كليهما واحدة.

يبدأ هرقليطس بحثه بالكلام عن معتقدات الناس، فيقول إن الناس يتبع بعضهم بعضاً ولا يفكرون تفكيراً حراً مستقلاً، وكل شيء يظهر عندهم بمظهر خاطئ، والطريق الذي يسرون فيه لا يدرون إلى أين ينتهي؛ وعلى وجه العموم، معتقدات الناس وأراؤهم العامة كلها خاطئة، بل والقلّة القليلة من المفكرين ليسوا بأحسن حظاً كثيراً من عامة الناس. وهنا يجعل هرقليطس على هزبود، وهو مبروس خصوصاً، وفركيدس والشعراء الذين سبقوه حملة عنيفة، وينسب إليهم تضليل الناس في الجزء الأكبر من معتقداتهم، لأنهم يتحدثون حديثاً خيالياً غير قائم على العقل، لأن حديثهم هذا قائم على الحس ومصدره الظن. والخطأ الأكبر الذي عند الناس في نظر هرقليطس هو أنهم يطلبون الوجود الثابت، والواقع أنه ليس ثمت شيء ثابت قط، وكل شيء في تغير مستمر، ولا يبقى شيء ثابتاً، بل الوجود يتحول باستمرار، ولا يقف لحظة واحدة عن التغير، لأن الوجود عند هرقليطس دائم السيلان، على حد تعبيره.

فالشيء الواحد لا يستمر على حاله والأشياء كلها تتحول باستمرار. وليس فقط الشيء الواحد يتحول إلى شيء آخر، بل أيضاً

العالم ، ويستمر هذا العالم في التغير والتطور حتى ينتهي تطوره إلى حد يفنى فيه كل الوجود ، ثم يأتي من جديد وجود آخر يبدأ من حيث انتهى الوجود الأول ويكرر تمام التكرار الوجود السابق . وهكذا يسير الوجود في دورات ، وكل دورة مشابهة للآخرى . وهذا هو مذهب «العود الأبدى» عند هرقليطس . وعلى الرغم من اختلاف الناس في تصوير هذا الجزء من مذهب هرقليطس ، وعلى الرغم من أن هذا التصوير متأثر كل التأثر بمذهب الرواقيين الذين تأثروا بهرقليطس في كل شيء تقريباً ، فإن من المسلم به نهائياً أن هذا المذهب قد قال به هرقليطس مع اختلاف في التفاصيل بحسب الروايات . فبعض هذه الروايات تفصل هذا المذهب تفصيلاً تاماً ، فنقول إن هرقليطس قد قال بأن هناك شيئاً اسمه «السنة الكبرى» ، وهذه السنة الكبرى تأتي في دورات معينة ، وفي هذه السنة الكبرى يحدث للعالم احتراق تام ، فيفنى العالم لكي تبدأ دورة جديدة مشابهة تمام المشابهة للدورة السابقة . وهذه الروايات التي تفسر لنا مذهب هرقليطس فيها يتصل بهذه المسألة تختلف في مقدار الزمن المقدر لكل دورة حتى تأتي السنة الكبرى : فيقول بعضهم إن مقدار الدورة الواحدة ١٠٨٠٠ ، والبعض الآخر يقول إن مقدار الدورة الواحدة ثمانية عشر ألف سنة .

والقول بهذه الأدوار يستخلص مباشرة من القول بالطريقين : طريق الصعود وطريق النزول ، وعلى هذا كان من المنطقي أن يقول هرقليطس بهذا المذهب ، إلى جانب أن هذا المذهب - كما قلنا - قد قالت به الروايات الصادرة عن أرسطو وشراحه فيها يتصل بهرقليطس والمعلومات التي لدينا عن الطبيعيات عند هرقليطس معلومات تافهة أكثرها متنتحل . ومن بين هذه المعلومات أنه قال بأن الشمس تغنى كل يوم وتتجدد كل يوم ، وطبيعي أن يقول بمثل هذا المذهب ما دام يقول بالتغير الدائم ، وما دام يقول بأن الشيء الواحد يتغير تغيراً مستمراً من ناحية الكيف . وهنا نلاحظ أنه في قوله بالمبدأ الأول كان مختلفاً كل الاختلاف مع الفلاسفة الذين جاءوا بعده ، فبينما هم يقولون جميعاً عن المبدأ الأول إنه لا يتغير من ناحية الكيف وإن التغير لا يتم بالكيف بل بالكَم عن طريق الامتداد والتقلص أو التخلخل والتكاثف ، نجده - على العكس من ذلك - يقول إن المبدأ الأول يتغير بالكيف باستمرار ، وإن التغير هو تغير استحالة ، أي تغير الأعراض بعضها إلى بعض باستمرار . ومعنى هذا أن هناك

والآن : فكيف يتم هذا الصدور ؟ هذا الصدور يتم عن طريق التنازع ، لأننا قلنا إن الأشياء تتحول الأضداد منها إلى الأضداد الأخرى ، فالأشياء المتقابلة أو المتضادة هي التي ينشأ عنها الوجود . وهكذا يلاحظ أن مصدر الوجود هو مبدأ النزاع ، إلا أنه يوجد إلى جانب مبدأ النزاع هذا ، مبدأ الانسجام ؛ فإن الأشياء لا تستمر في هذا النزاع ، بل تعود إلى شيء من الوحدة ، ولو أن هذه الوحدة ليست شيئاً نهائياً ، والأحرى أن يقال تبعاً لمذهب هرقليطس إن هذه الوحدة هي الفناء كما سبقول أنبادوقليس من بعد . فكان هناك إذاً ، يهيمن على جميع الأشياء ، مبدأ واحداً يجعلها تتغير باستمرار . وتبعاً لهذا المبدأ أو القانون تتحول الأشياء بعضها إلى بعض عن طريق هذا السيلان الدائم ، وهذا المبدأ يسميه هرقليطس باسم القانون أو باسم النسب المستمرة الثابتة ، أو باسم اللوغوس

هذا اللوغوس هو القانون العام الذي يسير عليه الوجود في تغيره من ضد إلى ضد . وهو الشيء الوحيد الثابت في هذا الوجود الدائم السيلان ، وهو الله ، وهو النار .

ونحن إذاً نظرننا إلى مذهب هرقليطس في تغير الأشياء من حيث صدور الموجودات . وجدنا أن أرجح الروايات في هذا الصدد هي تلك التي تجعل هرقليطس قائلاً بعناصر ثلاثة ، هي النار والماء والتراب . فالنار عنده تتحول إلى ماء ، والماء يتحول إلى تراب ، والتراب بدوره يتحول من جديد إلى ماء والماء إلى نار . ومن السهل أن نفهم هذا في مذهب هرقليطس : لأن النار إن أصيبت بالرطوبة تحولت إلى ماء ، وإذا أصيبت باليبوسة تحولت إلى تراب ؛ كما أن النار عند هرقليطس ذرات ترابية حادة كتلك الذرات التي نجدها في أشعة الشمس . وهذا الطريق الذي تنتقل فيه الأشياء ، أولاً من النار عن طريق الماء إلى التراب ، وثانياً من التراب عن طريق الماء إلى النار من جديد ، يسميه هرقليطس باسم طريق من أعلى إلى أسفل وطريق من أسفل إلى أعلى . فالطريق من أعلى إلى أسفل هو المتمد من النار ، ماراً بالماء ، حتى التراب ، والطريق من أسفل إلى أعلى هو المبتدىء بالتراب ماراً بالماء متتبعاً عند النار . وهذا التعبير قد أخذه أفلاطون عن هرقليطس وأوردته في «طيماوس» .

وهنا نرى أن هرقليطس لما كان قد قال بهذين الطريقين المتضادين ، فإنه يقول بأن الوجود تأتي عليه دورات يفنى فيها ثم يبدأ من جديد الوجود . وهكذا باستمرار : يوجد أولاً

يتبع العامة والمجموع . وكان من أجل هذا يحمل على الديمقراطية لأنها قانون العامة وأوساط الناس . لكن يلاحظ مع هذا أن الأخلاق التي أقامها هرقليطس لم تكن لتخرج كثيراً عن الأقوال الأخلاقية المتأثرة التي قال بها الفلاسفة السابقون ، فهي لا تكون مذهباً أخلاقياً بمعنى الكلمة ، كما أن نظرية المعرفة عنده لا تكون نظرية في المعرفة بالمعنى الحقيقي ، لأن نظرية المعرفة عنده لم يكن ينظر إليها على أنها الأساس التمهيدي الذي يجب أن يبدأ به الإنسان قبل بدء البحث في الوجود .

ونحن إذا نظرنا نظرة عامة إلى مذهب هرقليطس من الناحية التاريخية ، وجدنا أنه جديد كل الجدة ، لأنه أول مذهب قال بالتغير الدائم المطلق ، وجعل من التغير في الكيف تغيراً مستمراً ، الأساس في الوجود ، كما أن فكرته في الأضداد وفي أن كل شيء يحوي ضده وأن الأضداد هي هي نفسها ، نقول إن هرقليطس كان في كل هذا صاحب فكرة جديدة كان لها أكبر الأثر فيها بعد في تاريخ الفلسفة . وقد أثرت في كل الذين قالوا بالتطور ، وكان على كل فيلسوف أتى بعد هرقليطس أن يحسب حساباً للتغير الدائم للأشياء إلى جانب فكرة الثبات الدائم .

نصوص ومراجع

- Werents: Heraklit und Herakliteer, 1927.
- V. Macchiero: Eraclito. Laterza, Bari
- W. K. C. Guthrie: A History of Greek Philosophy. vol. I, Cambridge, 1971, pp. 403 - 490
- J. Burnet: Early Greek Philosophy, 4 th ed. London, 1930
- O. Gigon: Untersuchungen zu Heraklit. Leipzig, 1935.
- H. Gomperz: «Heracitus of Ephesus», in Philosophical studies, Boston, 1953.
- E. L. Minar: «The Logos of Heraclitus», in Classical Philology, 1939, 323- 41.
- G. S. Kirk: Heraclitus: the Cosmic Fragments. Cambridge, 1954.
- A. Rivier: L'Homme et l'expérience Humaine dans les fragments d'Héraclite» in Museum Helveticum,

تغيراً بالكيف ، سواء في المبدأ الأول وفي كل ما يتم في الوجود من تغيرات .

والآن ، إذا نظرنا إلى الصلة بين القول بأن الأشياء دائمة السيلان ، وبين القول بأن المبدأ الأول هو النار ، وجدنا أن هرقليطس لم يصل إلى هذا الاستنتاج عن طريق استدلال منطقي بل عن طريق الخيال ، فكان نوعاً من الإدراك الوجداني استطاع أن يدرك فيه ، بنظرة واحدة ، الصلة بين دوام السيلان وبين النار بوصفها المبدأ الأول الذي يصلح وحده لأن يمثل دوام السيلان هذا . وفكرة اللوغوس قد أثارت حولها كثيراً من الجدل فيما يتصل بمناهضة هذا اللوغوس : أم هو نفس النسب التي على أساسها تتوالى التغيرات ، أم أنه العقل ، وأن هذا العقل هو العقل بالمعنى المفهوم فيما بعد بوصفه الوجود اللامحسوس ، أو الروح الكلية - كما سيقول الرواقيون من بعد . فهنا يذهب بعضهم إلى القول بأن اللوغوس عند هرقليطس هو نسب فحسب ونسب مادية ، بينما يتصور الآخرون اللوغوس على أنه مبدأ عقلي يضمن على الوجود ، كما يضمن الروح الكلية أو الله على الأشياء .

إذا انتقلنا من مذهب هرقليطس العام في الوجود إلى مذهبه في المعرفة ، وجدنا أنه قد حل على المعرفة الحسية - كما فعل برميندس من قبل - وقال إن المعرفة الصحيحة هي المعرفة العقلية وحدها ، وأما معرفة الحواس فليست معرفة حقيقية بل هي ظن ولا تؤدي إلى اليقين . وأقوال هرقليطس في النفس تجعل من النفس شيئاً نارياً ، وهذا طبيعي تبعاً لمذهبه العام . ولكن ، هل يجب أن نفهم من هذا أنه يتصور النفس جسماً نارياً كالنار الحقيقية سواء بسواء ، أو أنه يرتفع بها في درجة الوجود ، فيصورها تصويراً مجرداً لا حسيّاً ؟ الواقع أن الاختلاف في هذه المسألة كالاختلاف في المسائل السابقة التي أشرنا إليها من قبل : فمن يجعلون هرقليطس يقول بمبدأ لامحسوس وباللوغوس بحسبانه العقل ، يجعلون النفس عنده شيئاً روحياً لا حسيّاً ، والذين يذهبون المذهب المضاد يجعلون النفس ناراً كالنار المحسوسة سواء بسواء .

ومن نظرية المعرفة نصل إلى الأخلاق : فنجد أن أول بحث في الأخلاق بمعناها الحقيقي عند اليونان ، كان هرقليطس هو أول من قام به . فقد كان يطلب بالحرية الأخلاقية ، وأن يسير الإنسان على العقل في أفعاله ، وبالأ

والخلق ، والخير (٢ : ١٢ - ١٧ : ٤ : ٩ - ١١). أما العالم فهو تارة الله نفسه ، وتارة ابن الله ، والإله الثاني ، والعالم حيّ ابدي (٨ : ١ - ١٠ : ٢٢ - ٢٣). أما الانسان فهو الموجود الذي في المرتبة الثالثة - بعد الله والعالم - من حيث مكانته وقيّمته ، وهو موجز جامع للكون كله . والانسان « معجزة عظيمة » كما تقول محاورات « اسقلابيوس » ، وهو « كائن حيّ يستحق الشرف والعبادة » وهو « يكاد يكون الله » . والنفس الانسانية وقد هبطت من الافلاك السماوية ، يمكنها أن تعود إلى هناك ، لا بفضل الطقوس السحرية التطهيرية ، ولا بفضل تخلص ، بل بقوة معرفتها γνῶσις (غنوص) .

نشرات

من أحدث النشرات ، نشرة W. Scott بعنوان Hermeti-ca ، في ٣ أجزاء ، اكسفورد سنة ١٩٢٤ - ١٩٢٦ ؛ ونشر A. D. Fergusson جزءاً رابعاً بعنوان Testimonia في اكسفورد سنة ١٩٣٦ .

ثم نشرة A. D. Nock, A. J. Festugière بعنوان Her-mès Trismégiste في ٤ أجزاء ، باريس سنة ١٩٤٥ - ١٩٥٤ ، مع ترجمة إلى اللغة الفرنسية .

مراجع

- H. Reitzenstein: Poimandres, Leipzig. 1904.
- W. Kroll: Die Lehre des Hérmes Trismegistes. Leipzig 1914
- Pauly—Wissowa, VIII Coll. 792 — 823
- A. J. Festugière: la Révélation d'Hermès Trismégiste, 4 vols. Paris, 1945-54.
- G. Von Mooyel: The Mysteries of Hermes Trismegistes. Utrecht, 1955.

هسرل

Edmund Husserl

فيلسوف ألماني ، مؤسس منهج الظاهريات .

ولد في ٨ أبريل سنة ١٨٥٩ في مدينة Prossnitz (في إقليم مورافيا) ، وتوفي في ٢٧ أبريل سنة ١٩٣٨ في مدينة

1956, pp. 144- 64.

- Zeller - Mondolfo: La filosofia dei Greci, 1, 2. Firenze, 1938

(الكتابات) الهرمسية

Corpus Hermeticum

نسبت إلى هرمس الثلث المعظمة عدة كتابات ورسائل Ἀσϋοι ، مشكوك في مصادرها ، وتعود إلى القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد . والمظنون أنها ألّفت في مدينة الاسكندرية (مصر) . وتعكس في مجموعها جواً من التلفيق والتوفيق بين المذاهب الفلسفية والدينية ، اليونانية والشرقية المختلفة . وهي معاصرة لمجموعة أخرى من الكتابات تسمى « الوحي الكلداني » ، وبينها عناصر كونية مشتركة عديدة .

وقد بقيت لنا من مجموعة « الكتابات الهرمسية » ١٧ رسالة عنوان الأولى منها هو Poimandres (= راعي الناس) وقد امتد هذا العنوان إلى مجموعة هذه الرسائل كلها بسبب خطأ وقع فيه مرسليو فثسيون الذي ترجمها في سنة ١٤٧١ .

كذلك يندرج فيها محاوراة بعنوان « اسقلابيوس » Asclepius (وهي ترجمة لاتينية لأصل يوناني مفقود كان عنوانه Ἀσϋος τελεως أي القول التام) ، وقد بقيت منه شذرات .

ومن بين الكتابات الهرمسية أيضاً رسالة موجزة بعنوان : « لوح الزمرد » Tabula smaragdina بقيت لنا منها ترجمة عربية ولاينية .

والأراء الفلسفية الواردة في هذه الكتابات هي خليط غريب من الأفكار الاورفية والفيثاغورية والافلاطونية والرواقية والفيزياء الارسطية والتنجيم الكلداني . ولا يوجد فيها تأثيرات مسيحية ، ولا تأثيرات افلاطونية محدثة . وهي تكون في مجموعها « غنوصاً » (= عرفاناً) حقيقياً إلى جانب التيارات الغنوصية الأخرى المعاصرة لها . ويزعم أصحاب هذه الكتابات أنهم ينطقون عن وحي إلهي وأن هدفهم هو خلاص الانسان . ويقررون أنه على قمة الوجود يقوم الله ، وهو لا يمكن معرفته ولا وصفه ، لكنهم ينظرون إلى الله تارة على أنه هو الكون نفسه ، وحيناً آخر يصفونه بأنه « الأب » ،

٣ - والثالث أنه أراغ إلى اتمام تحليل الأفعال النفسية عند برنتانو ، بواسطة مزيد من التمييزات الدقيقة ، لأن نتائج تحليلات برنتانو كانت تحفل بالاشتباهاة ؛

٤ - والرابع أنه آمن للفلسفة منهجاً خصباً هو « رؤية الماهية » Wesenschau .

١ - المنطق المحض

وكانت نقطة انطلاقه في الكفاح ضد النزعة النفسانية هي وضع فكرة عن منطق محض بوصفه علماً نظرياً . وكانت النزعة النفسانية تنظر إلى المنطق على أنه فن التفكير الصحيح ، وأن القوانين المنطقية هي القوانين الواقعية المكتسبة عن طريق التحليل التجريبي النفسي ، وأن الحق هو ما يتفق مع قوانين الفكر هذه . ولو كانت هذه القوانين من طبيعة أخرى - ويمكن من حيث المبدأ أن تكون كذلك - لكانت فكرة الحقيقة مختلفة تماماً .

فيبدأ هسرل ويبين أن كل فن ينبغي أن ينظر إليه على أنه حالة خاصة من علم معياري ؛ لأنه لكي يمكن البحث عما يجب على الانسان فعله ابتغاء تحقيق هدف (هو التفكير الصحيح) ، كما يريد الفن ، فلا بد من تحديد المعايير الأساسية التي بموجبها يحكم على الأهداف . فمثلاً إذا وضعنا أن المحافظة على اللذة وزيادتها هما الخير ، أي المعيار ، فينبغي أن نتساءل : في أية ظروف يمكن أن نكتسب الموضوعات أكبر قدر من اللذة . بيد أن العلوم المعيارية تناس من جديد في العلوم النظرية التي لا يقال فيها ما يجب ، بل ما هو قائم فعلاً . ذلك أن العلاقة بين المعيار وما يطبق عليه المعيار هي مشابهة للعلاقة بين الشرط والمشروط . وهكذا فإن القضية المعيارية « أ يجب أن تكون ب » تفترض مقدماً القضية النظرية : « فقط أ » التي هي ب لها الصفة جـ . وعلى العكس : لو صحت القضية من الشكل الأخير وقدمت جـ إيجابياً ، فإنه ينجم عن هذا القضية المعيارية : « فقط أ » التي هي ب هي الخير ، وهي هي نفس القضية المذكورة آنفاً : « أ يجب أن تكون ب » . فلو كانت لديّ مثلاً القضية النظرية : « الأحكام المقولة عن بئنة هي وحدها المعارف » ، فإنه ينشأ في الحال ، لأن المعرفة تبدو ذات قيمة منطقية ، القضية المعيارية : « ينبغي أن تكون الأحكام بئنة » . وحينئذ فقط يمكن القاء نظرة بمقتضى الفن على المفترسات السابقة النفسية التي ينبغي تحقيقها ، كيما يمكن قيام أحكام بئنة einsichtige Urteile .

فرايبورج - ان - برايسجاو Freiburg - in - Breisgau (في جنوب غربي ألمانيا) .

بدا بدراسة الرياضيات في ألمانيا على يدي الرياضي الألماني العظيم فايرشتراس Weierstrass . ثم واصل دراسته في جامعة فيينا ، حيث وقع تحت تأثير فرانتس برنتانو ، الذي وجهه إلى دراسة الفلسفة .

وهو من أسرة يهودية ، لكنه اعتنق المسيحية البروتستنتية في سنة ١٨٨٧ .

وعين مدرساً مساعداً Privatdozent في جامعة هله Halle في سنة ١٨٨٧ . ثم صار استاذاً في جامعة جيتينجن (Göttingen) في سنة ١٩٠١ . وابتداءً في سنة ١٩١٦ صار استاذاً في جامعة فرايبورج - ان - برايسجاو ، حتى سنة ١٩٢٨ .

وقد خلف بعد وفاته قدراً هائلاً من الصفحات المخطوطة التي لم ينشرها إلا أن حياته ، بلغت أكثر من ٤٥,٠٠٠ صفحة ، والكثير منها معد للنشر ، والباقي غير مكتمل تماماً . ويجري العمل على نشر ما يمكن نشره منها في مدينة لاهاي في هولنده عند الناشر Nijmhof . وهذه المخطوطات محفوظة في لوفان في Husserl- Archiv ، وقد أنشئ مركز محفوظات آخر في كولونيا بألمانيا منذ سنة ١٩٥١ في مكتبة جامعة كولونيا Köln .

فلسفته

كان هسرل تلميذاً لفرانتس برنتانو ، وعنه أخذ فكرة أن الفلسفة علم دقيق . وتأثر به في التحول من الموضوع إلى الفعل النفسي . وكثير من أفكار برنتانو كانت نقطة انطلاق هسرل في تفلسفه .

لكنه في مرحلة لاحقة أخذ يتأثر بكنت . ويمكن القول بأن هسرل قد اختلف مع أستاذه الأول برنتانو في أربعة أمور :

١ - الأول هو أن هسرل سعى إلى التغلب على ما في مذهب برنتانو من نزعة نفسانية Psychologismus ؛

٢ - والثاني أن هسرل سعى إلى بيان أن التصورات الكلية توجد حقاً وفعلاً ، وليست كما زعم برنتانو مجرد اصطلاحات لغوية ؛ ولهذا يبنّي القول بوجود منطقي - مثالي ؛

والتكامل الخ هي ناتج نشاطات نفسية : الجمع ، الضرب ، الطرح ، القسمة ، التكميل ، الخ . لكن لن يقولوا أحد إن الرياضيات تابعة لعلم النفس لهذا السبب ، وذلك لأن علم النفس بوصفه علم وقائع يبحث في أفعال نفسية خاضعة للزمان ، بينما الرياضيات تبحث في وحدات مثالية .

٣ - والحكم السابق الزائف الثالث هو الزعم أن الحقيقة القائمة في الحكم لا يمكن أن تعرف إلا في حالة البينة Evidenz ، والبينة شعور باطني فريد ، شعور بالضرورة ، فالمنطق - في زعمهم - إذن هو علم نفس البينة . والرد على هذا الزعم أن نقول إن القضايا المنطقية لا تصل إلى البينة إلا بإجراء تحويل . فبعداً الثالث المرفوع يقول إنه بين نقيضين لا يوجد وسط . وبالتحويل فقط نصل إلى المبدأ القائل بأن البينة لا تتجلى إلا في واحد من الحكمين المتقابلين . وهكذا نرى أن البينة ليست شعوراً كسائر المشاعر ، بل هي تجربة حية فيها يدرك الحاكم صحة حكمه . والحقيقة نفسها هي الفكرة التي تصبح تجربة حية في الحكم البين .

وبهذا أبطل هرسل دعاوى أصحاب النزعة النفسانية الذين زعموا أن المنطق ليس إلا فرعاً من علم النفس يدرس فرعاً من الظواهر النفسية هي الخاصة بالتفكير ، وانتهى إلى تقرير أن المنطق علم محض ، أي لا يقوم على التجربة وليس علم وقائع نفسية ، بل موضوعه المبادئ والقواعد المعيارية للتفكير كما يجب أن يكون ، لا كما هو واقع . وللمزيد من البيان تراجع كتابنا : « المنطق الصوري والرياضي » (القاهرة ط ١٩٦٢) .

٢ - ظاهريات الشعور

وبعد ذلك يبحث هرسل في بنية الشعور ، فيميز بين الأنا المتعالي ، أي الموجود في طبيعة العقل ، وبين الأنا النفسي . وفي سبيل ذلك يستخدم عملية سلعب دوراً بارزاً في ظاهريات هرسل وهي عملية « الأيونيه » أي تعليق الحكم . يقول هرسل : « بواسطة الأيونيه الظاهريانية أريد أن أي الانساني الطبيعية والحياة النفسية وهما ميدان التجربة النفسانية الباطنة - إلى أناي المتعالي الظاهرياتي . والعالم الموضوعي الذي يوجد بالنسبة إلى ، والذي وجد أوسوجد بالنسبة إلى ، هذا العالم الموضوعي بكل موضوعاته يستقي من ذاتي ، كما قلت انفاً - كل المعنى وكل القيمة الوجودية التي له بالنسبة إلى ، إنه يستقيها من أناي المتعالي الذي تكشف عنه

ونفس الأمر يصدق على المنطق بوجه عام . فيجب أولاً أن نكتسب القضايا القبلية المؤسسة للمعاني : « حقيقة » ، « حكم » ، « تعريف » الخ ، أقول يجب اكتساب هذه القضايا في علم نظري ، كي يمكن بعد ذلك استنباط مبادئ منطقية معيارية منها ، واستخراج قواعد فنية عملية فيما بعد . ومجموع نظام تلك القضايا القبلية النظرية يسميها هرسل باسم : « المنطق المحض » .

أما النزعة النفسانية فلا تمجد داعياً للاقرار بمثل هذا العلم ، لأنها تقر أن الفكر والمعرفة حادثان نفسيان ، وأن المنطق - تبعاً لذلك - عليه أن يستند إلى توافقات قانونية نفسانية . لكن هرسل يفند النزعة النفسانية على ثلاثة أنحاء : إذ يشير أولاً إلى النتائج الباطلة لهذا الرأي ، وبين انتهاء إلى شك جذري ثانياً ، ويكشف عن الأحكام السابقة الموجودة في النزعة النفسانية ثالثاً .

ذلك أن علم النفس هو علم وقائع ، والقوانين التي تضمها علوم الوقائع هي مجرد أقوال عن اطرادات ، ولا تدعي أبداً اليقين والعصمة ، بينما المنطق والمبادئ المنطقية وقواعد القياس الخ يقينية مطلقة الدقة ، وهو أمر لا يمكن بلوغه عن طريق التجربة . ولهذا لا نستطيع أن نتكلم في علم النفس إلا عن احتمالات .

والنزعة النفسانية هي شكل خاص من النزعة النسبية .

ومن طبيعة الواقعة أن تتحدد فردياً وزمانياً ، بينما قواعد المنطق كلية ضرورية عامة لا تخضع لتحديد في الزمان أو المكان .

كذلك تحفل النزعة النفسانية بأحكام سابقة زائفة :

١ - وأول هذه الأحكام السابقة الزعم أن كل القواعد الخاصة بضبط الفكر يجب أن تؤسس نفسانياً . وزيف هذه الدعوى هو أن القوانين المنطقية لا تتعلق بما يجري بالفعل أثناء التفكير ، بل بما ينبغي مثالياً أن يكون عليه التفكير .

٢ - وحكم سابق زائف ثان هو الزعم أننا في المنطق إنما نشغل بامثالات وأحكام واستنتاجات وما شابه ذلك وهي كلها - زعموا - ظواهر نفسية فحسب . ويدل على فساد هذا الزعم ما بين المنطق والرياضيات من شبه دقيق . صحيح أن العدّ واستخراج حاصل الضرب ، وعمليات التفاضل

القصدية

والقصدية Intentionalität من المعاني الرئيسية التي عني بها فرانتس برنتانو متأثراً بالاسكلايين (فلاسفة العصور الوسطى في أوروبا). وكانت الكلمة intentio تستعمل بمعنيين مختلفين: الأول بمعنى القصد أو المقصود وما ينوي المرء عمله؛ والثاني بمعنى تصور الماهية الذي يعطيه التعريف. والأول يتفق مع الأصل اللغوي اللاتيني للكلمة intentio؛ أما الثاني فقد أخذ عن الترجمة اللاتينية لكتب الفلسفة العربية في ترجمتها لكلمة «معنى».

أما هرسل، وقد أدرك اشتراك المعنى هذا، فإنه يطبق كلمة Intentionalität على «الأفعال المتعددة الدالة على قصد نظري أو عملي حرّ ومفهوم عامة» (هرسل: «مباحث منطقية» ص ٣٧٨).

وهو يرى أن القصدية هي الفكرة الأساسية في الظاهريات. ويعرفها بأنها خاصية كل شعور «أن يكون شعوراً بشيء» Bewusstsein von Etwas، وهذه الثابتة يمكن وصفه مباشرة. والشعور بشيء هو التضافات المتواصل بين أفعال القصد بالمعنى الأوسع وبين الموضوع المقصود.

والقصدية تقول:

١- إن من الواجب أن نغيّر في حياة الشعور بين المضمونات الواقعية reellen وبين المضمونات القصدية (غير الواقعية). والمضمونات الواقعية هي أفعال القصد الجارية في زمان. ويستعمل هرسل التعبير Noesis للدلالة على المضمونات الواقعية، بينما يستعمل اللفظ Noema للدلالة على المضمونات غير الواقعية الموجودة في الشعور. فالقصدية إذن مزيج من التوحيّس (التعقل) والتوحيّا (المعقول).

٢- والتوحيّا (الموضوع المعقول) هو ناتج تركيب متعدد الدرجات، فيه تبلغ التعقّلات المتعددة وحدة الشعور بالموضوع.

٣- ويحيط بالموضوع المعقول أفق من المقصودات الجانبية المقترنة.

٤- والقصدية، أخيراً، تعني اتجاه الشعور نحو إعطاء الذات أو اكتساب ذات الموضوع المقصود.

أما الشعور Bewusstsein فيميز فيه هرسل ثلاثة معان:

الأبوحية الظاهرياته المتعالية «(التأملات الديكارتية)»
التأمل الأول).

ويعد أن ردّ الأنا هذا الرد، استخلص التراكم الأساسية الخاصة بالأنا.

وهنا وجد أن التركيب الموحد في الأنا هو الاحالة المتبادلة، أو القصدية Intentionalität (التي هي وحدة بين من يفكر وما يفكر فيه).

والرد الظاهرياتي هو الشعور الأساسي التي بواسطته تفتح الذاتية المتعالية ميدان الأصول المطلقة لكل موجود، وتبعاً لذلك تجعل الموقف الظاهرياتي مكنّاً. والردّ يتجلى أولاً على أنه تعديل جذري فيما يسمى «الموقف الطبيعي». ولا يقصد به «الموقف الطبيعي» الموقف العادي اليومي للإنسان تجاه الشمول الوجودي أو شمول العالم، كما لا يقصد به حال مهمة ومعينة وجودياً لوجود الإنسان، ولا نظرة في العالم، أو «صورة للعالم»، ولا تركيب ما يسمى باسم «التصور الطبيعي للعالم». وإنما المقصود «بالموقف الطبيعي»: الموقف الجوهري الخاص بطبيعة الإنسان، الموقف المتقدم لوجود الإنسان نفسه، وجوده الموجود من حيث هو موجود في كل العالم، أو الوجود الطبيعي للإنسان في العالم وفقاً لكل أحوال الإنسان: أولاً تجاه الأشياء المعينة، ثم تجاه الأشياء بوجه عام، أي تجاه تركيب أساسي لتجربة الإنسان في العالم. إنه الحياة التجريبية بكل أشكالها: يدرك، يفعل، يضع نظريته، يشاق، يحب، يكره، يتم الخ.

والتحليل الظاهرياتي يتصف بالصفات التالية:

١- كل تحليل ظاهرياتي هو في جوهره موقت؛

٢- كل تحليل ظاهرياتي هو في جوهره زمني؛

٣- كل تحليل ظاهرياتي يقتضي جوهرياً دليلاً هادياً.

ويقصد بالصفة الأولى، أعني أنه موقت، أن القليل الظاهرياتي يمال إلى طابعه الخاص؛ وهو أنه صورة اجمالية على المستوى الارتدادي الذي توقف عنده.

وحين نقول إنه زمني فالمقصود أنه كشف عن تاريخ مترسّب (منطق صوري... ٩٧٤ ص ٢١٧ ص ٣٢٨ من الترجمة الفرنسية لسوزان باشلار، باريس سنة ١٩٥٧).

وأما الصفة الثالثة فتقوم على موقف الرد.

- ١ - إذ يفهم منه أولاً الالتحام التجريبي للتجارب الحية النفسية من أجل وحدة تيار الشعور ؛
- ٢ - أو الإدراك الباطن للتجارب الحية الذاتية (الاستبطان) ؛
- ٣ - وثالثاً يدل الشعور على كل الأفعال النفسية أو التجارب الحية القصدية .

لكن هرسل يقتصر في أبحاثه على استخدام « الشعور » بالمعنى الثالث فقط . وعنده ، كما عند برنتانو ، أن ماهية القصد تقوم في أن فيه « يقصد » موضوع ، دون أن يكون الموضوع أو شيء ينظره قائماً في الشعور نفسه ؛ إذ ما هو موجود في الشعور كتجربة حية هو فقط فعل القصد نفسه . وفي هذا يقوم التمييز بين « المعنى » و « الموضوع » : إن الأفعال هي تجارب حية للمعنى المقصود ، أما الموضوع القصدي فإنه عالٍ على التجربة الحية .

وإنما الفارق بين هرسل وبرنتانو هو في أن هرسل يفترض أيضاً انطباعات واقعية غير قصدية ؛ إن الانطباعات يُشعر بها ، لكنها لا تظهر أنها موضوعات ، أي لا تدرك . فمثلاً إذا رأيت قلماً أحمر ، فإن لدي انطباعاً بالحمرة ، لكنني لا أرى انطباعي هذا ، بل أرى ذلك الشيء الأحمر القائم خارجاً عن شعوري .

رؤية الماهية

توجد ماهيات . لكن كيف نصل إلى إدراكها ؟ إن ذلك يتم - في نظر هرسل - عن طريق منهج الرد الظاهرياتي (الفينومينولوجي) .

ويقوم هذا المنهج على أساس أن نبدأ بأن « نضع بين أقواس » العالم الطبيعي الخارجي الممتد في المكان والزمان في الزمان . لكن لا يقصد بهذا « الوضع بين أقواس » ما قصده ديكاوت في شكله المنهجي من الشك في حقيقة العالم الخارجي كله ، بل يقصد فقط عدم استعمال الاعتقاد الطبيعي في العالم ، إن معناه أن نطرح جانباً هذا الاعتقاد ، أو نصرف النظر عنه ، أو نجعله يكف عن العمل .

وهذا « الوضع بين أقواس » Einklammerung يتألف من عناصر عدة :

إذ يقوم أولاً في « الوضع التاريخي بين أقواس » ، وفيه نطرح جانباً ما هنالك من نظريات وآراء صادرة عن الحياة

اليومية ، أو عن العلم ، أو عن ميدان العقيدة الدينية . وينبغي ألا يتكلم إلا الشيء المعطى مباشرة .

ويقوم ثانياً في « الوضع الوجودي بين أقواس » ، أي الامتناع من كل الأحكام الوجودية وحتى من تلك التي تتجلى فيها البينة المطلقة مثل وجود الأنا . وبينما العنصر الأول يؤدي إلى التخلص المطلق من كل الأحكام السابقة ، فإن هذا العنصر الثاني يقوم على أساس أن المعرفة الفلسفية يجب أن تكون معرفة بالماهيات ، لكنها لا يعينها الوجود الواقعي للموضوعات المتأمل فيها .

لكن هذين العنصرين لا يكفيان لرؤية الماهية ، لأن الجزئيات لا تزال تتجلى جزئيات .

ولهذا ينبغي أن يضاف عنصران آخران « للوضع بين أقواس » ، عنصران يتوقف عليهما - في نظر هرسل - فعالية المنهج الظاهرياتي .

إن التمييز بين « الواقعة » Tatsache وبين الماهية Wesen (Eidos) ينظره الرد الماهوي leidetische Reduktion الذي به يتم تحويل ما هو واقعي إلى ماهية ، مثلاً : من أنواع الأحمر المختلفة نصير إلى ماهية الأحمر ، من أفراد بني الإنسان كما هم في الزمان والمكان نصير إلى ماهية الإنسان .

ويتقاطع مع هذا التمييز تمييز آخر بين « الواقعي » و « غير الواقعي » . وينظره الرد المتعالي transzendente Reduktion ، وهو الذي به تصير المعطيات في الشعور الساذج إلى ظواهر متعالية في « الشعور المحض » . وبهذا الاتجاه الجديد يتباعد هرسل عن أساتذته برنتانو ليسير في اتجاه مذهب كنت والثالية المتعالية ، ذلك لأن الوضع الظاهرياتي بين أقواس لا يؤول إلى « الشعور المحض » ، وهو مطلق بمعنى أنه لا يحتاج في قوامه إلى أي شيء واقعي . لكن استقلال وجود الأنا المتعالي هو جانب سلبي من النظرة المثالية المتعالية التي وصل هرسل إليها . أما الجانب الإيجابي فيقوم في القول بأن كل موجود هو نسبي إلى الشعور المحض الذي وإن كان غير واقعي فإنه في نفس الوقت ضروري من حيث البدء ، وبهذا يمثل علواً من نوع خاص في بطون تيار التجارب الحية .

وليس على الفيلسوف أن يخرج من « أنه » ابتغاء اكتشاف التراكيب الكلية المشتبة إلى كل « أنا » Ego . بل

« المنطق الصوري والمتعالي »

- Formale und transzendente Logik, Halle 1929
- « أزمة العلوم الأوروبية والظاهراتيات المتعالية »
- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie, in: Philosophia, Bd. I, 1936

« التجربة والحكم »

- Erfahrung und Urteil, Prag 1939
- Husserliana, Edmund Husserl, : « مجموع مؤلفاته »
- Gesammelte Werke: Bd. I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Haag, 1950
- « تأملات ديكارتية » و « محاضرات في باريس »
- II: Die Idee der Phänomenologie, Haag, 1950
- VII: Erste Philosophie, Haag, 1959
- Méditations Cartésiennes, Paris 1932.

مراجع

- G. Misch: Lebensphilosophie und Phänomenologie Bonn, 1931
- J. Kraft: Von Husserl zu Heidegger. Leipzig, 1932
- G. Berger: Le Cogito dans la Philosophie de Husserl. Paris, 1950
- A. Diemer: La Phénoménologie de Husserl comme métaphysique, 1954.
- A. Diemer: Edmund Husserl. Meisenheim Glan, 1956
- S. Bachelard: La logique de Husserl, études sur logique formelle et logique transcendentale. Paris, 1957
- M. Farber: The Foundation of Phenomenology. Cambridge, «Mass» 1943.

هلباكس

Maurice Halbwachs

عالم اجتماع فرنسي .

ولد في رانس Rheims (شرقي فرنسا) في سنة ١٨٧٧

يعمل « الأنا » في ذاته بالتأمل كىما يكشف التنوعات الكفيلة بأن تكشف له عن صورة « الأنا » . وبهذا تصبح الذات المتفلسفة هي الواهة الأخيرة للمعاني . إنها ليست شبيهة بشاهد أجنبي عليه أن يلحظ مقياس هذا المعطى المعتم ، بل هي في نفس الوقت محل أصل المعطى والعين التي تبصر كل ماهية .

ويلخص هرل موقفه هاهنا هكذا : « إنني أنا يتأمل على طريقة ديكارت . واسترشد بفكرة فلسفة ، مفهومة على أنها علم كلي ، مؤسسة على نحو دقيق بحكم جداً أقررت بإمكانه ، من باب المحاولة والتجريب . وبعد أن قمت بالتأملات السابقة ، تبين لي أن عليّ قبل كل شيء أن أنمي ظاهريات ايدوسية (تتعلق بالايديوس = الصورة) ، وهذا هو الشكل الوحيد الذي عليه يتحقق ، أو يمكن أن يتحقق ، علم فلسفي ، الفلسفة الأولى . وعلى الرغم من أن اهتمامي يتعلق هنا خصوصاً بالرد المتعالي ، وبأناني المحض وتوضيح هذا الأنا التجريبي ، فليس في وسعي تحليله على نحو علمي معاً إلا بالرجوع إلى المبادئ الضرورية اليقينية التي تتسبب إلى الأنا بوصفه أنا بوجه عام . ولا بد لي من الرجوع إلى الكليات وإلى الضرورات الجوهرية التي يفضلها يمكن ارجاع الواقعة إلى أسس عقلية لإمكانها المحض ، وهو ما يمنحها الموقولية والطابع العلمي . وهكذا فإن علم الامكانيات المحضة يسبق في ذاته علم الوقائع ويجعلها ممكنة من حيث هو علم » .

مؤلفاته الرئيسية

- « فلسفة علم الحساب »
- Philosophie der Arithmetik, Halle, 1891
- « أبحاث منطقية »
- Logische Untersuchungen, 3 Bde., 1900
- « الفلسفة علماً دقيقاً »
- Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos Bd. I, 1911

« أفكار لايجاد ظاهريات محضة وفلسفة ظاهرياتية »

- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, 1913
- « محاضرات في ظاهريات الشعور الباطن بالزمان »
- Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, herausg. von M. Heidegger, in Jahrbuch für Philos. und Phänomenolog. Forschung, Bd. IX, 1928

وصفها لهذه الأماكن .

وفي السنوات الأخيرة من حياته ازداد اهتمام هلباكس بالورفولوجيا الاجتماعية وعلم السكان . وفي كتابه « نفسانية الطبقة الاجتماعية » (سنة ١٩٣٨) فحص عن الدوافع القائمة في نفوس أبناء طبقة الفلاحين ، والبورجوازية ، وعمال الصناعة والطبقات الاجتماعية الدنيا .

وتوفي هلباكس في سنة ١٩٤٥ في معسكر اعتقال بوختفلد .

مؤلفاته

- Leibniz. Paris, 1907.
- La Classe ouvrière et les niveaux de vie. Paris, Alcan, 1913.
- La Théorie de l'homme moyen: Essai sur Quetelet et la statistique morale. Paris, alcan, 1913.
- Les Causes du suicide. Paris, Alcan, 1930
- L'évolution des besoins dans les classes ouvrières. Paris, 1933.
- Analyse des mobiles dominants qui orientent l'activité des individus dans la vie sociale. Paris, 1938
- La Topographie Légendaire des Evangiles en terre Sainte. Etude de mémoires collective. Paris, PUF, 1941
- La mémoire Collective.. Paris, PUF, 1949.

مراجع

- Jeanne, Alexandre: Maurice Halbwachs», in *Année sociologique* 3e série (1940- 48), 1, pp. 3-10.
- Georges Canguilhem: - Maurice Halbwachs (1877- 45)», in *Memorial des années* 1939- 45, vol. 103 pp. 229-41, Université de Strasbourg, Faculté des Lettres, Paris, les Belles- Lettres, 1947.

هوايهد

Alfred North Whitehead

رياضي انجليزي أسهم في تكوين المنطق الرياضي وفي

ودخل ليسيه هنري الرابع في باريس حيث كان تلميذا لهنري برجسون الذي أثر فيه تأثيراً كبيراً . ثم دخل مدرسة المعلمين العليا . وفي كلية الآداب (السوربون) درس على سميان ، وليني بريل ودوركيم . وحصل على الدكتوراه برسالة عنوانها : « الطبقة العاملة ومستويات الحياة » (سنة ١٩١٣) . وفيها بين أن المجتمعات الرأسمالية تمهد للطبقة العاملة مهمة السيطرة على المادة ، ولما كان أبناء هذه الطبقة على هذا النحو مقصورين على الاتصال بالأشياء ، فإنهم معزولون عن باقي الإنسانية . ونظراً إلى عزلة الطبقة العاملة عن سائر الطبقات في المجتمع ، قويت فيهم الرغبة في التضامن والتكافل الاجتماعي ؛ ويفضل هذا الشعور الطبقي فيكون مرتبطين بالمجتمع .

وفي كتاب آخر بعنوان : « تطور الحاجات في الطبقات العاملة » (١٩٣٣) طَبّق نفس النظرية التي عرضها في رسالته ١٩١٣ طبقها على الجماعات القائمة في الأمم الصناعية في الغرب ، التي تشغل مكانات شبيهة بتلك التي تشغلها الطبقة العاملة القديمة .

وكان ذا ميل واضح إلى تفسير الحاجات بواسطة عوامل نسبية وذاتية . وقرر أن المجالات الرأي هي عوامل مهمة في تحديد الحاجات ، لكنه لم يحسب حساباً كافياً لكون بعض العناصر الموضوعية تدخل أيضاً في التجربة الذاتية للحاجة : مثل أن العمال يشعرون بالحاجة الفعلية للطعام أو الكساء حين يقارنون مستوى معيشتهم بمستوى الطبقة الوسطى .

وعاد هلباكس إلى دراسة الانتحار إكمالاً لكتاب استاذة دوركيم في هذا الموضوع ، فألف كتاباً بعنوان : « أسباب الانتحار » (سنة ١٩٣٠) . وبينما يرى دوركيم أن العوامل الدينية مهمة جداً في تحديد مدى اندماج الفرد في المجتمع ، ويرجع ازدياد نسبة الانتحار إلى ازدياد النقص في اندماج الأفراد في مجتمعاتهم - نجد هلباكس يرى أن طبيعة وأهمية العامل الديني يختلف باختلاف السياق الاجتماعي والنفسي ، وهذا السياق يختلف ، بدوره ، باختلاف البلدان .

وعني بالبحث في تأثير الذاكرة الجماعية والنقول الخاصة بالمعتقدات ، وألف في هذا الموضوع كتابه « الطوبوغرافيا الأسطورية للأناجيل في الأرض المقدسة » (سنة ١٩٤١) . ويضع نظرية في هذا الموضوع مفادها أن الأماكن المقدسة تتغير وفقاً للحاجات والأمان التي شعرت بها الجماعات المسيحية في

فلسفة العلم. يقول هوايتهد في ترجمته لنفسه :

« ولدت في ١٥ فبراير سنة ١٨٦١ في راسمجيت في جزيرة ثانت بالقرب كنت . واسرتي وجدي وأبي وأعمامي وإخوتي كانوا يعملون في حقل التربة والدين والإدارة المحلية ... وحوالي سنة ١٨٦٠ رسم والدي كاهنا من كهنوت الكنيسة الانجليكانية . وحوالي سنة ١٨٦٦ أو سنة ١٨٦٧ ترك المدرسة (التي كان يديرها) ليتفرغ للواجبات الكهنوتية أولاً في راسمجيت Ramsgate؛ ثم عين في سنة ١٨٧١ راعياً لأبروشيه القديس بطرس، وهي منطقة معظمها زراعية، وكانت كنيستها تبعد بمقدار ٢ أو ٣ أميال عن راسمجيت ... وظل هناك حتى وفاته في سنة ١٨٩٨ ... ولم يكن أبي من أهل الفكر، لكنه كان ذا شخصية ... وفي سن الخامسة عشرة، أعني في سنة ١٨٧٥، أرسلت إلى المدرسة في شربورن Sherborne (- أقليم دورستشير Dorsetshire) في أقصى جنوب إنجلترا ... ومن الناحية العقلية، كان تعليمي وفق المقياس العادي في ذلك الوقت. فبدأت تعلم اللغة اللاتينية في سن العاشرة، واليونانية في سن الثانية عشرة. وباستثناء أيام العطلات، أتذكر أنني كنت أقرأ في كل يوم، حتى سن التاسعة عشرة والنصف، بضع صفحات من النصوص اللاتينية واليونانية، وأفحص تراكيها النحوية. وقبل الذهاب إلى المدرسة كنت أستطيع تكرار صفحات من قواعد نحو اللغة اللاتينية، وكلها باللاتينية، وأحفظ أمثلة عليها. وكانت الدراسات الكلاسيكية (اللاتينية - واليونانية) تحللها دراسة الرياضيات. وطبعاً كانت هذه الدراسات الكلاسيكية تشمل التاريخ - تواريخ هيرودوتس واكسينوفون وثوكيديس وسلوست، وليفى، وتاكيوتوس ... وأذكر أن هذه الكلاسيكيات كانت تُدرّس جيداً، مع مقارنة لا واعية بين الحضارة القديمة والحياة الحديثة. وأعفيت من نظم الشعر اللاتيني ومن قراءة بعض الشعر اللاتيني، وذلك من أجل تكريس وقت أطول للرياضيات. وكنا نقرأ الكتاب المقدس باللغة اليونانية، أعني الترجمة السبعينية للعهد القديم ...

وبدأت حياتي الجامعية في خريف ١٨٨٠ في كلية الثالوث بجامعة كمبرج؛ وهناك استمرت إقامتي بدون انقطاع حتى صيف ١٩١٠. لكن عضويتي في كلية الثالوث، أولاً بوصفي scholar وبعد ذلك بوصفي زميلاً fellow استمرت بدون انقطاع. ولن أبالغ في وصف ما أدين به لجامعة

كمبرج، وخصوصاً لكلية الثالوث، فيما يتعلق بالتدرب الاجتماعي والعقلي ...

وكان التعليم الرسمي في كمبرج يتم بكفاءة بواسطة رجال مهتمين ذوي قدرة من الطراز الأول. بيد أن الدروس المخصصة لكل طالب في المرحلة الجامعية الأولى (مرحلة البكالوريوس) كانت تشمل نطاقاً ضيقاً. مثلاً: خلال كل مرحلة البكالوريوس في كلية الثالوث كانت كل الدروس التي أتلها هي في الرياضيات: البحتة والتطبيقية. ولم أدخل أبداً أي فصل دراسي آخر. لكن المحاضرات لم تكن تؤلف غير جانب واحد من التعليم. والأجزاء الناقصة كانت تكفلها المحادثات المستمرة مع أصدقائنا من طلاب مرحلة البكالوريوس، أو مع أعضاء هيئة التدريس. وكانت تبدأ مع تناول طعام العشاء في السادسة أو السابعة مساءً، وتستمر حتى العاشرة مساءً، وقد تتوقف في وقت أبكر أو أئد تأخيراً. وفيما يتصل بي، كنت أتبع ذلك بالعمل في الرياضيات لمدة ساعتين أو ثلاث ساعات.

ولم تكن جماعات الأصدقاء تتكون وفقاً لاتفاق موضوع الدراسة. وكنا جميعاً قد أتينا من نفس النوع من المدارس، ونفس النوع من الدراسة السابقة. وكنا نتناقش في كل شيء - السياسة، الدين، الفلسفة، الأدب - مع ميل خاص إلى الأدب. وأدت هذه التجربة إلى قدر كبير من القراءة المتنوعة. مثلاً، في الوقت الذي حصلت فيه على الزمالة في ١٨٨٥ كنت أعرف عن ظهر قلب تقريباً أقساماً من كتاب « نقد العقل المحض » لكنت. والآن نسبها، لأن الياس أصابني مبكراً. ولم أقدر أبداً على قراءة هيجل: وبدأت محاولتي معه بدراسة بعض ملاحظاته عن الرياضيات، فادهشتي وبدت لي لغواً تاماً. وكان ذلك حقاً من ناحيتي، لكنني لا أكتب هذا لايضاح سلامة ادراكي.

وإذا رجعت بالذكري إلى أكثر من نصف قرن، أقول إن الأحاديث كان لها مظهر الحوار الأفلاطوني اليومي. وكان يشترك فيها هنري هد، ودارسي تومسون، وجيم استيفن والاخوة لولن ديفز ولودس ديكسون، وناث وور، وسورلي، وغيرهم كثيرون - وبعضهم قد لمعت شهرتهم فيما بعد، والبعض الآخر وكانوا مقننين أيضاً، لم يجتذبوا اهتمام الجمهور فيما بعد. وتلك كانت الطريقة التي بها كانت (جامعة) كمبرج تربي أبنائها. لقد كانت صورة أخرى من المنهج الأفلاطوني. وكان « الحواريون » الذين كانوا يجتمعون

كذلك كان لكتاب سير ولهم ردوان هاملتون : « الترابيع » (سنة ١٨٥٣) وبحث سابق كته سنة ١٨٤٤ ، وكذلك كان لكتاب « المنطق الرمزي » (سنة ١٨٥٩) لبول Boole تأثير مساو في أفكاره . وكل عملي التالي في المنطق الرياضي مأخوذ derived من هذه المصادر . لقد كان جرسمن Grassmann عبقرية أصيلة ، لم تقدر أبداً التقدير الكافي . لقد كتب ليبنتس ، وساكيري Saccheri وجرسمن في هذه الموضوعات قبل أن يستطيع الناس فهمها أو إدراك أهميتها . بل إن ساكيري المسكين هو نفسه لم يفلح في إدراك ما قام به من انجاز ، وليبتس لم ينشر أعماله في هذا الموضوع .

وكانت معرفتي بأبحاث ليبنتس تقوم كلها على كتاب لوي كوتيرا : « منطق ليبنتس » الذي ظهر سنة ١٩٠١ . . .

وأدى نشر كتابي « بحث في الجبر الكلي » إلى انتخابي عضواً في الجمعية الملكية في سنة ١٩٠٣ . وبعد ذلك بثلاثين سنة تقريباً (في سنة ١٩٣١) صرت زميلاً في الأكاديمية البريطانية نتيجة لأبحاثي في الفلسفة ابتداءً من سنة ١٩١٨ . وبين سنة ١٨٩٨ وسنة ١٩٠٣ كنت أحضر المجلد الثاني من الجبر الكلي ، لكنه لم ينشر أبداً .

وفي سنة ١٩٠٣ نشر برترند رسل : « مبادئ الرياضيات » . وكان هو الآخر « المجلد الأول » . هنالك اكتشفنا أن مشروعنا لإصدار مجلدين ثانيين كانا عملياً يتناولان نفس الموضوعات ، لهذا اتفقا على أن نتج عملاً مشتركاً . ورجونا أن نفرغ من هذا العمل في وقت قصير ، حوالي العام . لكن أفقنا اتسع ، وخلال ثماني أو تسع سنوات أنتجنا « المبادئ الرياضية » Principia Mathematica . ولا يدخل في مجال هذا المجلد مناقشة هذا العمل . لقد دخل رسل الجامعة عند بداية العقد التاسع من القرن التاسع عشر . وقد أعجبت بنبوغه ، شأني شأن سائر الناس ، أولاً بوصفه تلميذي ، وبعد ذلك بوصفه زميلي وصديقي . لقد كان عاملاً فعالاً عظيماً في حياتي ، خلال فترة كمبريدج . لكن وجهات نظرنا الأساسية - الفلسفية والاجتماعية - كانت متباينة ، وهكذا رغم اختلاف اهتماماتنا وصل تعاوننا إلى نهاية طبيعية .

وعند نهاية السنة الجامعية ، في صيف سنة ١٩١٠ ، تركنا كمبريدج . . . وخلال الدورة الأكاديمية الأولى لي في لندن (١٩١٠ - ١٩١١) لم أشغل أي منصب أكاديمي . وكتابي

في أيام السبت في غرف بعضهم البعض ، من العاشرة مساء حتى أية ساعة من ساعات الصباح ، كانوا تركيزاً لهذه التجربة . وكان الأعضاء النشطون ثمانية أو عشرة من مرحلة البكالوريوس أو من شباب حملة البكالوريوس ، لكن كثيراً ما كان يشترك فيها بعض الأعضاء الأكبر سناً ممن « طاروا بأجنحتهم » . هناك كنا نتناقش مع ميتلند Maitland المؤرخ ، وقرال Verrall وهنري جاكسون وسيدجوك Sidgwick وبعض القضاة أو العلماء أو أعضاء البرلمان الذين جاؤوا إلى كمبريدج لقضاء عطلة نهاية الأسبوع . وكان التأثير رائعاً . وهذا النادي قد بدأ في أخريات العشرينات ، بدءاً تسون Tennyson وأصحابه . ولا يزال مزدهراً حتى اليوم .

وكان تعلمي في كمبريدج وما فيه من تأكيد على الرياضيات وعلى حرية المناقشة بين الأصدقاء أمراً من شأنه أن يرضى عنه أفلالون . لكن مع تغير الزمن ، غيرت كمبريدج مناهجها . إن نجاح هذا التعليم في القرن التاسع عشر كان عارضاً سعيدياً توقف على ظروف اجتماعية عُقي عليها لحسن الحظ . إن التربية الأفلالونية كانت معدودة جداً في تطبيقها على الحياة .

وفي خريف سنة ١٨٨٥ حصلت على الزمالة في كلية الثالوث ، وأضيف إلى ذلك القيام بالتدريس فكان مزيداً من الحظ . وآخر منصب توليته هو محاضر قديم Senior Lecturer ، وقد استقلت منه في سنة ١٩١٠ ، حينما انتقلنا إلى لندن .

وفي ديسمبر سنة ١٨٩٠ تزوجت بإيفلين ولوي Evelyn Willoughby . وكان تأثير زوجتي على نظرتي إلى العالم أساسياً إلى حد أنه ينبغي ذكر ذلك بوصفه عاملاً جوهرياً في إنتاجي الفلسفي . . .

ولمدة ثماني سنوات تقريباً (١٨٩٨ - ١٩٠٦) سكناً في بيت الطاحونة القديمة في جونتشر ، على ثلاثة أميال من كمبريدج . . .

ونشرت أول مؤلفاتي ، وعنوانه : « بحث في الجبر الكلي » A Treatise on Universal Algebra ، في فبراير سنة ١٨٩٨ ، وكنت قد بدأت تأليفه في يناير سنة ١٨٩١ . وما فيه من أفكار تقوم في معظمها على كتابين لهرمن جرسمن هما : « نظرية الامتداد » ، طبعة سنة ١٨٤٤ ، و « نظرية الامتداد » طبعة سنة ١٨٦٢ . وأولها أهم كثيراً . لكن لسوء الحظ لم يفهمه أحد حين نشر ، ذلك أنه سبق زمنه بقرن من الزمان .

من المجادلات السياسية والأكاديمية . لقد انفجرت فجأة مسألة تحرير المرأة ، بعد أن ظلت على نار هادئة طوال نصف قرن . وكنت عضواً في لجنة الجامعة University Syndicate التي كتبت تقريراً عن المساواة في الأوضاع في الجامعة . لكننا هُزِمنا بعد مناقشات عاصفة وشغب من جانب الطلاب . وإذا لم تخفِ الذاكرة ، فإني أقول إن ذلك حدث حوالي سنة ١٨٩٨ ؛ لكن حدثت بعد ذلك ، وإلى قيام الحرب في سنة ١٩١٤ ، أحداث عاصفة في لندن وغيرها من الأماكن . وكان الانقسام في الرأي على وفق الانقسام الحزبي ، فمثلاً ، كان بلفور Balfour المحافظ مناصراً للمرأة ، بينما كان آسكوت Asquith الذي من حزب الأحرار ضد المرأة . لكن الحركة نجحت عند نهاية الحرب في سنة ١٩١٨ .

وآرائي السياسية كانت ، ولا تزال ، في جانب حزب الأحرار وضد حزب المحافظين ، وأنا أكتب الآن بحسب تقسيم الأحزاب في إنجلترا . لكن حزب الأحرار قد زال الآن (سنة ١٩٤١) عملياً ، ولو أعطيت صوتي في إنجلترا لأعطيت له إلى الجناح المعتدل في حزب العمال . لكن لا توجد الآن « أحزاب » في إنجلترا . . .

ومؤلفاتي الفلسفية بدأت في لندن قبيل نهاية الحرب . وكانت جمعية أرسطو في لندن مركزاً ساراً للمناقشة ، وفيها عقدت صداقات حميمة .

وخلال عام ١٩٢٤ ، وأنا في سن الثالثة والستين ، تشرفت بدعوة من كلية جامعة هارفرد للانضمام إلى قسم الفلسفة فيها . وأصبحت أستاذاً غير متفرغ Professor Emeritus عند نهاية العام الجامعي ١٩٣٦ - ١٩٣٧ . ويعجز لساني عن التعبير الوافي عن التشجيع والمساعدة اللذين لقيتهما من جانب السلطات الجامعية (في جامعة هارفرد) وزملائي في الكلية وطلّابي وأصدقائي . لقد غيّرت أنا وزوجتي بالموءة .

وما في كتي المنشورة من عيوب ونقائص ، وهي لا شك كثيرة ، ترجع إليّ أنا وحدي وأنا أجتاسر على إبداء ملاحظة تنطبق على كل عمل فلسفي : « إن الفلسفة محاولة للتعبير عن لا نهاية الكون بعبارات قاصرة قصور اللغة » . (« فلسفة الفرد نورث هوايتهد » بإشراف بول آرثر شلب ، ص ٣- ١٤ ، نيويورك ط ١ سنة ١٩٤١ ، ط ٢ سنة ١٩٥١) .

وتوفي هوايتهد في ٣٠ ديسمبر سنة ١٩٤٧ .

والمدخل إلى الرياضيات يرجع إلى هذه الفترة . وخلال الدورات الجامعية من سنة ١٩١١ حتى صيف سنة ١٩١٤ شغلت عدة مناصب في كلية الجامعة في لندن ، ومن سنة ١٩١٤ حتى صيف ١٩٢٤ كنت أستاذاً في الكلية الامبراطورية للعلوم والتكنولوجيا في كنسجتون . وخلال السنوات الأخيرة من هذه الفترة كنت عميداً لكلية العلوم في الجامعة (جامعة لندن) ، ورئيساً للمجلس الأكاديمي الذي يتولى الاشراف على الشؤون الداخلية الخاصة بالتربية والتعليم في لندن ، وكنت عضواً في مجلس الجامعة Senate . كذلك كنت رئيساً لمجلس إدارة كلية جولد سميث ، وعضواً في مجلس كلية الهندسة في الإقليم . . .

وهذه التجربة في مشاكل (التعليم في) لندن ، وقد طالمت إلى أربع عشرة سنة ، غيرت آرائي في مشكلة التعليم العالمي في الحضارة الصناعية الحديثة . وكانت العادة - وهي لم تمت بقدً - اتخاذ نظرة ضيقة إلى مهمة الجامعات . لقد كان هناك غط أوكسفورد - كمبردج ، والنمط الألماني . وأي غط آخر كان ينظر إليه بازدراء جاهل . فجماهير العمال المضطربة التي كانت تشد الاستنارة العقلية ، والشباب من كل طبقة الذين كانوا يطلبون معرفة ملائمة ، وأنواع المشاكل التي جذّت عن هذا الطريق - كل هذا كان عاملاً جديداً في المدينة . لكن عالم العلم كان غائصاً في الماضي .

وجامعة لندن هي اتحاد من المعاهد المختلفة ذات الأنماط المتباينة التي تهدف إلى مواجهة هذه المشكلة الجديدة في الحياة الحديثة . وقد أعيد تشكيلها حديثاً تحت تأثير لورد هولدين Haldane وكان هذا نجاحاً رائعاً . وجماعة الرجال والنساء - من رجال الأعمال والمحامين والأطباء والعلميين وعلماء الأدب والرؤساء الإداريين للأقسام - الذين كرسوا أوقاتهم ، بعضها أو كلها ، إلى مشكلة التعليم الجديدة هذه أنجزوا تحولاً كانت الحاجة إليه ماسة جداً . ولم يكونوا وحدهم في هذا العمل . ففي الولايات المتحدة الأمريكية ، وفي ظروف مختلفة ، كانت جماعات مماثلة تقوم بحل مشاكل مشابهة . وليس من البالغة أن نقول إن هذا التكيف الجديد للتعليم والتربية كان واحداً من العوامل التي يمكن أن تنقذ الحضارة . وأقرب شبه له هو ما قامت به الأديرة قبل ذلك بألف عام . . .

ولأعود الآن إلى جانب آخر من حياتي ، أثناء السنوات الأخيرة من عملي في كمبردج ، أقول إنني شاركت في الكثير

فلسفته

قوانين أخرى يمكن أن تختلف فيها أنواع الجبر المختلفة ، مثل القوانين التالية :

$$س + ص = ص + س$$

$$(س + ص) ع = س (ع + ص)$$

$$س + س = س$$

وأنواع الجبر التي تنتهك القانون : « س + س = س » يسميها عددية numerical ، ويصنفها بدورها إلى أنواع على النحو التالي : إن الجبر العددي من نوع ع هو الذي من عناصره نستطيع أن نكون الصف ∞ (ألفا اليونانية) بحيث أن :

(١) أي عضوين في ∞ يمكن أن يجمعاً ويضرباً على

نحو مفهوم ؛

(٢) كل عنصر في كل الجبر هو ناتج عنصرين أو أكثر

من عناصر ∞

(٣) كل شيء هو حاصل ع من أعضاء ∞ إذا كان ، فقط إذا كان ينتسب إلى ∞ .

وكان في نية هوايتهد في الجزء الثاني ، الذي لم يظهر ابداً ، أن يبحث في أنواع الجبر الخطي linear algebras ، أو أنواع الجبر الذي من الدرجة الأولى . أما في المجلد الأول الذي نشره فقد تناول أنواع الجبر التي من النوع العالي ، وذلك في الأقسام الخمسة الأخيرة من كتابه هذا القسم إلى سبعة أقسام (أو كتب) . وفيها يبحث بالتفصيل الدقيق حساب الامتداد الذي أسسه جرسمن . أما في القسم الثاني فقد بحث في الجبر غير العددي ، أي جبر المنطق كما وضعه جورج بول Boole . وفي القسم الأول يبحث في التكافؤ . وهوايتهد ينظر إلى التساوي « = » على أنه يعبر عن إضافة تكافؤ ، هي أقل من الهوية identity . وحيثه في ذلك أنه لو لم يكن الأمر هكذا لكانت س + ص = س + ص بغير معنى تماماً مثل ع = ع .

كذلك بقرر هوايتهد في هذا الكتاب أن « تبرير قواعد الاستنتاج في أي فرع من فروع الرياضيات ليس جزءاً من الرياضيات : إنه مهمة التجربة أو الفلسفة . أما مهمة الرياضيات فهي أن تتبع القاعدة فقط » (الكتاب نفسه صفحة و)

ويهاجم التصور التقليدي للرياضيات ، الذي ينظر إليها على أنها علم العدد والكم فقط أو علم الكم المنفصل والمتصل .

أما الكتاب الثاني : « المبادئ الرياضية » Principia

من المعتاد تقسيم نشاط هوايتهد الفكري إلى ثلاث مراحل :

١ - المرحلة الأولى كرسها خصوصاً للأبحاث الرياضية والمنطقية ؛

٢ - المرحلة الثانية كرسها لفلسفة الفزياء ؛

٣ - المرحلة الثالثة كرسها للميتافيزيقا وللدور التاريخي للأفكار الميتافيزيقية ، في تكوين الحضارة .

لكن يلاحظ مع ذلك بعض التداخل بين المراحل الثلاث بعضها في بعض .

١- المرحلة الأولى (سنة ١٨٩٨-١٩١٤)

يمثل هذه المرحلة الأولى كتابان أساسيان هما : « الجبر الكلي » (سنة ١٨٩٨) و « المبادئ الرياضية » (سنة ١٩١٠ ، ج ٢ سنة ١٩١٢ ، ج ٣ سنة ١٩١٢) ، وإلى جانبها كتب هوايتهد أبحاثاً صغيرة مهمة تذكر منها : « التصورات الرياضية للعالم المادي » (سنة ١٩٠٦) ، « بدييات الهندسة الاسقاطية » (سنة ١٩٠٦) ، « بدييات الهندسة الوصفية » (سنة ١٩٠٧) .

ويدل عنوان كتاب « الجبر الكلي » على محاولة هوايتهد تنفيذ جزء من البرنامج الذي وضعه لبيتس حين طالب بوضع علم كلي . يقول هوايتهد في مقدمة كتابه هذا : « ينبغي أن يكون المثل الأعلى للرياضيات هو انشاء حساب Calculus يسهل التفكير في أي ميدان من ميادين الفكر أو التجربة الخارجية ، يمكن فيه تقرير توالي الأفكار أو الأحداث وصياغتها صياغة دقيقة ، بحيث يصبح كل تفكير جاذباً ، ليس فلسفة أو تفكيراً استقرائياً أو أدبياً تحليلياً يصبح رياضيات تنمى بواسطة حساب » (الجبر الكلي » ص ٢) .

وفي الكتاب الأول من « الجبر الكلي » يحاول أن يجدد الأفكار الجبرية التالي : التساوي ، الجمع ، الضرب - على نحو يناسب أي جبر ، بغض النظر عن القوانين الأكثر خصوصية في الجبر وعن التفسير الذي نعطيه . فكان يرى مثلاً أن القوانين التالية :

$$س + ص = ص + س$$

$$(س + ص) + ع = س + (ص + ع)$$

$$س (ص + ع) = (س ص) + س ع$$

هي قوانين مشتركة بين كل أنواع الجبر . لكن هناك

الرياضية « يتناول نظرية التكميم quantification. والتكميم الكلي هو خلع مكتم كل (x) [أو « y » الخ] ويمكن أن يقرأ : «أيا ما كان الموضوع s (أو v الخ) ، خلع على عبارة لها صورة التقرير لكنها تكشف عن تكرار (إنابة) للمتغير « s » (أو v الخ). فمثلا :

(س) (س يسم كل انسان C س يسم سقراط)

أما التكميم الوجودي فيقوم في تطبيق البادئة « x » (\exists) - ويمكن أن تقرأ : «يوجد موضوع هو s بحيث أن ... ». فمثلاً قولنا : بعض الأعداد الأولية زوجية يمكن أن يعبر عنه هكذا

$(\exists x) (x \text{ is a Prime. } x \text{ is even})$

(- أس) (س عدد أولي. س عدد زوجي)

ويقال عن الأصناف إن لها نفس العدد الأصلي حين تكون المجال ومعكوس المجال لاضافة الواحد والواحد .

ويكتفينا هذا القدر لبيان الموضوعات التي يتناولها هوايتهد ورسل في كتابها «المبادئ الرياضية» ، ونحيل القارئ إلى كتابنا : «المنطق الصوري والرياضي» لمزيد من البيان .

٢ - المرحلة الثانية (١٩١٧ - ١٩٢٥)

وتتمثلها الكتب الأربعة التالية :

١ - «تنظيم الفكر» (سنة ١٩١٧)

The Organization of Thought

٢ - «مبادئ المعرفة الطبيعية» (سنة ١٩١٩)

The principles of Natural Knowledge

٣ - «تصور الطبيعة» (سنة ١٩٢٠)

The Concept of Nature

٤ - «مبادئ النسبية» (١٩٢٢)

The Principles of Relativity

يضاف إليها ، من المرحلة الثالثة ، الثلث الأخير من كتاب :

٥ - «العملية والواقع» (سنة ١٩٢٩)

Process and Reality

وفي تصور هوايتهد لفلسفته في الفيزياء تأثر بثلاثة عوامل :

١ - الأول ضرورة إعادة النظر في التصورات الأساسية

Mathematica ، فقد كتبه بالاشتراك مع برترند رسل ، وظهر الجزء الأول منه في سنة ١٩١٠ .

والنصف الأول من هذا الجزء عنوانه : «المنطق الرياضي». ويبدأ هذا النصف بتحرير لجبر بول في أبسط تفسيراته القضائية (نسبة إلى : قضية منطقية) ، لكن دون اعتبار لـ «=» ، «صفر» ، و «أ» ، لأنه لا داعي إليها في هذا التفسير . واستعملت الحروف «ق» و «ص» « q » ، « p » وغيرها للدلالة على المتغيرات القضائية . وعبر عن عمليات السلب ، والجمع ، والضرب - أي : النفي ، والتبادل ، والمطف - هكذا :

$\sim p, p \vee q, p \cdot q$

نق ، ق ، ص ، ق. ص

وتقرأ هكذا : ق سالبة ، ق أو ص ، ق \times ص

والاثنتان الأوليان منها اعتبرت أولية Primitives أي غير عذدة ؛ أما الثالثة فحددت باستعمال الأولى والثانية هكذا :

$\sim(p \vee \sim q)$

(ق \vee ص)

كذلك حددت « $p > q$ » و « $p = q$ » وحددت هاتان هكذا على التوالي « $p \vee q$ » و « $q > p$ » وتقرآن : «ق تتضمن ص» ، «ق تكافئ ص» .

واتخذت القوانين كبدليات صورية وهي :

$(p \vee p) > p, q > (p \vee q),$

$(p \vee q) \supset (q \vee p) \quad (q \supset r) \supset [(p \vee q) \supset (q \vee r)]$

ثم استنبط منها حوالى مائتي قانون ، استنبطت من هذه البدييات بوصفها نظريات .

وطريقة الاستنباط المستعملة على نوعين :

١ - احلال تعبيرات ملائمة محل المتغيرات

٢ - الغاء الجزء الأول من نظرية أو بدئية من الشكل « $p > q$ » إذا كان هذا الجزء الأول هو نفسه نظرية أو بدئية .

ورأى هوايتهد ورسل أن التعريفات هي اصطلاحات للاختصار . فمثلا « $p > q$ » ، « $p \cdot q$ » ، « $p = q$ » هي مجرد كتابة اختزالية للصيغ :

« $(\sim q \vee p)$ » ، « $(\sim p \vee q)$ » ، « $p \vee q$ » ، « $\sim(p \vee \sim q)$ »

والقسم التالي من الجزء الأول من كتاب «المبادئ»

المكان نسبي . وقد قام بهذا التوفيق بأن رفض نظرية اينشتين القائلة بأن المكان علاقة بين أشياء فزيائية ، وقال بدلاً من ذلك إن المكان علاقة بين أحداث مدركة بالחס مباشرة ، أي أنه أرجع نسبة المكان إلى الإدراك الحسي ، لا إلى الواقع الموضوعي في الطبيعة .

وبحاول هوايتهد أن يعرّف ترتيب أجزاء المكان في المكان ، خلال مدة معينة ، عن طريق تصورات زمانية ، ليجمع بذلك بين المكان والزمان على نحو قريب مما فعله اينشتين . فبين أن المدد الخاصة بأنظمة مكانية مختلفة تتقاطع ، أي أن بينها أحداثاً مشتركة . وترتيب المكان في لحظة استمرار نظام مكاني ما يتحدد بتقاطعه مع لحظات مدد نظام مكاني آخر .

ويلخص Filmer S. C. Northrop فلسفة هوايتهد العلمية على النحو التالي : « لقد عمل على إيجاد فلسفة العلم عند هوايتهد ثلاثة عوامل :

١ - تأكيد برجسون للكفاية الشاملة للعيان المباشر وأولية العملية Process »

٢ - الصعوبات الاستمولوجية التي وقع فيها الفلاسفة المحدثون من جراء تمييز نوعين من الطبيعة ؛

٣ - إعادة بناء التصورات الأساسية في العلم المعاصر كنتيجة ضرورية للاكتشافات الحديثة ، خصوصاً لنظرية اينشتين في النسبية .

وفلسفته في العلم فيها قوة وضعف هذه التأثيرات الثلاثة . ويعتد ألوان الضعف في فلسفته هذه وهي : (١) نظريته في العلاقة الباطنة بين الأحداث المدركة بالחס ؛ (٢) نظرية غير سليمة عن الموضوعات العلمية وعن معادلات التحويل ؛ (٣) الاخفاق في تفسير العملية العلمية أو الزمان العام ؛ (٤) تنازع مبالغ فيه مع النتائج المقررة والمحقة للعلم المعاصر ؛ (٥) ميل عام إلى اعتقاد وجود تحجر للمعرفة في الوعي الحسي أكبر مما يكشف عنه فعلاً .

أما نقط القوة فهي في نظره : (١) نظرية هوايتهد تفسّر بعض الوقائع التي لم يقدم لها اينشتين تفسيراً ؛ (٢) فلسفة هوايتهد في العلم تعالج مشاكل استمولوجية وعلمية لا تواجهها نظرية اينشتين . (فلر نورثروب : « فلسفة هوايتهد في العلم » ، فصل في كتاب « فلسفة ألفرد نورث هوايتهد » ، ص ٢٠٥ - ٢٠٦ ، نيويورك ط ٢ سنة ١٩٥١) .

في العلم كنتيجة ضرورية لنظرية اينشتين في النسبية . وهوايتهد يتفق مع اينشتين في بعض الأمور ، ويختلف معه في أمور أخرى .

٢ - والعامل الثاني هو الصعوبات الاستمولوجية التي أوقعت النظريات التقليدية الحديثة الفلسفة الحديثة فيها . وهو ما أدى هوايتهد إلى رفض التمييز بين الطبيعة من حيث هي مدركة والطبيعة من حيث تصورها النظريات العلمية .

٣ - والعامل الثالث هو تأثير برجسون في هوايتهد ، وقد وقع تحت هذا التأثير بتوسط من صديقه هـ . ولدون كار H. Wildon Carr الذي كان يؤلف كتاباً عن برجسون في الوقت الذي كانت فيه فلسفة العلم عند هوايتهد بسيل التكوين ، وكانا يتناقشان كثيراً في فلسفة برجسون . وبرجسون أيضاً تأثر هوايتهد في نظريته الخاصة بأولوية العملية ، وهي نظرية أساسية في فلسفته في العلم وفي ميتافيزيقاه على السواء . كذلك تأثر بصمويل الكسندر كما يشير هو إلى ذلك في مقدمة كتابه « تصور الطبيعة » .

وتقوم فكرة هوايتهد الأساسية في فلسفة الطبيعة على رفض التمييز بين الطبيعة المحسوسة والطبيعة كما هي في ذاتها ، وهو التمييز الذي قال به جاليليو ونيوتن وعليه سار كثير من علماء الفيزياء . فمثلاً يميز جاليليو بين « الحرارة » كما نشعر بها بالחס مباشرة ، وبين « الحرارة » بوصفها حركة غير ملاحظة للذرات ، حركة هي من الضالة بحيث لا يمكن أن تقع تحت الحواس ، تبعاً للنظرية الحركية للحرارة والغازات . وقد توسع نيوتن في هذا التمييز الشائئ بأن طبقه ليس فقط على الكيفيات المحسوسة ، بل وأيضاً على المكان ، والزمان والحركة . ذلك أن نيوتن كان يرى أن الزمان والمكان اللذين نحسّ بهما مباشرة ليسا هما الزمان والمكان كما يتصورهما علم الفيزياء . كذلك يتفق اينشتين مع نيوتن في النظر إلى الزمان على أنه يمضي على سواء « flowing equably » ونيوتن يطبق على المكان ما قاله عن الزمان ، فيقول في كتاب « المبادئ » : « كل الأشياء موضوعة في الزمان وفقاً لترتيب التوالي ؛ وفي المكان وفقاً لترتيب الوضع إنه من طبيعتها أو ماهيتها أن تكون أماكن » (نيوتن : « المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية ») .

وقد حاول هوايتهد التوفيق بين نظرية نيوتن في المكان والقائلة بأن المكان مطلق ، وبين نظرية اينشتين القائلة بأن

٣ - المرحلة الثالثة (سنة ١٩٢٥ - ١٩٤٧) أ - الفلسفة العضوية (أو فلسفة العضوية)

ويتجلى إسهام هوايتهد في الفلسفة بالمعنى المحدد في هذه المرحلة الأخيرة . ونبدأ بفلسفته العضوية التي أودعها في كتابه « العملية والواقع » (سنة ١٩٢٩) Process and Reality .

في هذا الكتاب يسمى هوايتهد إلى أن يضع مكان فلسفة الجوهر التقليدية فلسفة عضوية . لأنه رأى أن الفلسفة العضوية Philosophy of organism هي التي تستطيع وحدها أن تزودنا بتفسير للكون تبدو فيها : العملية Process ، والفعل الديناميكي ، والاعتماد المتبادل ، والخلق - المعطيات الأولى للتجربة المباشرة .

وعلى طريقتيه في معظم مؤلفاته ، يستعرض هوايتهد استعراضاً تاريخياً الآراء التي قالها الفلاسفة في الموضوعات التي يتناولها ، ويصدر عليها أحكاماً تقويمية . فمن أحكامه أن فكر أفلاطون أشدّ حساساً من فكر كنت ؛ وأن برجسون أكثر إجماعاً بالأفكار الخاصة من هيغل ؛ ويزعم أن لوك كان أقرب إلى الفلسفة العضوية من ديكارت ؛ ويفضل لبيتس على أرسطو . ويعرّف الفلسفة الغربية بأنها سلسلة من التعليقات على أفلاطون ! وهو يود إنقاذ بعض هذه التعليقات أو إعادة صياغتها ، بينما يودّ نحو بعضها الآخر . وكنت أقل الفلاسفة العظام حظاً من القبول عنده ! ويزعم أن فلسفته في العضوية هي عود إلى ما قبل كنت من آراء ، كما يزعم أن الثورة الكوبرنيكية التي قام بها كنت في نظرية المعرفة كانت أقلّ ثورية مما اعتقد أنصاره .

ويلاحظ على هذه الأحكام على المذاهب الفلسفية والفلاسفة أنها تتسم بالجهل الفاضح بهذه المذاهب وأصحابها ، مع الادّعاء المستعلي الكاذب من جانب رجل رياضيات كان قليل البضاعة من المعرفة بتاريخ المذاهب الفلسفية .

وفيما يتصل بالمنهج ، يرى هوايتهد أن المنهج الفلسفي يتضمن تمعّياً ، يتجه من الجزئي العملي إلى الكلّي . وهذا التعميم يقوم على الوصف أكثر مما يقوم على الاستنباط . وينبغي على بعض الفلاسفة اتخاذهم الاستنباط deduction عمكاً للاختيار في البحث الفلسفي . إذ يرى أن الاستنباط ليس إلا وسيلة مساعدة للتحقق ، لا ينبغي أن تكون له

الأولوية في المناهج الفلسفية . والمنهج الذي يدعو إليه هوايتهد هو ما يسميه بمنهج التعميم الوصفي الذي يتخذ شكل وصف للعملية الديناميكية أولى من أن يتولى وصف البنية الاستاتيكية . ويضع مكان الوصف المورفولوجي وصفاً للعملية الديناميكية للحياة .

والمعيار الاستمولوجي عنده هو على نوعين : معيار عقلي هو الإحكام المنطقي واتفاق الفكر مع نفسه ، ومعيار تجريبي هو قابلية التطبيق والموافقة adequacy . والمذهب الفلسفي ينبغي أن يكون عمكاً ومنطقياً . ولا ينبغي تصور كيان مع صرف النظر عن سائر الكيانات ، كما لا يمكن فهم كيان إذا لم تتحدد علاقته بسائر الكيانات وفقاً لقواعد منطقية . لكن المعرفة تتطلب أيضاً تمييزاً تجريبياً . وينبغي أن تكون المقولات قابلة للتطبيق وموافقة . وهي تكون قابلة للتطبيق إذا كانت تصف كل التجربة الخاصة بها بوصفها تكشف عن نفس التركيب . وتكون موافقة إذا كانت تشتمل على كل التجربة الممكنة في رؤيتها التصورية .

وعن طريق تطبيقه لمنهج التعميم الوصفي ، وضع هوايتهد ثبوت مقولات بالتصورات التي تحكم فلسفة العضوية . وقد صنف هذه المقولات وفقاً لتقسيم رباعي هو :

- ١ - مقولة الأقصى category of the ultimate ؛
- ٢ - مقولات الوجود ؛
- ٣ - مقولات التفسير ؛
- ٤ - الالتزامات المقولية Categorical obligations .

أما مقولة الأقصى فهي النشاط الإبداعي ، والنشاط الإبداعي هو كليّ الكليات ، هو المبدأ الميتافيزيقي الأقصى الذي على أساسه تقوم كل الأشياء بدون استثناء . وكل واقعة في الكون هي - على نحو أو آخر - شاهد على النشاط الإبداعي . والله نفسه يندرج تحت مقولة الأقصى . والنشاط الإبداعي بوصفه المبدأ الميتافيزيقي الأقصى هو أيضاً مبدأ الجدة novelty ، وهو الذي يزود بالسبب في انبثاق ما هو جديد .

وواضح من هذا أن هذا المبدأ هو نفسه مبدأ التطور الخالق عند برجسون . ولم يأت فيه هوايتهد بأي جديد سوى سوء التعبير !

أما مقولات الوجود فثمان : (١) الكيانات الواقعية ؛

ويسبب قطبه العقلي يدرك موضوعات سرمدية . والله هو أيضاً يبدى عن بنية مزدوجة : إن له طبيعتين : طبيعة أصلية ، وطبيعة تالية *consequent nature* . وطبيعته الأصلية *primordial* تقوم في الاحاطة بكل الموضوعات السرمدية ، وفي الشوق إلى تحقيقها بالفعل ؛ وهي تناظر القطب العقلي للأحداث الواقعية . أما طبيعته التالية ، وهي نتيجة رد فعل العالم في الله ، فتناظر القطب الفزيائي للأحداث الواقعية .

والأحداث الواقعية ، والجماعات التي تؤلفها ، هي في عملية نموّ معاً حتى تصل إلى المرحلة النهائية التي تسمى « الاشباع » *satisfaction* . وهذه العملية من النموّ معاً ، والتي فيها تحدث إدراكات جديدة باستمرار ، يسميها هوايتهد باسم « النموّ معاً » *concrescence* . ويقول : « في عملية النموّ معاً يوجد توالٍ من المراحل تتشأ فيها ادراكات *prehensions* جديدة بالتكامل مع إدراكات في المراحل السابقة ... وتستمر العملية حتى تصبح كل الادراكات عناصر في إشباع تامّ محدد » . وكل حادث واقعي من حيث هو متموضع في عملية النموّ معاً يكشف عن مطلب يتعلق بالمستقبل . والمستقبل هو ، بمعنى ما ، عنصر داخل في تركيب وجود كل حادث واقعي . ويعبر هوايتهد عن هذا حين ينعت الحوادث الواقعي بأنه *subject- superject* ، ويمكن أن يترجم هذا بقولنا : موضوع تختاني ، وموضوع فوقاني . إن كل حادث هو في نفس الوقت الموضوع التختاني الذي يجزّب ، والموضوع الفوقاني لهذه التجربة ؛ إنه المعطى التجريبي الحاضر ، لكنه أيضاً النتيجة المستقبلية أو الهدف لتجربته الحاضرة . وهذا الهدف أو المشروع المستقبل يسمى « الهدف الذاتي » *subject-tive aim* الذي يضبط حدوث الحوادث الواقعي ويقوده إلى إشباعه النهائي . وهكذا يحدث كل تغير في نطاق متصل مكاني- زمني ، فيه كل الموجودات تعاني عضة الزمان . إن كل حدث *event* في الكون يتصف بالماضي والحاضر والمستقبل . وعلى الرغم من أن الأحداث الواقعية تنفي ، فلأنها تدخل في التركيب الباطن لأحداث واقعية أخرى فيها تتموضع . وهكذا فإن كل واقعة حاضرة في الكون تتكون بواسطة كل المراحل السابقة . وكذلك كل واقعة حاضرة تتألف من إمكانياتها للتحقق في المستقبل عن طريق هدفها الذاتي . وهذا هو مبدأ العملية *process* .

وهوايتهد يقيم مذهبه كله على أساس أن كل الأشياء في

(٢) الادراكات *prehensions* ؛ (٣) العُقد *nexus* ؛ (٤) الأشكال الذاتية ؛ (٥) الموضوعات السرمدية ؛ (٦) القضايا ؛ (٧) التعددات ؛ (٨) التقابلات *contrasts* .

ومعظم - أو كل - هذه المقولات هي مجرد مسميات أخرى لمعانٍ تقليدية . فالكيانات الواقعية هي الجواهر الجزئية التي يتألف منها العالم ، وهي الوقائع النهائية للكون . والإدراكات هي الوقائع العينية لوجود علاقات ، تكشف عن طابع متجه *vector character* ، وتتضمن الانفعال ، والعزّض ، والتقويم ، والسببية . والعقدة هي واقعة جزئية لاجتماع كيانات واقعية معاً . والشكل الذاتي هو الكيفية المحددة لأمر واقعية خاصة . والموضوعات السرمدية هي الإمكانات المحضة التي بها تحدّد الوقائع في أشكالها الذاتية . والقضايا هي التي تعطي معنى للتمييز بين الحق والباطل . والتعددات تدل على الانفصالات بين مختلف الكيانات . والتقابلات تدل على حالة التركيب الناشئة في إدراك أو واقعية عينية للكون في علاقات ، *relatedness* .

وإلى جانب مقولات الوجود هذه ، يتحدث هوايتهد عن سبع وعشرين مقولة للتفسير وتسعة التزامات مقولية .

والكيانات الواقعية تبقى في عملية فناء دائم ، وكلما فئيت انجرت في التقدم الخالق ، وتنقل إلى كيانات واقعية أخرى من خلال عملية الادراك ، وتحقق خلوداً موضوعياً . ويقول هوايتهد أن عملية الفناء والانشاء الجديد هذا ينبغي أن نفهم على أنها شرح لعبارة لأفلاطون في محاورة « طيماوس » هذا نصّها : « لكن ما يدركه الفطن بمعونة الاحساس وبدون العقل - هو دائماً في عملية كون وفساد ، وليس موجوداً وجوداً حقيقياً أبداً » . إن الكون هو كون حدوث ، وتغير ، وفساد (فناء) . ومقولة الكيانات الواقعية تنطبق انطباقاً كلياً . إنها تنطبق على المادة غير الحية كما تنطبق على كل ضروب الحياة . وتنطبق على وجود الانسان ، كما تنطبق على وجود الله .

وهنا نجد هوايتهد يقرر أن الله ليس خارجاً عن هذا النظام . إنه في نطاق المقولات . ومع ذلك فإن الله يتميز من سائر الكيانات الواقعية بأنه لم يحدث عن شيء ، بينما سائر الكيانات حادثة . إن الله كيان واقعي ، لكنه ليس حادثاً واقعياً *actual occasion* . وكل حادث يكشف عن بنية مزدوجة تتألف من قطب فزيائي وقطب عقلي . والحوادث الواقعي ، بسبب قطبه الفزيائي ، يدرك حوادث واقعية أخرى ،

ومحك الاختبار في التجربة الدينية هو المحبة . وهو يضع ذلك في مقابل إله أرسطو ، المحرك الأول غير المتحرك ، الذي لا يعنى بخلقه . لكن إله المحبة عنده ينجح للمقولات والمبادئ الميتافيزيقية التي ذكرناها . إن الله هو الشاهد الرئيسي على النظام الميتافيزيقي . وعلى ضوء هذا يمكن النظر إلى طبيعة الله من وجهتي نظر التثنية : أصلية ، وتالية : فمن وجهة النظر الأصلية الله إيمان لا متناه أو لا محدود . إنه وحدة وملاء المشاعر التصورية بغض النظر عن أية مشاعر فزيائية ، وتبعاً لذلك يفترق إلى ملاء الفعلية actuality . إنه بوصفه وحدة مشاعر تصورية وعمليات ، هو فعل خلّاق حرّ . وهو لا ينحرف بالأحداث الجزئية التي تؤلف العالم الواقعي . إن العالم الواقعي يفترض الطبيعة الأصلية ، لكن الطبيعة الأصلية لا تفترض العالم الواقعي مقدماً . وكل ما تفترضه الطبيعة الأصلية مقدماً هو الطابع العام المجرد للنشاط الخلاق الذي هو الشاهد الرئيسي عليه . والطبيعة الأصلية ، بوصفها امكاناً لا محدوداً ، تشمل على الموضوعات السرمدية وتفسّر النظام الكائن في أهميتها بالنسبة إلى عملية الخلق .

أما طبيعته التالية consequent nature فهي مشتقة ، أي ليست أصلية . إنها تعبر عن رد فعل العالم تجاه الله . وهكذا فإن الطبيعة التالية خاضعة لعملية التحقق الفعلي في العالم الواقعي . والله يشارك ، مع كل حادث وكل عقدة nexus ، العالم الواقعي . إنه بوصفه تالياً ، فإن الله يتكيف بواسطة العالم .

إن الطبيعة الأصلية حرة ، كاملة ، سمردية ، ناقصة التحقيق الفعلي ، ولا واعية . أما الطبيعة التالية فمعينة ، ناقصة ، باقية ، متحققة تماماً بالفعل ، وواعية . وبسبب هذه الطبيعة التالية يقيم الله مع العالم علاقة عناية . وعبته ذات العناية يعبر عنها من خلال اهتمام رحيم بالأوضاع شيء سُدّي . إنه ينجي كل شيء في العالم ، ويحافظ عليه في حياته هو . وعناية الله تتجلى في أعمال الحكمة الإلهية . والأحداث في العالم الزماني تتحول بواسطة محبة الله وحكمته ، ثم تعود عبته وحكمته بعد ذلك إلى العالم . والتعريف النهائي لله هو أنه الرقيق العظيم ، والرميل التام الذي يفهم .

مراجع

- The Philosophy of Alfred North Whitehead, edited by Arthur Schilpp. New York, library of Living philo-

سيلان دائم ، وهو مذهب قال به هرقلطس . وإلى جانب نظرية السيلان هذه يقول هوايتهد بفكرة منافسة لها هي : بقاء كل الأشياء . وهاتان الفكرتان تؤلفان في نظره مشكلة الميتافيزيقا كلها . ويحاول هوايتهد - على عادته - التوفيق بين هاتين الفكرتين المتضاربتين ، وذلك عن طريق نظريتين : نظرية الهوية المكوّنة لذاتها ، ونظرية النظام الكوني . ويحاول الأخذ بفكرة الانسجام الأزلي ، التي قال بها ليبنتس .

ب - فلسفة الدين

وهذا يقودنا إلى الحديث عن فلسفة الدين عند هوايتهد ، كما تتجلى في كتبه التالية :

١ - « الدين في مراحل تكوينه » (سنة ١٩٢٦ ، ص ١٦٠)
Religion in the Making

٢ - « العملية والواقع » (سنة ١٩٢٩ القسم الخامس)
Process and Reality

٣ - « مغامرات الأفكار » (سنة ١٩٣٣ ، ص ٣٩٢)
Adventures of Ideas

ونبدأ بتعريفه للدين . يقول في كتابه « العلم والعالم الحديث » إن « الدين هو رؤية شيء يقوم عبر ، ووراء ، وداخل ، السيلان الجاري للأشياء المباشرة ؛ رؤية شيء حقيقي ، لكنه ينتظر أن يتحقق ؛ شيء هو إمكانية بعيدة ، لكنها أعظم الوقائع الحاضرة ؛ شيء يُعطي معنى لكل ما يمضي ، ومع ذلك يفلت من الإدراك ؛ شيء امتلاكه هو الخير النهائي ، ولكنه مع ذلك وراء كل متناول ؛ شيء هو المثل الأعلى النهائي ، والمسمى الذي لا أصل فيه » (ص ٢٦٧ وما يتلوها) .

ويقول في كتاب « الدين في مراحل تكوينه » : « إن البصيرة الدينية هي إدراك هذه الحقيقة وهي أن نظام العالم ، وعمق حقيقة العالم ، وقيمة العالم في مجموعه وفي أجزائه ، وجمال العالم ، ومتعة الحياة ، وسلام الحياة ، والتغلب على الشر - هي أمور مرتبطة معاً ، لا غرضاً ولكن بسبب هذه الحقيقة وهي أن الكون يكشف عن نشاط خلّاق creativity ذي حرية لا نهاية لها ، وعن ملكة من الأشكال ذوات إمكانيات لا متناهية ؛ ولكن هذا النشاط الخلاق وهذه الأشكال عاجزة كلها عن انجاز الواقعية بمعزل عن الانسجام المثالي الكامل ، الذي هو الله » (ص ١١٩ وما يليها) .

زار فيرنس في سنة ١٦٣٦. ففكر في صياغة أفكاره الفيزيائية في ثلاثة كتب: الأول «في الجسم» de corpore ومحاوّل فيه أن يبين أن الظواهر الفيزيائية يمكن أن تفسر بواسطة الحركة، والثاني «في الإنسان» وفيه يبين الحركات البدنية الداخلة في المعرفة والشهوة؛ والثالث «في المواطن» de cive وفيه يشرح تنظيم الناس في المجتمع.

لكنه حين عاد إلى إنجلترا في سنة ١٦٣٧ اضطر إلى الانصراف عن التأملات النظرية الخاصة بالجسم والحركة، ليخوض غمار المعركة السياسية المشوبة الأوار آنذاك. فقد كانت هناك حملة شديدة على امتيازات الملكية في إنجلترا، لكن هوبز رأى في انتقاص هذه الامتيازات ما يعكّر صفو السلام في إنجلترا، ورأى أن الحقوق والسلطات التي قامت المعارضة آنذاك للحد منها هي جزء لا يتجزأ من حقوق السيادة، وكان الكل يقرّ في ذلك الوقت بأن السيادة هي للملك. فالف هوبز كتاباً بعنوان: «عناصر القانون الطبيعي والسياسي»، وانتشر الكتاب غمطاً آنذاك. فيه يقرر بأن السلام الاجتماعي يقتضي وجود سلطة مطلقة ذات سيادة لا يشاركها مشارك. لكنه أغضب في نفس الوقت الطرفين المتنازعين: لقد أغضب القائلين بالحق الإلهي للملك، لأنه حاول أن يقيم السيادة على أساس عقد اجتماعي، وأغضب البرلمانيين لأنه دعا إلى قيام ملكية مطلقة.

ولما احتد النزاع في سنة ١٦٤٥ بمحاكمة إيرل استنفورد ورئيس أساقفة لود Laud، رأى هوبز أنه في خطر، ففرّ إلى باريس، حيث التقى بلابيتين آخرين من إنجلترا. وصار يغشى حلقة العلماء التي تحلقت حول الأب مرسن Mersenne، وأطلعه مرسن على كتاب «التأملات» لديكارت ولم يكن قد نشر بعد. وكتب هوبز بعض الاعتراضات على كتاب «التأملات»، وعلى كتاب Dioptrique لديكارت، فكان هذا سبباً لغضب ديكارت، غضباً جعله يرفض أن يلتقي بهذا «الرجل الإنجليزي» (= هوبز). وفي سنة ١٦٤٢ ظهر كتابه «في المواطن» de cive، وفيه يتوسّع فيما قاله في القسم الثاني من كتابه «عناصر القانون»، ويختتمه بفصل عن الدين والعلاقة بين الدولة والكنيسة، فيقول إن الكنيسة المسيحية والدولة المسيحية شيء واحد وهيئة واحدة، رئيسها الحاكم، ولهذا فإن من حق الحاكم أن يفسّر الكتاب المقدس، وأن يفصل في المنازعات الدينية وأن يحدد أشكال العبادات العامة. وقد ظن هوبز بهذا أنه وضع الحل لمشكلة النزاع بين

sophers, 1st ed. 1941, 2nd ed. 1951.

وفي ذيله ثبت كامل بكل مؤلفاته.

- H. Johnson: Whitehead's Theory of Reality, 1952.

- D. Emmet: Whitehead's Philosophy of organism, 1932

- D. L. Miller and G. Gentry : The Philosophy of A. N. Whitehead, 1938

- V. Lowe, C. Hartshorne, A. H. Johnson: Whitehead and the Modern World, 1950

- I. Leclerc: Whitehead's Metaphysics, 1958.

- V. Lowe: Understanding Whitehead, 1962.

هوبز

Thomas Hobbes

فيلسوف إنجليزي ومفكر سياسي كبير.

ولد في وستبورت Westport (في إقليم Wiltshire) في ٥ أبريل سنة ١٥٨٨. وفي سن الخامسة عشرة دخل كلية مجدلين في أكسفورد. وحصل على شهادة التخرج في فبراير سنة ١٦٠٨، وبعدها صار مريباً خاصاً لوليم كفنشدش Cavendish الذي صار فيها بعد الأيرل الثاني لديفونشير، وبدأت بذلك علاقته مع أسرة كافنشدش، وهي علاقة استمرت حتى آخر عمره، ولم تنقطع إلا أثناء الحرب الأهلية في إنجلترا. وصحب تلميذه في رحلة إلى أوروبا، لما عاد منها. وكان قد برم بتدريس الفلسفة في أكسفورد. كرّس اهتمامه للدراسات الكلاسيكية. وفي الفترة ما بين ١٦٢١-١٦٢٥ انفصل بفرنسيس ليكون، وساعده في ترجمة بعض «مقالاته» إلى اللاتينية. لكن أهم ثمار عنايته بالدراسات الكلاسيكية (اليونانية- واللاتينية) هي ترجمته لتاريخ ثوكيديدس (Thucydides)، وقد نشر هذه الترجمة في سنة ١٦٢٩، وقد اختار لنشرها ذلك الوقت كيمًا يكون فيها عبرة لبني وطنه إذ رأى هوبز في مصير أثينا القديمة تحذيراً مفيداً ضد الديمقراطية.

وقام برحلة ثانية إلى أوروبا في ١٦٢٩-١٦٣٠، في اثنتائها تنبه إلى أهمية الفيزياء. وفي رحلته الثالثة ازداد اهتماماً بالفيزياء وصار متعمقاً فيها إلى حد أنه دخل في نقاش مع جامعة الأب مرسين Mersenne في باريس، ومع جاليليو حين

فرنسا. وفي الوقت نفسه أخذت عليه السلطات الفرنسية هجومه على البابوية، فأدرك هوبز أن مقامه في باريس مهدد، ولهذا عاد إلى إنجلترا في نهاية سنة ١٦٥١. وتفاقم هوبز مع النظام الجديد في إنجلترا؛ وأقام في لندن.

فاستأنف العمل في كتابه «في الجسم». لكنه في سنة ١٦٥٤ اشترك في مساجلات سيكون لها تأثير كبير في الشطر الباقي من عمره؛ وتدور هذه المساجلات، التي أجراها مع جون برمهل John Bramhall أسقف لندوندي، حول مشكلة حرية الإرادة الإنسانية؛ ودارت المساجلات أولاً على شكل مراسلات خاصة بينهما؛ لكن أحد المعجبين بهوبز اطلع على رد هوبز، ونشره، دون علم هوبز، تحت عنوان: «في الحرية والضرورة»، مما اضطر برمهل في سنة ١٦٥٥ إلى نشر كل المراسلات التي جرت بينه وبين هوبز، بما في ذلك ردوده على هوبز، وذلك في كتاب بعنوان: «دفاع عن الحرية الحقيقية ضد الضرورة السابقة الخارجية». فرد عليه هوبز في السنة التالية بكتاب بعنوان: «المسائل المتعلقة بالحرية والضرورة واليخت»، وفيه أعاد نشر المراسلات المتبادلة بينه وبين برمهل، مع تنبهات. فعاد برمهل إلى الرد بكتاب عنوانه: «تصحیحات لتنبهات هوبز الأخيرة»، وألحق به ضمیمة بعنوان: «صيد اللويثان أو الحوت الكبير»، وفيه اتهم هوبز بالالحاد؛ وقد رد هوبز على هذه التهمة بعد ذلك بعشر سنوات في كتاب لم ينشر إلا في سنة ١٦٨٢ بعد وفاة هوبز بثلاث سنوات.

ودخل هوبز معركة ثانية مع بعض أساتذة أكسفورد. وكان هوبز في كتابه «لويثان» قد هاجم نظام جامعة أكسفورد على أساس أنه أقيم في الأصل للدفاع عن البابوية ضد السلطة المدنية، ولا يزال هذا النظام مضرًا بالمجتمع لتمسكه بالتعليم القديم. فانتهز بعض أساتذة أكسفورد فرصة صدور كتاب «في الجسم» لهوبز في سنة ١٦٥٥ فهاجموه. لكنه رد عليهم برد عنوانه «سنة دروس لأستاذة الرياضيات في جامعة أكسفورد» وقد ظهر في سنة ١٦٥٦ ملحقاً للترجمة الانجليزية لكتاب «في الجسم».

وفي سنة ١٦٥٨ أصدر كتابه الثالث من مشروعه الثلاثي الذي ذكرناه، بعنوان: «في الانسان».

ودخل معركة ثالثة في سنة ١٦٦٠ حين أصدر ست محاورات بعنوان: «افحص وتصحيح الرياضيات المشرحة في

الدولة والكنيسة، التي كانت تعصف بمعظم دول أوروبا في القرن السابع عشر.

وأقصى هوبز السنوات الأربع التالية في تأليف الكتاب الأول من مشروعه المذكور، وهو كتاب: «في الجسم». لكنه حدث في سنة ١٦٤٦ أن لجأ أمير ويلز، الذي أصبح فيما بعد الملك شارل الثاني، إلى باريس، ودعا هوبز إلى تدريس الرياضيات له. فأنصرف هوبز عن الغزاة والفلسفة مرة أخرى وخاض غمار السياسة مع اللاجئين الانجليز الهاربين إلى باريس. وفي سنة ١٦٤٧ أصدر طبعة ثانية من كتابه «في المواطن» وقد أضاف إليها تعليقات للشرح ومقدمة موجهة إلى القارئ، وظهرت هذه الطبعة في أمستردام.

وفي سنة ١٦٥٠ نشر مخطوط كتابه: «عناصر القانون» على شكل كتابين مستقلين: الأول بعنوان: «الطبيعة الإنسانية» والثاني بعنوان «في الهيئة السياسية».

وفي سنة ١٦٥١ ظهرت الترجمة الانجليزية لكتابه «في المواطن» de cive.

وفي سنة ١٦٥٢ أصدر كتابه الرئيسي بعنوان: «لويثان، أو مادة وصورة وسلطة الجماعة (الكومنولث) الدينية والمدنية» Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil. وفي القسمين الأولين منه: «في الانسان» و«في الكومنولث» عاد إلى الموضوع الذي بحثه في كتبه السابقة؛ وفي القسمين الثالث والرابع: «في الكومنولث المسيحي» و«في ملكة الظلام» خاض في مناقشة عن الكتاب المقدس وهاجم هجومًا شديدًا محاولات أنصار البابوية والكنيسة المسيحية presbyterians لبحث حقوق الملك.

وكان الملك شارل الأول قد توفى في سنة ١٦٥١، واستولى اليأس على أنصار الملكية؛ ولهذا نجد في خاتمة كتاب «لويثان» فصلاً بعنوان «مراجعة وخاتمة» يحاول فيه هوبز أن يحدد الظروف التي تصبح فيها الطاعة لحاكم جديد مشروعة. وكان من رأيه دائماً أن للمواطن الحق في ترك الحاكم الذي لا يستطيع بعد أن يحميه، وفي تحويل ولائه إلى حاكم آخر يكفل له هذه الحماية. لكن عرضه لرأيه هذا في تلك «المراجعة والخاتمة» ضائق مستشاري الأمير شارل، وظنوا أن هوبز يريد بذلك أن يستجلب رضا الحاكم الجديد في إنجلترا تسهلاً لعودته إلى بلاده. لهذا حجبه عن بلاط شارل المنفي في

المؤلفات اليونانية، فترجم «الأوديسا» لهوميروس، ونشرت الترجمة في سنة ١٦٧٣ - سنة ١٦٧٥، وترجم «الابلياذة» ونشرت الترجمة في سنة ١٦٧٦.

وتوفي هوبز في هاردوك هول Hardwick Hall في مقاطعة دربي Derbyshire في ٤ ديسمبر سنة ١٦٧٩.

فلسفته

كان هوبز مادياً مغالياً في المادية، إذ كان يرى أن كل ما هو موجود هو مادة، وكل ما يتغير هو حركة. والبدأ الأول والاساس النهائي لكل شيء هو المادة والحركة، أو المادة التي هي في حركة. وحتى العمليات الفعلية هي أيضاً حركات في أدمغتنا وقلوبنا وسائر أعضائنا. والدولة، وكل النظم الانسانية هي تركيبات من حركات وكل حادث يجري في الكون هو حركة، أمر يمكن رده إلى حركة.

ولهذا فإن موضوع الفلسفة عند هوبز هو الأجسام وهي في حركة. ذلك أن الفلسفة هي «معرفة المخلوقات effects أو الظواهر appearances، كما نحصلها بالتعقل الصحيح ابتداء من معرفتنا بأسبابها أو تولدها، وأيضاً معرفتنا بالعلل أو التولدات التي نحصلها من معرفة معلولاتها أولاً».

ولما كان الله لا علة له، ولما كان ما يعرف بالوحي لا يستفاد بالتعقل، فإن اللاهوت مستبعد، بحكم تعريفه، من مجال الفلسفة. وما بقي للفلسفة كموضوع لها هو «كل جسم يمكن أن نتصور تولده، ويمكن مقارنته بأجسام أخرى عن طريق النظر فيه، أو كل ما هو قابل للتركيب والانحلال، أعني كل جسم يمكن أن نعرف شيئاً عن كونه (تولده) أو خواصه».

وهناك نوعان من الأجسام: أحدهما من صنع الطبيعة، ولهذا يسمى جسماً طبيعياً. والثاني تضعه إرادات الناس واتفاقهم، ويسمى الدولة Commonwealth (هذا اللفظ كان له في القرن السابع عشر المعاني التالية: الهيئة الاجتماعية، الدولة، الجمهورية). والجسم الطبيعي هو موضوع الفلسفة الطبيعية، والدولة هي موضوع الفلسفة المدنية؛ لكن الأخلاق ضرورية للفلسفة السياسية (أو: المدنية)، لأنها تتناول استعدادات الناس ومسالكهم. ولهذا انقسمت الفلسفة عند هوبز إلى ثلاثة أقسام رئيسية: الفلسفة الطبيعية، الفلسفة السياسية (المدنية)، الأخلاق. ومن هنا قسّم هوبز كتابه الشامل في الفلسفة - وعنوانه: «عناصر الفلسفة» إلى ثلاثة

كتب جون والس، وفيها يهاجم روبرت بويل Boyle وسائر أصحاب والس Wallis الذين كونوا جمعية (سميت باسم «الجمعية الملكية» في سنة ١٦٦٢) للبحث التجريبي، معارضة للمنهج الاستنباطي في الفيزياء الذي دعا إليه هوبز في كتابه «في الجسم». ورد عليه والس برسالة ساخرة نشرت سنة ١٦٦٢، واتهم هوبز بأنه ألف كتاب «لويثان» للدفاع عن أوليفر كرومويل، وأنه غدر بسيدته، شارل، حين كان في يحنه. فدافع هوبز عن هذه الاتهامات في رسالة وجهها إلى والس في سنة ١٦٦٢ بعنوان: «السيد هوبز منظوراً إليه في اخلاصه، ودينه، وشهرته، وأخلاقه»، وفيها معلومات مفيدة عن حياة هوبز وأفكاره الخاصة كتبها هوبز بنفسه.

وخاض معركة رابعة ضد رجال الهندسة مبيّناً أن مؤلفاتهم فيها من الخطأ وعدم اليقين بقدر ما في كتب رجال الفيزياء والأخلاق من خطأ وعدم يقين. ألف كتاباً بعنوان: «تربيع الدائرة، وتكميب الكرة، وتضعيف المكعب» (سنة ١٦٦٩) وفيه يقدم حلولاً لهذه المشكلات الهندسية المشهورة.

ولما عادت الملكية إلى انجلترا وصار شارل الثاني، تلميذ هوبز القديم، ملكاً على انجلترا، اعتنق لمريه القديم موقفه من كرومويل، وشمله بعطفه، وقرر له معاشاً قدره مائة جنيه في العام. لكن لما كانت آراء هوبز مقترنة في أذهان عامة الناس بحرية الفكر والاحاد، فقد استغل خصومه هاتين التهمتين للتليل منه عند الملك. لكنه لم يشعر بالخطر الحقيقي إلا في سنة ١٦٦٦، لأنه في هذه السنة وضع مجلس العموم مشروع مرسوم ضد الاحاد والعلمانية Profaneness وذلك بتأثير الكنيسة وما أحدثه حريق لندن والطاعون من فزع في النفوس؛ وكلفت اللجنة المشكلة لدراسة مشروع المرسوم بفحص كتاب «لويثان».

غير أن البرلمان أسقط مشروع المرسوم ضد الاحاد. غير أن هوبز لم يستطع بعد ذلك الحصول على إذن بنشر أي شيء يتعلق بالسلوك الانساني.

وفي سنة ١٦٦٨ نشر مجموع مؤلفاته المكتوبة باللاتينية، في أمستردام، لأنه لم يستطع الحصول على إذن الرقيب الانجليزي لنشرها في انجلترا. ولم يتمكن من طبع بعض كتبه الأخرى فلم تنشر إلا بعد وفاته. ويبدو أن الملك قد تعهد بمنع نشر كتبه في مقابل حمايته له.

فراح هوبز يقضي بقية عمره الطويل في ترجمة بعض

مقنعة). وبعد ذلك نستنتج من هذه البديهيات - التعريفات، أعني أننا ونجمعها، بالمعنى الواسع «للجمع» كما يفهمه هوبز. والهندسة، في نظره، هي أشد علوم الحركة تجريداً، ذلك لأنه يرى أن الخط، مثلاً، هو الطريق الذي تتخذه نقطة متحركة، وليس الخط مجرد امتداد سكوتي (استاتيكي). ومن هنا كانت الهندسة وكيفية الارتباط بعلم الميكانيكا، وإن كان هذا الأخير يحتاج إلى مزيد من المبادئ أو التعريفات الخاصة بالقوة، وكمية المادة، وأمور أخرى لا تكون جزءاً من الهندسة بالمعنى التقليدي.

ولما كان لا يوجد في العالم إلا مادة هي في حركة، فإننا إذا عرفنا قوانين الحركة، كمل علمنا من حيث المبادئ النظرية.

والأخلاق والسياسة هما - نظرياً - مزيد من التطبيقات للميكانيكا على نوع خاص من الأجسام (الإنسان، الدولة).

وهكذا يبني العلم على الاستنباط من تعريفات، وما دام الأمر كذلك، فينبغي أن تطوي التعريفات على العلة، من أجل أن يقوم العلم بالتفسير. ولهذا فإن المسألة الرئيسية في المنهج العلمي هي توفير التعريفات الوافية. بيد أن هذه التعريفات ينبغي ألا تكون اعتباطية، فلنا أحراراً في تعريف القوة أو الكمية كما نهيى. وبحك الاختبار لمعرفة كون التعريف وافياً هو أن نقوم بتحليله ثم نستنتج النتائج المترتبة عليه. وهذا الاستنباط يعطي بعض النظريات theorems التي ينبغي أن تكون أوصافاً لما يحدث في ظروف معينة. وبالملاحظة نتبين ما إذا كان ما يجب أن يحدث - بحسب تعريفاتنا - قد حدث فعلاً. فإن كان قد حدث، فيها ونعمت؛ وإلا فلنحاول العثور على تعريف آخر.

وهكذا فإن ما يسميه هوبز بـ «التعريفات» definitions هو ما نسميه الآن ومنذ القرن الماضي باسم «الفروض» Hypotheses. ومنهجه الذي ينتمى هو بأنه مزيج من التركيب والتحليل هو المنهج الافتراضي الاستنباطي في العلم hypothesis deductive method of science ومن هنا كان هوبز أول فيلسوف أدرك أهمية هذا المنهج.

والكشف عن العلة (الأسباب) هو عقدة العلم كله. والعلة هي «حاصل جمع أو مجموع كل الأعراض (الخواص، والصفات)، سواء في الفاعل وفي المتفاعل، التي تسهم في إنتاج المعلول موضوع البحث، بحيث أنه إذا وجدت هذه

أقسام: الأول: في الجسم؛ الثاني: في الإنسان؛ الثالث: في المواطن. وقد كتب الثالث أولاً، ويتلوه الأول، وآخرها الثاني.

والغاية من المعرفة هي القوة، هكذا يقول هوبز مع فرانسيس بيكون. وفائدة الفلسفة الطبيعية تقوم في النهاية على تطبيقاتها التكنولوجية. «لكن فائدة الفلسفة الأخلاقية والمدنية (السياسة) تقدر لا بمقدار المنافع التي تحصلها بمعرفة هذين العلمين بقدر ما هو بمقدار المصائب التي تصيبنا إذا لم نعرفها». ورأس هذه المصائب: الحرب، وأسوأ أنواع الحروب الحرب الأهلية، وهي تنشأ من «عدم معرفة الواجبات المدنية» (واجبات المواطن).

والفلسفة بحث عقلي في العلة والمعلولات. ويقصد هوبز بـ «البحث العقلي» ratiocination: الحساب computation أي جمع المعاني وطرحها. وإذا كانت الحجوم والأجسام والحركات والأزمنة والنسب ودرجات الكيف قابلة للحساب لأنها يمكن أن تحسب بالعدد، والكل يقرأ لها بذلك، فقد زاد عليهم هوبز بأن طبق الحساب على أمور لا يرى جمهور العلماء والفلاسفة أنها قابلة لذلك، مثل: التصورات العقلية، الكلام والأسماء. فهو يقول مثلاً في تعريف الإنسان إنه «حاصل جمع الجسم والتفصيص (الحيثي) والناطق (العاقل)». والرجل المفرد هو أيضاً حاصل جمع الساقين والذراعين، إلخ.

ويعرف المنهج method بأنه «أقصر طريق للعثور على المعلولات بواسطة عللها المعروفة، أو العثور على العلة بواسطة معلولاتها المعروفة». وهناك نوعان من المنهج يناظران عمليتي الجمع والطرح: أحدهما تركيبي، وبه يستطيع المرء أن ينتقل من المبادئ الأولى (التي هي تعريفات) إلى معرفة شيء مركب. والهندسة تركيبيّة كلها، وكذلك القياس. والنوع الثاني من المنهج تحليلي، وبه نصل إلى فهم الشيء بتحليل الفكرة إلى الكليات التي تتألف منها، والتي أسبابها واضحة ومتجسدة في مبادئ أولى.

ولتوضيح مقصد هوبز من هذا المنهج بنوعيه نقول إن العلم بنية من المعارف المنظمة، نمذجها ونقطه ابتدائها هما علم الهندسة. إذ في الهندسة نحن نبدأ من بديهيات هي في نظر هوبز تعريفات (وهو رأي يستبضح صوابه عند هنري بونكاريه الذي قال إن البديهيات axioms هي تعريفات

الأعراض (مثل اللون، الطعم، الرائحة، إلخ) ليست أشياء. والأجسام لا تتولد (لا تكون)، بينما الأعراض تتولد (تكون). ويمكن تدمير أي عرض في جسم دون أن يدمر الجسم نفسه. والصورة أو الماهية هي العرض الذي بسببه يعطى اسم لنوع معين من الأجسام.

وكل تغير حركة. ولما كان لكل حركة علة تجعلها على النحو الذي هي عليه، فإن كل شيء متعين بالضرورة. أما الإمكان ففكرة ذاتية تنبئ عن جهلنا فقط. وكل شيء ممكن فلا بد له أن يتحقق بالفعل. وكل علة هي علة فاعلة. أما ما يسمى «علة صورية» فما هي إلا علة معرفتنا؛ والعلة الغائية، وهي لا توجد إلا في الكائنات المزودة بالحواس والإرادة، فإنها في الواقع علة فاعلة.

ويبحث هوبز فيما يحدّد الفردية، فيبين أولاً أنه لا المادة، ولا الصورة، ولا مجموع الأعراض يصلح أن يكون معياراً عاماً للهوية الفردية، ويقرر: «إن علينا أن ننظر ما الاسم الذي يسمى به الشيء، حين نبحث في هويته». ذلك الرجل سيكون دائماً هو نفس الرجل الذي تصدر كل أفعاله وأفكاره عن نفس ابتداء الحركة، أي تلك التي كانت في ولادته وكونه؛ وهذا النهر سيكون نفس النهر الذي يجري من نفس المتبع، سواء كان نفس الماء أو ماء آخر أو شيء آخر غير الماء يجري من ذلك المتبع».

نظرية المعرفة

ومصدر كل معرفة إنسانية هو الاحساس «لأنه لا يوجد تصور في عقل الإنسان لم يتولد، كلياً أو جزءاً جزءاً، من أعضاء الحس. وباقي المعرفة مأخوذ من هذا الأصل» («لو بيان» ق' ١). والسبب في أي إحساس هو ضغط موضوع خارجي على عضو الحس، إما مباشرة كما في حالي الذوق واللمس، أو بطريق غير مباشر، كما في البصر والسمع والشم. وهذا الضغط على عضو الحس يبدأ حركة تستمر إلى المخ أو القلب، فتستجيب لها حركة من القلب بلون أو صوت أو رائحة أو إحساس بالحرارة أو البرودة أو الخشونة أو ما شابه ذلك. وعلى هذا فإن الاحساس هو نتائج في المخ عن مهيج من شيء خارج الجسم.

ومادام الأمر هكذا، فلا محل للكلام عن أن الاحساس ينبغي أن يشابه الموضوع الخارجي الذي «يضغط» على عضو الحس. إذ ليس من الضروري أن يكونا متشابهين. ومادام كل ما هو

(الأعراض) كلها، فلا بد أن يوجد هذا المعلوم؛ كما أنه لا يوجد إذا غاب واحد منها. وبعبارة أخرى، علة الشيء هي الشرط الضروري والكافي لحدوثه. ونحن في البحث عن العلل نحتاج إلى المنهج التحليلي كما نحتاج إلى المنهج التركيبي: نحتاج إلى المنهج التحليلي من أجل أن ندرك كيف أن الظروف تفضي إلى إنتاج المعلولات؛ ونحتاج إلى المنهج التركيبي من أجل أن نجتمع معاً ونمزج ما يمكن كل واحد منها بمفرده أن ينتج. ويتضح من كلام هوبز في هذا الموضع أنه أدرك ما سماه بل فيها بعد باسم: منهج الانفاق ومنهج الافتراق.

وبعض المعاني في الفلسفة أساسية وبسيطة ولا يمكن تحليلها، وبالتالي لا يمكن وضع تعريفات عليها. ومع ذلك ينبغي أن نوضحها، حتى يكون في ذهن السامع أفكار واضحة عنها. ومن هذه المعاني: الزمان، المكان، الجسم، العرض، الحركة، القوة.

ويطلب هوبز من القارئ أن يتصور أن كل ما في الوجود فني، ما عدا فيلسوفاً واحداً. فماذا يبقى له ليتفكّر؟ ذكرياته، هذا يجيب هوبز. وهذا ما يحدث هنا فعلاً بين الحين والحين. «لأننا حين نحسب حجم وحركات السماء أو الأرض، فإننا لا نرقى إلى السماء كي نقسمها إلى أجزاء، أو لنقيس حركاتها، بل نفعل ذلك ونحن جالسون يهدوء في مكتبتنا أو في الظلام». فتذكر شيء بوصفه وجد خارج الزمن يعطي الفيلسوف فكرة عن المكان. ومن هنا يعرف المكان بأنه «فنتاسيا - phantasm شيء موجود بذاته خارج العقل». كذلك يعرف الزمان بأنه «فنتاسيا القبل والبعد في الحركة». وليس من الواضح تماماً ما يعنيه هوبز بـ «فنتاسيا»، لكن يبدو أنه يريد بذلك انكار أن المكان أو الزمان جسم أو عرض لجسم.

ويعرف اللامتناهي في الزمان والمكان هكذا: «ولا متناه في القوة الزمان أو المكان الذي فيه يمكن تصور عدد من الخطوات أو الساعات أكبر من أي عدد معلوم»، أي أن ثمة مقدراً أكبر من أكبر مقدار نتصوره للمكان أو الزمان.

فإذا تصورنا الآن أن شيئاً آخر - غير هذا الفيلسوف المشار إليه - قد خلق، فسيكون هناك شيء واحد مستقلاً عن ذهن الفيلسوف. ومن هنا يعرف الجسم بأنه ما يشغل حيزاً من المكان ولا يتوقف على عقلنا. والأجسام أشياء، بينما

الفكرة أحضرت فكرة تسليم المسيح لأعدائه؛ وهذه بدورها أحضرت فكرة الثلاثين بنساً التي كانت ثمن خيانة يهوذا وتسليمه المسيح إلى أعدائه؛ ومن هنا جاء هذا السؤال الغريب. وكل هذا جرى في لحظة قصيرة جداً من الزمن، لأن التفكير سريع.

لكن التفكير العقلي يمكن أن يكون منظماً ثابته تقوده رغبة وخطة توجه بجمراه إلى غاية معلومة. فمثلاً شخص فقد شيئاً، ويريد أن يعثر عليه، فيرجع ذهنه من مكان إلى مكان وزمان إلى زمان، ليعثر على المكان الذي عساه يكون قد فقدته فيه والوقت الذي فقدته فيه. ومثال آخر، رجل يريد أن يعرف نتائج فعل لو أقدم عليه، فيقارنه بأفعال مشابهة قام بها في الماضي. كذلك إذا أردنا الحصول على شيء، فإننا نبحث عن الوسائل المؤدية إلى تحصيله. أو قد نتخيل كل الآثار الممكنة أن يحدثها شيء متى ما حصلنا عليه. إن الحاضر هو وحده الذي له وجود في الطبيعة؛ أما الأشياء الماضية فلا وجود لها إلا في الذاكرة؛ والأشياء المقبلة ليس لها وجود مطلقاً؛ إذ المستقبل هو مجرد توهم من الذهن، يطبق تسلسل الأفعال الماضية على الأفعال الحاضرة، وهو أمر يقوم به من هو أوفر حظاً من الخبرة، لكن ليس بدرجة كافية من اليقين... إن أفضل متنبئ هو بالطبع أفضل متكهن؛ وأفضل متكهن guesser هو أكبر الناس تضلعاً في الأمور التي يتكهن بها، لأن لديه قدراً أوفر من «العلامات» التي يستعين بها في التكهن» (هولوايثان ج^١ ف^٢).

ولا يرى هوبز في الأفكار العقلية إلا حركات في المخ. كذلك يرى أن عمليات الإدراك والإرادة هي أيضاً حركات في الجسم. وهناك نوعان من الحركات خاصان بالحيوان والإنسان، وهما: الحركة الحيوية، مثل جريان الدم، والتنفس، والتغذي، والتبرز، إلخ؛ ثم الحركة الإرادية مثل: المشي، يتكلم، يحرك أعضائه على النحو الذي نتخيله في عقولنا. والتخيل هو البداية الأولى لكل حركة إرادية؛ أما آخر ما يجري في الجسم قبل أن يصير مرئياً في الخارج، فهو النزوع Conatus. والنزوع حين يتجه إلى شيء بسببه هو الاشتهاة appetite كما في الجوع والعطش، أو الشهوة desire كما في معظم الأحوال الأخرى. وحين يكون النزوع إشاحة عن موضوع ما، يسمى نفوراً وكراهية. والناس يحبون ما يشتهون، ويكرهون ما منه ينفرون؛ والفارق الوحيد هو أننا نقصد دائماً بالشهوة والنفور غياب الموضوع، بينما نقصد

موجود في العالم الخارجي هو مادة، وكل ما يتغير هو حركة، فليس للمادة من الخواص إلا تلك التي تعزوها الغزاة إليها. إذ لو كانت الحمرة خاصية من خواص الشيء الذي نراه أحمر اللون، لما كان يمكن فصل هذه الحمرة عنه، كما يحدث في المرأة حين يتعكس عليها هذا الشيء. ولو كان الصوت جزءاً من الموضوع الصامت، لما كان من الممكن أن يسمع في مكان آخر كما هي الحال في الصدى. ولهذا يقرر هوبز أن اللون والصوت والرائحة والحرارة وما شابه ذلك هي إدراكات موجودة فيما أنتجت أعمقنا استجابة لمهيجات واردة عن موضوعات مادية، وهوبز يدعوا إدراكات feelings أو «خيالات» seemings أو تخيلات fancies. إنها مظاهر appearances ذاتية. وكان من المفروض في هوبز - وهو المادي الصريح - أن يقول عن هذه «الصفات الثانوية» (من لون، ورائحة، وحرارة إلخ) إنها مجرد حركات مادية في المخ. لكن يبدو من تسميته إياها «خيالات» أو «تخيلات» seemings and fancies أنه لا يعتقد أنها مجرد حركات.

ومحاول هوبز أن يفسر سائر العمليات العقلية على أساس مادي آلي خالص. فيقول عن التخيل imagination إنه «احساس منحل» decaying sense. ذلك أن الحركات الحادثة في المخ عن مهيجات خارجية تتضاءل وتشعب، فننشأ عنها الصور المتخيلة images. والصور المتخيلة تتميز من الإدراكات الحسية بسبب ما فيها من شحوب وذبول. وهكذا يضمحل الاحساس. والاحساس المضمحل الماضي هو الذاكرة memory. وشذرات من الاحساس المضمحل تتركب أحياناً في الخيال على نحو مختلف عما أعطي في الأصل، فيتولد عن ذلك الأحلام والرؤى. وبهذا يمكن أن يفسر أيضاً تصور الأشباح والعفاريت: إنه ينشأ عن اضطرابات بين الاحساسات، يخلط معها الخيال بالاحساس.

كذلك ترابط المعاني في الذهن يرجع إلى حركات في المخ. وهذا الترابط قد يتم على غير هدى، كما يحدث في الأحاديث العارضة بين الناس. لكن هوبز يرى أن من الممكن حتى في هذه الأحوال العثورة على ارتباط علّي. ويضرب مثلاً لذلك ما جرى في محادثة دارت حول خيانة شارل الأول (ملك إنجلترا) أثناء الحرب الأهلية، إذ تساءل أحد المتحاربين: ما هي قيمة البنس penny الروماني. ويفسر هوبز ذلك السؤال الذي يبدو خارجاً تماماً عن مجرى المناقشة بأن التفكير في الحرب الأهلية أحضر فكرة تسليم الملك لأعدائه؛ وهذه

الكهنة أن يستغلوا الدين لتحقيق مآربهم الشخصية الأنانية. والأديان تنحل إذا رُوي أن مؤسسيها أو زعمائها يفتقرون إلى الحكمة أو الاخلاص أو المحبة.

الفلسفة المدنية (السياسية)

أما في فلسفته السياسية فقد استعان هوبز بالمعاني الراجعة في عصره، مثل: المساواة، القانون الطبيعي، الحقوق الطبيعية للإنسان، العقد الاجتماعي، السيادة، العدالة، إلخ. لكنه يعالج هذه المعاني على نحو يختلف كثيراً عن معالجة فلاسفة السياسة السابقين عليه لما مثل أفلاطون وأرسطو، والقدّيس توما الأكويني، وجان بودان Jean Bodin، وهو جروتيوس Grotius. كذلك نأثر هوبز بأراء مكياثلي في الأنانية وحاجة الحاكم إلى السلطة المطلقة.

ونبدأ أولاً ببيان نظرية العقد السياسي عند هوبز. إنه يرى أن النظام السياسي أمرٌ اصطلاحي وطبيعي في آن معاً: فهو اصطلاحي بمعنى أن الإنسان هو الذي أوجده؛ وهو طبيعي، مع ذلك، لأن الإنسان إنما صنعه وفقاً لميوله الطبيعية. لكن الإنسان عند هوبز ليس كائناً اجتماعياً بطبعه كما يقول أرسطو، وليس كائناً عقلياً مجرداً كما يقول فلاسفة عصر التنوير، أي في القرن الثامن عشر، بل هو كائن شرير حافل بالقائص، جبان، فاسد، خبيث، تدفعه المصلحة الذاتية، وتتحكم فيه الغرائز الأولية من أنانية وجشع. وهو لا يذعن إلا إذا خاف، ولا يرضخ بمصلحته إلا مرغماً، ولا يجب السلام للسلام؛ بل فرعاً من نتائج الحرب. ويتلخص هذا كله في العبارة المشهورة التي قالها هوبز: «الإنسان للإنسان ذئب؛ والكل في حرب ضد الكل؛ والواحد في حرب ضد المجموع». والحياة إذن مجال للقوة الباطنة، بالنسبة إلى الأقوياء، وللخداع والمكر والتحايل بالنسبة إلى الضعفاء.

لكن هذه الشرارة (صفة من: الشر) الإنسانية هي التي دفعت الإنسان إلى أن يبحث بعقله عن علاج: فراح عقل الإنسان يفتش عن أسباب هذه الحال الأليمة المتمثلة في حالة الطبيعة، وفي أسباب الحروب، والنزاع. وانتهى إلى أن العلاج هو في إيجاد مجتمع تسوده قوانين تحكم الجميع، فيزول الخوف والنزاع.

كيف يمكن إيجاد هذا المجتمع؟ لا يمكن أن يوجد مثل هذا المجتمع إلا بتخلي الأفراد عن حقوقهم الخاصة وشهواتهم الخاصة فيما يتصل بتوجيه النظام في المجتمع. وعلى الكل أن

بالحب والكرهية حضور الموضوع غالباً. وما يشتهي المرء يسميه خيراً، وما ينفر منه يسميه شراً، أيّاً ما كان هذا الشيء. والخوفاً إذا ما أدركت شيئاً، حدثت حركة تسري من أعضاء الحس إلى القلب، فيستجيب القلب بتزوع نحو الشهوة أو نحو النفور. فإذا أشتعت الشهوة أو النفور، شعرنا باللذة؛ وإذا حيل بيننا وبين الاشباع، سكرنا بالألم. وهكذا نجد أن هوبز يقرر أن الخير هو اللذة، والشر هو الألم. فهو إذن من أنصار مذهب اللذة. وأكثر من هذا هو من أنصار اللذة الأنانية، لأنه يحدد الخير بالنسبة إلى الفرد فقط.

ويسمى هوبز آخر شهوة أو تطور في عملية الرؤية، وهي التي تسبق الفعل الخارجي مباشرة، باسم الإرادة Will.

وهكذا نرى أن هوبز يقرر أن كل العمليات العقلية والنفسية هي حركات لجزيئات مادية في الجسم. وهذه العمليات في جوهرها آلية (ميكانيكية)، ومادية في تركيبها. فالشهوة حركة نحو موضوع يسمى من أجل ذلك خيراً، والنفور حركة ابتعاد عن شيء يسمى من أجل ذلك شراً. وسائر الشهوات تتحدد على نفس النحو: فالخوف نفور مع اعتقاد أن الموضوع سيؤذي؛ والشجاعة نفور مع رجاء تجنب الأذى. والغضب شجاعة مفاجئة. والدين، وهو وجدان مهم، هو خوف من قوى خفية؛ مسموح به علناً. أما إن كان الخوف غير مسموح به علناً فإنه يكون خرافة وتطيراً superstition وبمجموع الشهوات والنفورات وتغيراتها إذا ما سار بها المرء حتى يفعل الأمر أو ينظر إليه على أنه مستحيل - مجموع هذا يسمى الرؤية deliberation.

ولما كانت الشهوات بغير نهاية، فإن السعادة ليست حالة سكونية (استاتيكية)، بل هي عملية اشباع شهوات. وكل دافع أناني. والشهوة الأساسية في الإنسان هي الشهوة إلى القوة، وهي لا تنتهي إلا بالموت، شأنها شأن سائر الشهوات.

الدين

وفي إطار مثل هذه الفلسفة المادية المغالية، لا محل للدين بالمعنى المفهوم. وهوبز يعرض رأيه في الدين في كتابه الرئيسي «لويثان» فيقول إن الدين اخترعه الناس بسبب اعتقادهم في الأرواح، وجهلهم بالعلل، وعبادتهم لما يحابونه. وهذا يفسر لماذا زعم المشرعون الأوائل في الأمم الوثنية أن تعاليمهم جاءت من الله أو من أي روح، ولماذا استطاع

ينحضموا لإرادة واحدة.

أنهم بمجرد أن فوّضوا له تولي أمورهم فقد سقط حقهم في مساءلته. يقول هوبز إنه من أجل تأمين السلم ولا بد من تفويض الأفراد كل قوتهم وكل سلطتهم إلى رجل واحد أو إلى هيئة اجتماعية (أو جمعية) واحدة يمكنها أن تجعل من كل إرادتهم إرادة واحدة، بمعنى... أن كل واحد يقر بأنه فاعل لكل الأفعال التي يفعلها هذا الرجل، وأن يُخضع إرادته لإرادة هذا الرجل وحكمه. وهذا شيء أكثر من مجرد الاتفاق: إنه اتحاد الجميع في شخص واحد، وهذا هو ما يتم بتعاقد كل واحد مع كل واحد، كما لو قال كل واحد لكل واحد: إني أفوض إلى هذا الرجل أو هذه الجمعية كل سلطتي وكلّ حقّي في توجيه نفسي، بشرط أنك أنت أيضاً تفوض له سلطتك وحقك في توجيه نفسك. فإذا تم هذا، فإن هذا الجمهور يصير شخصاً واحداً يسمى مدينة أو جمهورية («لواياتان»، فصل ١٧).

ويرى هوبز أن الناس، في حالة الطبيعة، متساوون تقريباً في القوة، والقدرة الفعلية، والخبرة، ولكل واحد نفس الحق الذي لغيره في كل شيء. فلو كانوا بدون حكومة، لأدى النزاع الناشئ عن شهواتهم وعدم ثقتهم بعضهم ببعض - إلى حالة حرب بين كل إنسان ضد كل إنسان، وفيها لن توجد ملكية، ولا عدل، ولا ظلم، وستكون الحياة «متوحدة، فقيرة، قذرة، متوحشة، وقصيرة». لكن لحسن الحظ فإن الوجدان - على شكل الخوف من الدين والرغبة في حياة سارة طويلة -، وكذلك العقل - على شكل معرفة مواد السلام على هيئة قوانين الطبيعة - نقول إن الوجدان والعقل يتضافران لإيجاد أساس مجتمع مدني (سياسي) وللتخلص من النزاع الشامل.

وأول قوانين الطبيعة هو السعي إلى السلام والمحافظة عليه. والثاني - وهو وسيلة ضرورية للقانون الأول - هو أن يريد الإنسان، حين يكون الآخرون مرعدين لهذا أيضاً، أن يحصل على الأمن والدفاع عن النفس اللذين يرى أنها ضروريان له، فيتنازل عن حقه في كل شيء، ويقنع بنفس القدر من الحرية تجاه الآخرين، الذي يسمح هوبز للآخرين تجاه نفسه هو. وهذا يتم بالتعاقد مع الآخرين... والقانون الثالث للطبيعة هو أن يلتزم الناس بتنفيذ هذا التعاقد. لكن ليكون العقد نافذاً لا بد من وجود سلطة ذات سيادة من شأنها أن تجعل الظلم - وهو انتهاك شروط العقد - أشدّ ضرراً وأذى من العدل أي المحافظة على تنفيذ العقد. ذلك أن المقود بغير

لهذا اتفقوا على تفويض أمرهم إلى إرادة واحدة تتولى فرض نفسها على الآخرين، أي انتقال حقوق كل فرد إلى فرد واحد. ذلك لأنه إذا تخلى كل فرد - ما عدا واحداً - عن حقوقه الطبيعية، فمن الواضح أن حقوق هؤلاء ستذهب إلى هذا الواحد الذي لم يتخلى عن حقوقه. وسيكون هذا الواحد أقوى من الباقي بمجرد تخلي هؤلاء عن حقوقهم. وستتقوى بما يقوم به من أعمال تؤدي إلى تحقيق الأمن والعدل لهؤلاء الآخرين. وهكذا فإن سلطة الحاكم ستقوم على أمرين: تخلي الأفراد عن حقوقهم، والغاية التي من أجلها تخلوا عن حقوقهم وهي السلام والعدل.

فالعقد فيما قد أبرم بين الأفراد وبين فرد (حاكم) وهم في حالة فوضى، ويموجه تخل هؤلاء الأفراد عن حقوقهم ليفوضوها إلى شخص يمثلهم ويقبل عنهم أن يتولى تصريف أمورهم بما يكفل لهم الأمن والسلام والاستمتاع.

والشيء المميز لهذا العقد هو أنه بين ثلاثة أطراف: الطرف الأول: متعاقد فردي؛ الطرف الثاني: كل أفراد المجتمع؛ الطرف الثالث: طرف لا يدخل في العقد إلا للانتفاع منه، دون أن يقدم شيئاً في مقابل ذلك وهو الحاكم. وهو عقد من نوع خاص، إذ فيه الحاكم يوافق على شروط العقد، لكن دون أن يلتزم بشيء تجاه الغير.

فهذا العقد، كما تصوره هوبز، يلزم الفرد بالعضوية الدائمة غير القابلة للفسخ، في مجتمع سياسي مهمته الأولى والوحيدة بمجرد تشكيله هي أن يعين حاكماً (سواء أكان فرداً، أم قلة من الناس، أم جماعة ديمقراطية) له سلطة وضع القوانين، والفصل في المنازعات، وصياغة الأحكام والحقوق والواجبات. وإذا ما عُيّن الحاكم فعل المواطن الخضوع له والطاعة المطلقة، في مقابل ما يحققه له الحاكم من حماية ضد متهمكي القوانين وضد أعداء الوطن. وهذا العقد صفقة رابحة للمواطن، لأنه يكفل له الأمن والسلامة في مقابل الموت المحتوم والظلم الذي لا بد سيقع عليه لو أنه استمر يعيش في حالة الطبيعة. وإرادة الحاكم ستكون ممثلة لإرادة المواطن، ولهذا فإن الحاكم يملك كل سلطة لتحقيق إرادته التي هي إرادة كل مواطن.

ولما كان الحاكم ليس «طرفاً» في هذا العقد، فإنه لا يجوز لرعيته مساءلته عن الطريقة التي بها يؤدي مهمته، ذلك

هي مصلحة الرعية، وما هو خير للملك خير للشعب. والملك ثري، وماجد إذا كانت الرعية ثرية وماجدة، وهو غير ثري ولا ماجد إذا كانت الرعية غير ثرية ولا ماجدة. والمقربون لدى الملك أقل عدداً من أية جمعية ثيائية. وهو أقدر على تلقي النصائح في السر من الجمعية الثيائية. وقرارات الملك تصدر دون اختلاف في الرأي، فتكون بذلك أشد رسوخاً بعكس الحال في قرارات المجالس الثيائية. والانقسام والتحزب والاختلاف شيعاً وأحزاباً لن توجد في الملكية، وكذلك ما ينجم عن هذه الأمور من حروب أهلية.

ويعترف هوبز بأن في النظام الكلي مشكلات تتعلق خصوصاً بوراثه العرش، لكنه يقول إن من الممكن حلها باتباع إرادة الملك الجالس على العرش أو العرف أو عمود النسب.

تلك آراء هوبز السياسية، وهي آراء لم تلق تأييداً من أية جماعة في عصره. فاليوريتان كانوا يقولون بحق الشعب في اختيار شكل الحكم الذي يريده، وفي تغييره كما يشاء. وآل استيورت (ملوك إنجلترا آنذاك) ومؤيدوهم كانوا يؤكدون حق الملوك الإلهي، وأن الملكية نظام مستمد من الله، لا من عقد بين رعية وحاكم. وجاءت ثورة سنة ١٦٨٨ - بعد وفاة هوبز بتسع سنوات - فائتة أن من الممكن للشعب أن يغير نظام الدولة ودستورها دون العودة إلى الاضطراب الكلي، وأن الحكام يمكن أن يكونوا مسؤولين معنوياً أمام رعاياهم، وأن من الواجب كفالة الحرية الفردية في أمور الدين والرأي والنشر وما سوى ذلك.

مراجع

- G.C. Robertson: Hobbes, 1886.
- F. Tönnies: Hobbes der Mann und der Denker, 1912.
- Leslie Stephen: Hobbes, 1904.
- R. Hönlswald: Hobbes und die Staatsphilosophie, 1924.
- F. Brandt: Thomas Hobbes mechanical conception of Nature, Engl. transl. 1928.
- Z. Lubienski: Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes, 1932.
- J. Laird: Hobbes, 1934.
- J. Vialatoux: La Cité de Hobbes, 1935.
- L. Strauss: The Political Philosophy of Hobbes, 1936.

سيوف هي مجرد كلمات جوفاء لا تضمن شيئاً ولا تؤمن شيئاً.

وهكذا فإن قوانين الطبيعة الأخرى، التابعة للقوانين الثلاثة الأولى هذه، تقتضي ممارسة الاخلاص، وعرفان الجميل، والحشمة والتأدب، والزراعة والانصاف، والاعتراف بالمساواة الطبيعية، ولحجب الوقاحة والكبرياء والمجرفة.

ويمكن تلخيص نظرية القانون الطبيعي عند هوبز في هذه الجملة أو القانون العام: لا تعامل الناس بما لا تحب أن يعاملوك به.

وفي تقرير العلاقة بين الحاكم والمحكومين، يقرر هوبز أن على المحكومين - ويسميه الرعية subjects - أن يطيعوا الحاكم طالما كان قادراً على حمايتهم، إلا إذا أمرهم أن يقتلوا أو يجرحوا أو يشعروا أعضاءهم أو أن يجبروا على أسئلة تتعلق بجريمة يكونون قد ارتكبوها. وهذه ليست قيوداً تحد من سيادة الحكم، بل هي فقط حريات يحتفظ بها المحكومون تحت قوانين الطبيعة. وفي مذهب هوبز أنه لا يجوز سياسياً ولا قانونياً وضع حدود قانونية على سيادة الحاكم. ولا يوجد مثلاً حق التمرد (أو العصيان)، لأن الحاكم غير ملزم بأي عقد، ما دام هو لم يكن طرفاً في العقد، كما أوضحنا منذ قليل. ولا حقوق قانونية (شرعية) للرعية إلا تلك التي منحهم إياها الحاكم. والحاكم هو المشرع الوحيد، وهو لا يخضع للقانون المدني، وإرادته - وليس العرف - هي التي تعطي القوانين سلطتها ونفوذها.

ومن حق الحاكم أن يراقب كل تعبير عن الرأي، وأن يهب ممتلكات خاصة للأفراد، وأن يجدد ما هو خير وما هو شر، ما هو قانوني وما هو غير قانوني، وأن يفصل في كل القضايا والمنازعات، وأن يأمر بالحرب أو السلام، وأن يختار الموظفين في الدولة، وأن يمنح المكافآت ويفرض العقوبات، وأن يفصل في جميع المسائل الدينية والأخلاقية، وأن يفرض الأوضاع التي بموجبها ينبغي عبادة الله!

والحكم يتخذ ثلاثة أشكال فقط، في نظر هوبز، هي: الملكية، والارستقراطية، والديمقراطية. أما الأشكال الظاهرية الأخرى فهي، في رأي هوبز، مجرد انعكاسات لمواقف: فمثلاً: إذا كره انسان الملكية سمّاها: طغياناً tyranny.

وعلى الرغم من أن مذهب هوبز يؤيد أي شكل من أشكال الحكم المطلق، فإنه مع ذلك يفضل الملكية، لأنه يرى أنها أفضل وسيلة لتحقيق السلام والأمان، وأن مصلحة الملك

التاريخ. ومن رأيه أن نظرية التطور يجب أن تقوم على وقائع تجريبية. وفي كتابه الأول عن المنطق ونظرية المعرفة، بعنوان: «نظرية المعرفة» (سنة ١٨٩٦) قام بتحليل نقدي مفصل لطبيعة التفكير، واستنتج نظرية تجمع بين التجريبية والعقلية. ثم اهتم بعد ذلك بدراسة نمو العقل في عالم الحيوان والانتقال إلى عالم الإنسان، وأودع ثمار آرائه في كتابه: «العقل في تطوره» (سنة ١٩٠١).

وفي كتابه «الأخلاق في تطوره» (سنة ١٩٠٦) كشف عن اطلاع واسع دقيق على معطيات الأنثروبولوجيا، وتاريخ القانون والأخلاق والدين، وأقام مذهباً بارزاً في علم الاجتماع.

وبفضل هذين الكتابين عين هوبسوس أول أستاذ لعلم الاجتماع في جامعة لندن، كرسي مارتين هوايت، وذلك في سنة ١٩٠٧.

ومن سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٢٢ أصدر هوبسوس ثلاثة مؤلفات في السياسة ونظرية الأخلاق.

وفي سنة ١٩٢٤ أصدر كتاباً بعنوان: «التطور (أو): النمو الاجتماعي» Social Development وفيه لخص جماع آرائه في الاجتماع، وحلل طبيعة التطور (النمو) الاجتماعي والعوامل الفعالة في التقدم أو التخلف، أو الانحلال. ويمكن تلخيص آرائه الرئيسية في التطور الاجتماعي على النحو التالي:

١ - قام بتضييق أخطاء المجتمع وأشكال النظم الاجتماعية على أساس استقصاء واسع لمعطيات الأنثروبولوجيا والتاريخ.

٢ - حاول الربط المحكم بين مختلف أوجه التغير الاجتماعي وبين ما يلاحظها من التقدم العام للمجاعة، مستنداً إلى معايير عامة مستخلصة من طبيعة التطور العامة.

٣ - افترض وجود تضاد واسع بين التطور العقلي وبين التطور الاجتماعي.

٤ - قرر أن عملية التطور تنجبه بوجه عام في اتجاه نظريته في الخير العقلي. ويقوم هذا الخير في التحقيق المنسجم للامكانيات الانسانية، ومن الواضح أنه لا يمكن أن ينجز إلا بالتعاون الإرادي بين الناس جميعاً. ولهذا فإنه - من الناحية النظرية - هناك غاية مشتركة بين التطور الأخلاقي والتطور

- C. Schmitt: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, 1938.

- J. Bowle: Hobbes and His Critics, 1951.

- R. Polin: Politique et philosophie chez Thomas Hobbes, 1953.

- R. Peters: Hobbes, 1956.

- Howard Warrender: The Political Philosophy of Hobbes, 1957.

هوبسوس

Leonard Trelawney Hobhouse

فيلسوف اجتماعي انجليزي. ولد في قرية صغيرة قرب Liskeard (في إقليم كورنويل) في سنة ١٨٦٤. ودّرس في جامعة اكسفورد، وعين زميلاً في كلية مرتون في سنة ١٨٨٧، ثم زميلاً في كلية جسد المسيح في سنة ١٨٩٤. ومنذ مطلع حياته اهتم بالحركات السياسية والاجتماعية، حتى صار سكرتيراً لاتحاد النقابات الحر من سنة ١٩٠٣ إلى سنة ١٩٠٥، وأصدر عدة مؤلفات سياسية منها: «حركة العمال» (سنة ١٨٩٣)، «الديمقراطية والرجعية» (سنة ١٩٠٤) و«الليبرالية» (سنة ١٩١١). ومن سنة ١٨٩٧ حتى سنة ١٩٠٢ عمل في هيئة تحرير صحيفة «المانشستر جاديان». ومن سنة ١٩٠٥ إلى سنة ١٩٠٧ كان المحرر السياسي في جريدة Tribune التي كانت تصدر في لندن. وصار ذا نفوذ بين الأحرار الجدد الذين حاولوا المزج بين الليبرالية وبين درجة من العمل الجماعي المنظم. وكان يتعاطف مع حزب العمال، لكنه لم ينضم إليه. وقرب نهاية حياته غلب عليه اليأس من الحياة الحزبية، ومنذ سنة ١٩٢٧ لم ينضم إلى أي حزب.

وتوفي في سنة ١٩٢٩.

آراؤه

اهتم هوبسوس بدراسة تطور العقل بوصفه العامل الرئيسي في التطور التاريخي، ويتجلى ذلك في كتابه: «العقل في تطوره» (سنة ١٩٠١) و«الأخلاق في تطوره» (سنة ١٩٠٦). ولم يأخذ هوبسوس بتطورية هوبرت اسبنسر ودارون القائمة على تنازع البقاء وبقاء الأقدر على التكيف، كما رفض فلسفة هيجل والقول بعقل مطلق يبلغ وعيه الذاتي في عملية

ولد في فيرننسه (إيطاليا) في ٥ مايو سنة ١٨٥٢. لكنه قضى معظم حياته في إنجلترا، وكتب باللغة الانجليزية. وتوفي في ٢٧ يناير سنة ١٩٢٥ في لندن وهذه كتبه:

- The Mystical Element of Religion as studied in St. Catherine of Genoa and her friends. London, 1908
«العنصر الصوفي للدين عند كثرينا الجنواينة»

- Essays and adresses on the Philosophy of Religion. London 1921, and 1926.

«مقالات وخُطب».

- The Reality of God. London, 1931.

«حقيقة الله»: نشر بعد وفاته

يعد فريدرش فون هوجل أهم كاتب ولاهوتي كاثوليكي - يمدنيومن J.H.Newmann في القرنين التاسع عشر والعشرين، باللغة الانجليزية. وكان على صلة وثيقة بالأوساط الكاثوليكية الارستقراطية، في إنجلترا، بفضل زواجه من الليدي ماري هربرت التي تحولت إلى الكاثوليكية.

وعمل في سبيل إيمان «فلسفة تجسدية» incarnational philosophy، تهدف إلى توكيد أهمية التجربة مع الله مباشرة والاهتمام بما هو عيني بوصف ذلك هو الطريق السليم المؤدي إلى الله. وكان من أنصار حركة التجديد modernisme التي حمل لواءها في فرنسا ألفرد لوازي A.Loisy الذي كان على صلة وثيقة به.

أما من الناحية الفلسفية فقد عارض المثالية، كما عارض الوضعية على أساس أن التجربة الحسية مصحوبة «بضغط قوتي على عقولنا» تفرض وجوداً يتعدى الذات، ورفض هذا الضغط سيعني أن تتحول الوضعية إلى الشك، والشك يقضي على نفسه بنفسه. ولما كانت عقولنا هي مانعها مباشرة، فإن إدراكنا للحقيقة الواقعية سيكون أكثر يقيناً إذا لم يكن هناك محتوى ظاهري. وأدى هذا الموقف به إلى تبرير التجربة الصوفية وتوكيد أهميتها في المعرفة.

وميز بين معرفة الأفكار المجردة والعلاقات العديدة والمكانية من ناحية، وبين معرفة الوجود الحقيقي من ناحية أخرى، وقال إن الأولى واضحة ومفهومة لغورها، بينما الثانية لا تكون تامة الوضوح، لأن أي قول عن موضوع حقيقي لن يستغنى كل ما فيه. وكلما كان الموجود أعلى أو أكثر تركيبيًا، كان وضوح إدراكه أقل. ومن هنا كانت موضوعات الدين

الاجتماعي. وكل مجتمع يتطور، إن لم يكن في استقلال تام، لكن بطريقته الخاصة وباتفاق مع خصائصه الذاتية ويتابعه الباطنة للتغير.

أما آراؤه الفلسفية فقد عرضها خصوصاً في كتابه: «التطور والهدف» (سنة ١٩١٣) Development and Purpose، وفيه يبين أن التطور يتم بإطلاق عناصر كانت غير مكتثرة، أو في تنازع، بعضها مع بعض، وبإقامة أبنية متفاوتة الدرجات في المرونة والاحكام. والقوة التي وراء التطور (النمو) هي العقل. والعقل ليس هو الوجود الداخلي، بل هو مبدأ النمو المنتظم داخل الوجود. إنه محدود بالمواد التي يعمل فيها، وأهدافه أيضاً تمر بتطورات. ومبدأه الأساسي في التفسير هو «الغائية المشروطة».

مؤلفاته

- The Labour Movement, 1893.
- The Theory of Knowledge, 1896.
- Mind in Evolution, 1901.
- Democray and Reaction, 1904.
- Morals in Evolution, 1906
- Liberalism, 1911
- Social Evolution and Political Theory, 1911.
- Development and Purpose, 1913.
- The Metaphysical Theory of the State. A Criticism, 1918.
- The Rational Good: A study in the Logic of Practice, 1921.
- The Elements of Social Justice, 1922.
- Social Development: Its Nature and Conditions 1924.

مراجع

- J.A.Hobron and Morris Ginsberg: L.T.Hobhouse, His Life and work, with selected Essays and Articles. London, Allen and Unwin, 1931.

هوجل

Baron Friedrich von Hügel

مفكر كاثوليكي له مؤلفات في فلسفة الدين والتصوف المسيحي، نمساوي.

.losophy and Social Science

وتتجلى في أبحاث تلاميذه ورفضهم الفصل بين التحقيق التجريبي وبين النقد الاجتماعي والايديولوجي .

وفي كتاب «ديالكتيك التنوير» (وقد كتبه بالاشتراك مع أدورنو) أبرز التناقض بين النزعة العقلية التكنيكية الآلية، التي تهيم على المجتمعات الصناعية وبين اللامعقولة العامة لمظاهرها. وقد أكد هذا المعنى مرة أخرى في كتابه: «نقد العقل الآلي» (سنة ١٩٦٧) Kritik der instrumentalen Vernunft.

وقد جمع Alfred Schmidt مقالات هوركهايمر ونشرها في سنة ١٩٦٩ تحت عنوان: «النظرية النقدية» Kritische Theorie.

هوزنجا

Johan Huizinga

مؤرخ للحضارة هولندي.

ولد في ٧ ديسمبر سنة ١٨٧٢ في خرونجن Groningen (شمال هولند). ودرس في هذه المدينة وفي ليبسك الفيلولوجيا واللغة السنسكريتية والتاريخ. وفي سنة ١٨٩٧ حصل على الدكتوراه الأولى برسالة عن «قدوسكا في المسرح الهندي». وعمل بعد ذلك مدرساً للتاريخ في هارلم وحصل على دكتوراه التأهيل للتدريس في سنة ١٩٠٣ من جامعة امستردام برسالة في تاريخ الحضارة والأدب الهندي القديم. وصار في الفترة من ١٩٠٥-١٩١٥ أستاذاً للتاريخ في جامعة خرونجن، ثم أستاذاً في جامعة ليدن في سنة ١٩١٥ حيث استمر فيها حتى اغلاقها في سنة ١٩٤٢ بقرار من سلطات الاحتلال الألماني. وسُجن، وظل ثلاثة أشهر معتقلاً في معسكر سان ميكيل (بالقرب من هرتوجنبوش) ثم فرضت عليه الإقامة الجبرية في مقاطعة خلدرلند، وتوفي في دي ستيج De Steeg في أول فبراير سنة ١٩٤٥.

وكان في مطلع شبابه مهتماً بالفن، وخصوصاً الرسم، والشعر، ويرى أفضلية الفن على العلم، وامتياز حياة الباطن والحضارة الشخصية. ثم رأى أن «التمتع في التاريخ هو شكل من أشكال الاستمتاع بالعالم والاستغراق في تأمله». فانجبه إلى تاريخ الحضارة. وتأثر خصوصاً بيقوب بوركهوت وفندلند وركرت.

غامضة؛ والغموض دليل على ثراء محتواها. ومن هنا قال إن الدين لا يمكن أن يكون واضحاً إذا كان له أن يكون ديناً حقاً.

وفكرة اللامتناهي تلعب دوراً بارزاً في تأملاته. وهو لا يشك في صحة إدراك الانسان للامتناهي، ويرى أن إدراك اللامتناهي ممكن تماماً مثل المدركات الحسية.

ويرفض الفصل بين الجوانب العاطفية والإرادية، وبين الجوانب المعرفية في التجربة.

وحارب نزعة كيركجور إلى الفصل الشام بين الله والانسان، لأن ذلك يعني امتناع الاتصال بينهما، كما حارب النزعات الواحدية لدى بعض الصوفية.

مراجع

- L.V. Lester - Garland: The Religious Philosophy of Baron Friedrich von Hügel. London, 1938.

- Maurice Nedoncelle: La pensée religieuse de F. von Hügel. Paris, 1935

هوركهايمر

Max Horkheimer

أحد مؤسسي مدرسة فرانكفورت في الدراسات الاجتماعية.

ولد في سنة ١٨٩٥، وتوفي في ٧ يوليو سنة ١٩٧٣ في نورنبرج (ألمانيا). وكان أستاذاً في جامعة فرانكفورت، ورئيساً لها من سنة ١٩٥١ حتى سنة ١٩٥٣. وقد أسس، مع تيودور ف. أ دورنو (المتوفي سنة ١٩٦٩) في مدينة فرانكفورت، معهداً للبحث الاجتماعي، في سنة ١٩٣٠. واتجه هذا المعهد هو ما سموه باسم «النظرية التقدمية». ويقوم على تهديد تحليلات كارل ماركس وفرويد، على ضوء نقد أخلاقي يستلهم مذهب كُنت الأخلاقي.

واضطر إلى مغادرة ألمانيا، فهاجر إلى جنيف وباريس ونيويورك، واستمر في نشر «مجلة للبحث الاجتماعي» Zeitschrift für soziale Forschung، وفي الاشراف على نشر «دراسات في الفلسفة والعلم الاجتماعي» Studies in Philosophy and Social Science.

- De Wetenschap der geschiedenis. Haarlem, 1937.
- «الإنسان لاعباً»
- Homo ludens. Haarlem, 1938.
- ومن كتبه التي كتبها بالألمانية:
- Wege der Kulturgeschichte. München, 1930.
- Höllandische Kultur des 17. jahrhunderts. Jena, 1933.
- Der Mensch und die Kultur. Stockholm, 1938.

مراجع

- von Valkenburg: J. Huizinga: Zijn leven en Zijn persoonlijkheid. Amsterdam, 1946.
- «هوزنجا: حياته وشخصيته»
- Werner Kaegi: Das historische Werk J. Huizinga's. Leiden, 1947.

هوكنج

William Ernest Hocking

مفكر أمريكي ذو نزعة دينية أخلاقية.

ولد في كليفلاند Cleveland (الولايات المتحدة الأمريكية) في ١٠ أغسطس سنة ١٨٧٣، وكان أبوه طبيباً من أصل كندي. وحصل على الدكتوراه من جامعة هارفرد في سنة ١٩٠٤، وبعدها قام بالتدريس في المعهد الديني في أندوفر ابتداء من سنة ١٩٠٤ إلى سنة ١٩٠٦، ثم صار أستاذاً في جامعة كاليفورنيا من سنة ١٩٠٦ إلى ١٩٠٨، وفي سنة ١٩٠٨ صار أستاذاً في قسم الفلسفة بجامعة ييل Yale. وفي سنة ١٩١٤ عين أستاذاً للفلسفة في جامعة هارفرد، واستمر في هذا المنصب إلى حين تقاعده في سنة ١٩٤٣.

يقول هوكنج عن نفسه إن فكره الفلسفي مزيج من «الواقعية والتصوف والمثالية» لكنه مع ذلك فكر موحد. وبعد حصوله على الدكتوراه من هارفرد، استمر يتابع الدراسة في جامعات: جنتنجن، وبرلين، وهيدلبرج في ألمانيا. ودعي لالقاء محاضرات في أكسفورد وكمبرج، وفي كلية القانون في ليدن (هولنده).

ولما كان قد درس الهندسة، فإنه صار معلماً للهندسة العسكرية في هارفرد خلال الحرب العالمية الأولى. وفي سنة

وكتابه الرئيسي هو «خريف العصر الوسيط» (سنة ١٩١٩) الذي صار من أكثر الكتب في موضوعه انتشاراً. ففيه يدرس أشكال الحياة في القرن الخامس عشر في فرنسا وبورجونيا، واستند فيه خصوصاً إلى مصادر يغفل عنها المؤرخ العادي. وقد أراد بهذا الكتاب أن يقدم عن نهاية العصر الوسيط صورة مماثلة لتلك التي قدمها يعقوب بوركهردت عن عصر النهضة في إيطاليا. لكن الكتاب نشأ عن اهتمام هوزنجا بفن فان ايك van Eyck ومعاصريه من كبار الرسامين الهولنديين.

وبعد دراسات عديدة (في سنة ١٩٢٠، وسنة ١٩١٢) لتاريخ عصر النهضة، نشر كتابه: «مهمة تاريخ الحضارة» في سنة ١٩٢٩. دعا فيه إلى إدراج القانون والفلسفة وتاريخ الموسيقى والأدب والفنون الجميلة تحت باب التاريخ. كذلك دعا المؤرخين إلى الاستفادة من مناهج علم الاجتماع والأنثروبولوجيا.

وفي كتابه «الإنسان لاعباً» Homo ludens دراسة لعصر «اللعب» في الحضارات: الغربية، والشرقية البدائية، والقديمة والحديثة. وقد درس كل أنواع اللعب: ابتداء من ألعاب الأطفال حتى دياكتيك الفلسفة والمحاكم. ويربط بين اللعب والحضارة الزمانية والمكانية التي يظهر فيها. لكن في الكتاب من الأسهاب والتشتت والمبالغة ما جعله هدفاً للنقد.

ومن بين الموضوعات الأخرى التي كتب فيها: الوطنية والقومية؛ أمريكا وميكنة الحضارة؛ انهيار الحضارة في الوقت الحاضر بوصفه ظاهرة روحية. لكن دراساته عن القوميات الحديثة تتسم بالنظرة الذاتية.

مؤلفاته

نشر مجموع مؤلفاته في ٩ مجلدات في هارلم سنة ١٩٤٨ - ١٩٥٣

ونذكر من بين كتبه التي كتبها بالهولندية:

- «الإنسان والجمهور في أمريكا»
- Mensch en Menigte in Amerika. Haarlem, 1918
- «ارزمس»
- Erasmus. Haarlem, 1924
- «في ظلال الغد»
- In de Schaduwen van Morgen. Haarlem, 1935
- «علم التاريخ»

طابعها الأوسع يمكن أن تكشف عن كونها ديكارتياً ديكارتياً للوجدانات Passions. كيف يحدث ذلك؟ لا أستطيع ها هنا إلا أن أبدي اقتراحات موجزة... بنفس المعنى الذي به يمكن أقصى القانون summa jus أن يصير أقصى الظلم summa iniuria، فإن أوج الحضارة هو الحالة التي فيها يصير اليأس من أسس الآمال يعني أعمق الضياع. إن اللحظة التي تتحقق فيها أعظم سيطرة على الطبيعة وامتلاك للأسرار النهائية والقوى القصوى، وأتمّ عجائب العلم، والآلة - التي يبدو - أنها - تفكر - هذه اللحظة هي في الوقت نفسه لحظة أشجع خواء للروح، وأشجع خيانات للحساسية الانسانية: أقصى العقل هو أقصى الفساد Summa ratio summa corruptio.

إن ضياع الإنسان المعاصر ليس هو الضياع الذي ابهظ كامل كيركجور: إنه ليس الفرع من جحيم لا نفى هو الذي يرهقنا. ولكن مصدر اليأس اليوم له موضوع مضاد لهذا: إنه ليس الامكانيات اللعينة لعالم آخر، بل الخطر المائل أمامنا في أن ما نشاهده في هذا العالم يمكن أن يكون هو كل ما لدينا أن نشاهده! إن ما نراه هو أن الحد من لحظة - إلى - لحظة لوجودنا، والعدم الذي يتم نفسه في الموت، موتنا نحن وموت الجنس البشري: في مثل هذا العالم، الحافل بالألغاز المحيرة والأحداث المليئة بالرعب - كيف يمكن لموجود متطلع ولا متناه أن يكون إلا بمقتضى عليه باليأس والاحباط؟ لكننا نقضي علينا مع ذلك بالاندماج والعمل بوصفنا أناساً: فهل هذا ممكن؟.

من أجل البحث عما، وكيف، يمكن هذه الصورة القائمة للعالم أن تدعو إلى أية حساسة للعادلة، على النحو الوحيد القادر على انقاز عالم التكنولوجيا - وعما إذا كان من الواجب أن يحل محله نظام من الأسرار order of mystery، على حد تعبير (جبريل) مارسل، أقرب إلى الحق من نظام الطبيعة - أقول من أجل هذا البحث ينبغي أن يكون البحث الميتافيزيقي ذا أولوية على غيره من الأبحاث.

إن اليأس من العالم يبدأ بإدانة العالم على أساس وجود الالم وانعدام المعنى والعشوائية والخلو من المدل، مما يجعل فكرة العدالة العالمية كريمة. وشوبنهاور يشغل بالالم وحده، لا بأي مسألة تتعلق بالعدالة؛ ووجد أن الالم قرين لحياة الارادة لا ينفصل عنها، أدان العالم بأنه نتاج الارادة. وكان علاجه بسيطاً: اعكس إرادة الحياة، وهكذا لا تخلق العالم!

١٩٤٨ قام بالتدريس في ميونخ وارلنجن (بالمانيا) بتكليف من مكتب الحكومة العسكرية الأمريكية التي تولت إدارة ألمانيا بعد هزيمتها واحتلالها من قبل أمريكا وحلفائها.

وكان أول إنتاج فلسفي له كتابه بعنوان: «معنى الله في التجربة الانسانية» (سنة ١٩١٢). وفيه يهاجم النزعة «الموحدية» solipsism، التي تجعل الذات أحاداً مفرداً. وقال بدلاً من ذلك بأن لدينا الشعور بأن الذات عضو في جماعة وليست قائمة بذاتها وحدها. إن التجربة الانسانية - في نظره - هي تجربة بين ذوات انسانية intersubjectivity. وقد ظن أنه بهذا القول قد تغلب على مشكلة الانشقاق بين التحليل الذاتي والتحليل الموضوعي.

ونقطة الابتداء في تفكيره هي القول بأن للكون معنى؛ وإنكار هذا، كما يفعل العلميون، يعني التخلي عن كل حق في أن يكون المرء فيلسوفاً. إن هوكنج يرى أنه لا توجد وقائع غليظة brute facts، بل لكل شيء معنى أو قيمة. صحيح أن المعنى قد لا يكون دائماً واضحاً. لكن التجربة تدلنا، مع ذلك، على أننا لو وسعنا مجال رؤيتنا للأشياء، كما يعاوننا على ذلك: الشاعر والصوفي، إذن لا نبقت أمامنا قيم لم نلتفت إليها من قبل.

وأن يجد المرء للكون معنى هو أن نراه أنه ذات. ولهذا فإن بصورة الصوفي نحمّلنا إلى الاقتراب من الحقيقة أكثر مما يستطيع ذلك منطق المثالي المطلق. والذات هي في نظره «قيمة»؛ ولهذا فإن العلم عاجز عن تفسير الذات، وإن فعل شيئاً من ذلك فعل نحو سطحي جداً. وهكذا يكشف الميتافيزيقي عن القيم التي يغفل عنها العلم.

وفيما يتصل بالحياة، يقول هوكنج «إن المعنى الآسيان للحياة» الذي يتحدث عنه أوانامونو، والذي تشهد عليه الفلسفة الوجودية، ينبغي ألا ينظر إليه على أنه نظرة بديلة للسرور الأساسي بالحياة: فكلتا النظرتين صائبة. إن الجانب الآسيان في وجودنا هو إعداد ضروري للأمان الوجداني والحرية. ومن المهم جداً للفلسفة في العصر الحاضر أن تأخذ على عاتقها هذه المسألة بكل مقاسها؛ وإلا لما كان لديها ما تقوله للإنسانية. إن على الفلسفة أن تسلك سبيل الشك وعليها أن تفعل ذلك بإيمان مماثل - أو على الأقل بأمل مماثل - في أن يكون طريق الشك حين يبلغ مداه مصباحاً يلقي الضوء على الكشف الديالكتيكي عن اليقين. إن الحركة الوجودية في

وهذا الإدراك متضمن في تجربة اليأس. إن اليأس اقترار بأنه سبقه أمل؛ لكن لما كان يرفض أن ينظر إلى العالم «واقعيًا» على أنه واقعة مَيَّنة، فإنه يبقى على شبح هذا الأمل: إن اليأس désespoir ينطوي على «الرجاء» espoir. وإذا كان المرء يأمل، فذلك بسبب وجود قيمة فيما يؤمل فيه. كذلك لا يمكن المرء أن يأمل إلا إذا كان يحب. وهكذا يوجد في اليأس نفسه اقرار بالمحبة، التي تسند طبيعة الوجود - بوصفه - معاشاً. «أنا أشك، إذن أنا أفكر، إذن أنا موجود»، فلنقل الآن: «أنا أياأس، إذن أنا أمل، إذن أنا موجود بوصفي أجب..» (تعليقة على اليأس)، مقالة في مجلة «الفلسفة والبحث الفينومينولوجي» نشرها بعد ذلك ضميعة إلى كتاب: «هذه فلسفتي»، بإشراف Whit Burnett، لندن، سنة ١٩٥٨ ص ٣٠٤ - ٣٠٦).

مؤلفاته

- The Meaning of God. New Haven, 1912.
- Human Nature and its Remaking, New Haven, 1923.
- The Self: Its Body and Freedom, New Haven, 1928.
- Types of Philosophy. New York, 1929.
- Living Religions and a World Faith, New York, 1940.
- Science and the Idea of God. Chapel Hill, N.C., 1944.

موول

William Whewell

باحث في علم المناهج العلمية.

ولد في لانكستر سنة ١٧٩٤، وتوفي في سنة ١٨٦٦.

قضى معظم حياته في كلية الثالوث في جامعة كامبردج طالباً وزميلًا ومدرساً، وأستاذًا في سنة ١٨٤١ حتى وفاته. ألف في العلوم («ميكانيكا اقليدس»، كامبردج سنة ١٨٣٧، «الفلك والفيزياء العامة»، لندن ١٨٣٣، «كثرة العوالم»، لندن سنة ١٨٥٣)، كما ألف في الفلسفة الخلقية («عناصر الأخلاقية، بما فيها الأدب» في مجلدين، لندن سنة ١٨٤٥، «محاضرات في الأخلاقية المنظمة»، لندن، سنة ١٨٤٦، «محاضرات في تاريخ الفلسفة الخلقية في إنجلترا»، لندن سنة ١٨٥٢)؛ وكتب في التربية («مبادئ

والوجودية ترفض حساب الألم بوصفه حاسماً، كما ترفض العلاج بالتوقف عن الخلق، أو بأي شكل من أشكال الفراغ من العالم. وسارتر يجد تخففاً - وليس علاجاً - في سكرة (يوفوريا) الحرية التي تبني ذاتها، متغلباً على شكل النزعة الطبيعية القائمة على تسلسل العلل والمعلولات، الذي وفقاً له وعن طريق علم الانسان يجب أن نرى أنفسنا نتاجات للطبيعة: إن الانسان ليس نتاج شيء سابق - طبيعة كان أو مجتمعاً أو إلهاً - بل الانسان يصنع نفسه ويختار قيمه الخاصة به. وهذا الرفض لتصور الانسان كأنه يتعين بواسطة الطبيعة هو رفض في محله وصحيح تقريباً: إن الحرية الانسانية تتضمن هذه القدرة على تغيير التاريخ وتشكيل المصير. لكن الطيطانية Titanism (= المارديية) بوصف أنها جهد متوتر متواصل ليست عزاء، ولا ذريعة كلية: كما أنها لا تواجه مشكلة اليأس من العالم. والحل إنما يقوم في الفحص الأدق عن طبيعة الألم.

لولا لم يكن هناك سعي وكفاح، لكن الألم قد تضاعف كثيراً. ولو كان الكفاح الإنساني أبدياً، فلا بد أن ذلك لكون حدوث الكفاح جزءاً لا يتجزأ من الاستمتاع بالحياة. إن ألم الفنان، وألم كل العاملين المبدعين، إنما يوجد بسبب الكمال الذي يشده الانسان ويتألم من عجزه عن تحقيقه؛ ويمكن القضاء عليه فوراً بمجرد رفض هذا التطلع. لكن هذا التطلع vision، وليس هناك ضرورة بيولوجية له، هو هبة من الألهة: والغاؤه سيكون معناه إلقاء ما تعينه الحياة لنا الآن. اننا نفضل دفع ثمنه، وثمنه هو قبول الألم.

وبعبارة أخرى، طريقة الانسان في الوجود يدخل في عناصرها امتصاص الألم، بل أكثر من هذا، نشدان الألم. وكل تيفظ للعقل على المحبة، شأنه شأن كل تفتح للعيون على الجمال، تشتمل على هذا - لا أقول: هذه المفارقة - بل أقول مع مارسيل: على هذا السر؛ لأن موهبة المحبة تمارس سلطاناً على متلقي الموهبة؛ إنه يبحث عن الفرصة ليخدم serve ما لا يستطيع أن يستحقه deserve. وينتج عن هذا أن أحسن العوالم الممكنة لا يمكن أن يقوم في مجموعة من «الحيرات»: إن المحبة من أجل المحبة (المحبة للمحبة) ينبغي أن يمكنها العالم الباقي من أن ينهى الفرصة للألم. وفضلاً عن ذلك، فإن إدراكات المحبة والجمال مع تعطشهما إلى الألم هما في الوقت نفسه إدراكات لطبيعة «الواقع»: إنها اللوامع التجريبية للنفوذ إلى سر «السر» الانطولوجي. إذ مهما تكن فكرتنا عن العالم، فإننا نعلم أنه عالم يمكن فيه أن نحب ونُحَب.

مراجع

- I. Todhunter: William Whewell. An account of His Writings, With Selections from his literary and Scientific Correspondance, 2 vols. London, 1878
- M. R. Stoll: Whewell's Philosophy of Induction. Lancaster, 1929.
- Robert Blanché: Le Rationalisme de Whewell. Paris, 1935.
- Silvestro Marcucci: L'«idealismo» scientifico di William Whewell. Pisa e Cuneo, 1963.

التعليم الجامعي الانجليزي»، لندن سنة ١٨٣٧؛ «التعليم الحر»، لندن، سنة ١٨٤٥).

لكن أهم مؤلفاته وأصغرها حجماً أيضاً كتابه: «تاريخ العلوم الاستقرائية: من أقدم الأزمنة حتى الزمان الحاضر» (٣ مجلدات، لندن سنة ١٨٣٧)؛ ويتلو «فلسفة العلوم الاستقرائية، مؤسسة على تاريخها» (لندن سنة ١٨٤٠)، وقد نفعه وتوسع فيه في الطبعة الثالثة ونشره في ثلاثة أجزاء بعنوانات مختلفة هي: «تاريخ الأفكار العلمية» (في جزئين، لندن سنة ١٨٥٨)، «الأورغانون الجديد مجدداً» (لندن سنة ١٨٥٨)، وفي فلسفة الكشف» (لندن، سنة ١٨٦٠).

الهوية

Identité (F.), Identity (E.), Identität (G.), Identità (I)

١ - تطلق «الهوية» أولاً على العلاقة الفكرية التي ترفع كثرة المعاني في الموضوع فتردها إلى الوحدة في الإشارة. فمثلاً «أ في هوية مع ب» معناها أنه: على الرغم من الاختلاف في التعبير بين أ و ب فإن المقصود بهما شيء واحد.

فالهوية هي ما يجعل شيئاً ما متشابهاً تماماً مع شيء آخر. والفهم، بوجه عام، يقوم في «تهوية» معرفة جديدة مع ما كنا نعرفه من قبل. وقد رأى اميل مايرسون في رد كل معارفنا عن الكون إلى الهوية المثل الأعلى للعلم (راجع كتابه: «الهوية والواقع»، مقالة: «فكرة ما هو في هوية» المنشور في مجلة «الأبحاث الفلسفية» . Rech. Philos. سنة ١٩٣٤/١٩٣٣ ص ١ - ١٧).

٢ - وفي المنطق والرياضيات تدل الهوية على علاقة بين شيئين (أو كميّتين) كل طرفٍ فيها يقوم برأسه. ويستخدم للدلالة على هذه العلاقة العلامة (=) هكذا: س = ص (وتقرأ: س في هوية مع ص).

٣ - وفي علم النفس تثار مشكلة الهوية فيها يتعلق بوحدة ذات الطفل، أو الشاب، أو الرجل، أو الشيخ، رغم اختلاف أطواره وما يقوم به من أدوار.

٤ - وفي علم الاجتماع: تثار مشكلة الهوية فيها يتعلق بهوية الشخص في الإطار الاجتماعي، بأن يشمر بالهوية مع

اهتم هوول بوضع نظرية في الاستقراء مستمدة من تاريخ العلوم التي اتفق العلماء على وصفها بالاستقرائية. فانهى إلى أن تاريخ الاستقراء يدل على أن الاستقراء الذي يقوم به العالم ليس برهاناً يصدق بقوة صورته vi forma، بل هو طريقة أخرى للوصول إلى الحقيقة: إنه مسلك مغامر يتخذه العقل وفيه يصنع صنيع من يحاول حل لغز: فيجرب ويحاول عدة فروض، إلى أن يقع، بحدس صائب happy guess على الفكرة الصائبة. فليست المسألة إذن مسألة ما هي الشروط التي بها يكون هذا المسلك صحيحاً - وهو لا يمكن أن يكون صحيحاً أبداً - بل فقط ما إذا كانت النتيجة سليمة. والعناية والتدقيق إنما يتعلقان بالرقابة التجريبية على القضية الاستقرائية، لا بصياغتها، مما يسمح للخيال بمجال واسع. ولا فائدة من وضع «منطق استقرائي» مناظر ومماثل «للمنطق الاستنباطي»، وصياغة قواعد Canons للاستقراء مناظرة لقواعد القياس. وواضح من هذا أنه يهاجم قواعد جون استورت مل للاستقراء.

ومن ناحية أخرى لا يقوم الاستقراء في تعميم الوقائع الملاحظة، بل يقوم في الربط بينها برابط عقلي من تصور جديد. والمثور على هذا التصور الجديد يحتاج إلى مبادرة المعبرية. أما التعميم فيأتي بعد ذلك، والكشف الحاسم هو صُنع الفكرة. ومتى ما علمتنا هذه الفكرة كيف نقرأ التجربة، فإنها تندرج في التجربة. إن الحقائق نفسها قد تكونت بواسطة الأفكار، وما نعدده حقائق (أو وقائع facts) اليوم كان فروضاً بالأمس؛ إن وقائعنا ما هي إلا نظريات قد تحققت.

Oxford, 1967.

- E. Meyerson: Identité et réalité. Paris, Alcan, 1907.

- E. de Ferri: la filosofia dell'identità di F. Schelling fino al 1802 e i suoi rapporti storici. Torino, 1925.

هيجل

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

حياته

نشأ هيجل من أسرة ترجع إلى أصول غسوية ، رأسها كان من أولئك الذين أخلصوا لمذهب «لوتر» في الإصلاح الديني ، فاضطر إلى مغادرة مقاطعة إستريا في النمسا في القرن السادس عشر ولجأ إلى مقاطعة «فورمبورج» وهنا احتلت الأسرة مراكز مدنية ودينية . فكان منها القساوسة ، ومنهم من قام سنة ١٧٥٩ بتعميد الشاعر الألماني المعروف فريدرش شلر . أما أبو هيجل فقد استقر في عاصمة الولاية ، اشتجرت ، حيث كان موظفا في إدارة الولاية .

وهنا في اشتجرت ولد هيجل في ٢٧ أغسطس سنة ١٧٧٠ ، وهنا أقام حتى سنة ١٧٨٧ وفي أثنائها تعلم في مدارسها الثانوية في المدة من سنة ١٧٧٧ حتى سنة ١٧٨٧ وفي سنة ١٧٨٨ دخل معهد «توينجن» الديني وهذا المعهد كان معهداً بروستنتياً لتخريج القساوسة الإنجيليين . أما الفترة التي قضاها في اشتجرت فلم يكن فيها أمر ذو بال فيما عدا فقدان أمه سنة ١٧٨٧ التي ظل يذكرها حتى نهاية عمره كما كان في أثناء دراسته في «اشتجرت» تلميذاً مجداً نموذجياً ممتازاً بين أقرانه ، لكن من حيث الخطابة كان متخلفاً فلم يكن على حد تعبير مدرسه خطيباً مبرزاً . وقد بقي لدينا من حياته الأولى يومياته التي أخذ في كتابتها من سنة ١٧٨٥ - سنة ١٧٨٧ وقد نشرها روز نكراتس في كتاب بعنوان «حياة هيجل» (ص ٤٣١ - ٤٦١) وهذه اليوميات عبارة عن سلسلة من النقط فيها سرد تسلسل حياته وخواتمه عن قراءاته ، ويذكر فيها تأثيره بأستاذه ليفلر Laffler الذي نظر إليه هيجل على أنه ممتاز من حيث المذهب والخلق .

كذلك نجده في هذه الفترة يعكف على الدراسات الكلاسيكية ، ومن بين ما قام به أن ترجم وهو في هذه السن المبكرة «متن الأخلاق» لأبكتاتوس كما ترجم رسالة

أشخاص المجتمع الذي يعيش وينمو فيه ، وهو ما يسميه جورج ميد G. Mead باسم «تعميم الغير» generalized other واندماج الذات فيه .

٥ - وفي نظرية المعرفة مبدأ الهوية ، إلى جانب مبدأ (عدم) التناقض والثالث المرفوع هي القوانين الضرورية للفكر المنطقي ، ولا يكون الفكر سليماً من الناحية المنطقية إلا إذا التزم بها . وصيغته هي : «ماهو - هو» . وقد نقده لوك على أساس أنه تحصيل حاصل ونحو من المعنى (بحث في العقل الانساني) لندن ط ٢ سنة ١٦٩٤ ، ق ٤ ٢٧٢ بند ٤ ، ١٠ ، الخ) . وعلى العكس من ذلك يعزو ليبنتس إلى هذا المبدأ قيمة كبيرة في المعرفة فقال عنه إنه مبدأ الحقائق السرمدية (ليبتنس : «مقالات جديدة» ق ٤ : ٢) . ويقول عنه فولف إنه مبدأ اليقين .

٦ - وفي الميتافيزيقا نجد أن شلنج جعل من الهوية المطلقة جوهر العقل وماهيته ؛ وتبعاً لذلك رأى أن الفلسفة لا يمكنها التخلص من المشاكل العريضة التي تتردى فيها إلا بالرجوع إلى مبدأ الهوية . وذلك لأن جوهر الأشياء الأعمق هو الواحد . والكل الواحد يقوم في المعرفة وفي المعرفة الذاتية على وجه أدق . وخارجها لا يوجد شيء قابل لأن يُعرف . ولهذا ينتهي إلى القول بأن العقل Vernunft هو والهوية المطلقة شيء واحد . والهوية المطلقة ليست فقط ماهيته ، بل هي صورته وقانونه . إن المطلق واحدٌ أخذ ، ماهية واحدة هي هي عينها .

والهوية هي الضروري مطلقاً ، ويقابلها : المستحيل مطلقاً . إنها تقوم في الوحدة المطلقة . بين الذاتي والموضوعي .

(راجع تفصيل ذلك في كتابنا : «التأليه الألمانية» ص ٣٢٨ وما يليها ، ط القاهرة سنة ١٩٦٥) .

مراجع

- M. Heidegger: Identität und Differenz, 1957.

- R. Gödel: Die lehre von der Identität in der logikwissenschaft seit Lotze, 1935.

- W. V. O. Quine: «Identity, ostension, and hypostasis», in: From a logical point of view. Cambridge. Mass., 1953

- D. Wiggins: Identity and spatio - temporal continuity.

هيجل لم يكن شديد الحماسة مثل هؤلاء ، بل كان أكثر انزاناً منهم حتى كان بدعت بينهم بالشيخ المجوز . لكن هذا كان نتيجة الميل السابق لديه للتفكير وعدم الحماسة الطاغية المفتعلة ، لكنه من الناحية الفكرية ، أي ، من ناحية الآمال التي اختلجت في نفسه هو وزملاؤه بقصد تمجيد الإنسانية وعبادة العقل ورفع الإنسان مكانة عالية ، كل هذا شارك فيه هيجل زملاء هؤلاء ، وإن كانت حماسه الظاهرة أقل منهم نتيجة لاختلاف طبعه عن هؤلاء .

ولدينا رسالة كتبها شلنج إلى هيجل تبين اتفاق أخلاقهم (هيجل وشلنج وهيلدرن) قال شلنج : « إن الشعر سيصل إلى الدرجة التي يرى فيها الإنسانية ، لأنه لن تكون ثمة فلسفة ولا تاريخ بل الشعر وحده هو الذي سيعيش بعد وفاة سائر العلوم والفنون ، إننا في حاجة إلى «ميثولوجيا» جديدة ، لكن هذه الميثولوجيا ينبغي أن تكون في خدمة العقل ، وطلما لم تحول الأفكار إلى أعمال فنية ، أي إلى أساطير ، فإن هذه الأفكار لن تكون لها أية فائدة بالنسبة للشعب ، وأصحاب الكشف ينبغي عليهم أن يصفاح بعضهم بعضاً ، والميثولوجيا ينبغي أن تصبح فلسفة ، والشعر ينبغي أن يكون ذا نزعة عقلية شعرية ، والفلسفة ينبغي أن تأخذ طابع الميثولوجيا ، ابتغاء أن تجعل الفلاسفة حاضرين في العالم الحسي . هنالك تسود وحدة سرمدية فيها بيتنا ؛ وهنالك لن يزدري الشعب حكماءه ولا كهنته ، ولأول مرة نستطيع أن نصل إلى النمو المتساوي لكل القوى ولكل فرد ولكل الأفراد . ولن تُكَبِّت أية قوة . وهنالك ستسود الحرية والمساواة بين العقول ، إن روحاً عالية مبعوثة من السماء ينبغي أن تتبنى هذا الدين الجديد ، الذي سيكون آخر أعمال الإنسانية » (وثائق ... من ٢٢٠ - ٢٢١) .

ولئن كان هيجل لم يرد على صاحبه المتحمس فإنه لم يكن أقل منه إيماناً بالعقل الذي أمه رويسير أما أساتذته في هذا المعهد فهم وإن هاجموا كنت فإهم تأثروا به مع ذلك . ومن هنا أثروا في هيجل فجعلوه يعنى بكتبته وهيم مما جعل هيجل يتعمد شيئاً فشيئاً عن النزعة الدجماطيقية السائدة لدى أساتذته .

ولدينا . من هذه الفترة بعض ما كتبه هيجل ، وقد نشر جزءاً منه روزنكرنس في كتابه المذكور آنفاً ، ثم نشره كاملاً أحد كبار المختصين بهيجل وهو نول Nohl في كتابه « مؤلفات هيجل الدينية في شبابه » وقد ظهر سنة ١٩٠٧ .

لونجينوس . وبعض فصول المؤرخ نوكديدس ومسرحيات سوفوكليس ويوريفيدس ، وقد ظل شديد الإعجاب بمسرح « سوفوكليس » حتى آخر عمره . وكان لهذا التكوين الكلاسيكي أثره البالغ في اتجاهات هيجل وفيما كتبه بعد عن علم الجمال ، فكشف عن معرفة وثيقة بالتراث الكلاسيكي وفي نفس الوقت أي في العشرين سنة الأولى من حياته ، كانت الحركة التنويرية قد بلغت أوجها ، وأخلت السبيل أمامها لحركة جديدة هي حركة العاصفة والاندفاع Sturm und Drang التي مهدت بدورها لقيام بحركة الرومانتيكية والثورة . وهكذا تجاذبت هيجل الشاب نزعتان متعارضتان : نزعة التنوير العقلية الخالصة ، ثم نزعة الثورة التي هي خليط من الصوفية والنزعة إلى الأسرار مما يتمثل في الحركة الرومانتيكية . وهنا نجد أنه يتأثر بزعماء التنوير والعاصفة والاندفاع فتأثر من أصحاب نزعة التنوير بنقولاي Nicolai Lessing وزولتر Sultz وفي أكتوبر سنة ١٧٨٧ دخل معهد توبنجن Tübingen وهذا المعهد مدة الدراسة فيه خمس سنوات ، فحفظ هيجل بأساتذة ممتازين ، تركوا في تكوينه الفكري أكبر الأثر ، ولكن أكبر أثر هو الذي تركه فيه زميلان في الدراسة أولهما الشاعر الممتاز هيلدرن أكبر شعراء الحركة الرومانتيكية بعمامة ، والألمانية بخاصة ، وكان شديد الحماسة للمثل الأعلى اليوناني والثقافة اليونانية ، عبر عن ذلك في قصائده الفريدة خصوصاً قصيدة « خنزير وخر » ثم في روايته « هيريون » و« أبناذقليس » . فملا هيجل حماسة للروح اليونانية وأثار فيه نفحة شعرية جعلت هيجل يتجه في شعره الذي نظمته في مطلع شبابه اتجاهها قريب الصلة من اتجاه هيلدرن . أما زميله الآخر فهو الفيلسوف شلنج ، وهو وإن كان يصغر هيجل بخمس سنوات فقد كان مبكر النضوج والعبقرية إلى أقصى حد ، وقد أثر فيه شلنج من حيث رفضه النزعة الذاتية ، واتجاهه إلى إنشاء فلسفة جديدة تجمع بين الطبيعة والروح ، بين اسبينوزا وكتب ، وبين روسو وفشته ، فلسفة يريد منها أن تكون بمثابة دين جديد للعالم الجديد الذي في حالة غليان .

هذا العالم الجديد هو عالم الحماسة لإصلاح أحوال الإنسان الذي أبدعته الثورة الفرنسية ، التي شبت في سنة ١٧٨٩ فآثارت الحماسة في جميع مثقفي أوروبا خاصة الشباب ، حتى أن هيجل ، ونفراً من زملائه ، أنشأ نادياً يعمل لبث مبادئ الثورة الفرنسية بين الطلاب . غير أن

المسيح ، ومن الطبيعي أنه بهذا قد ابتعد بعداً ظاهراً عن المسيحية السُّنية . ومن ناحية أخرى نراه يكتب بحثاً بين سنة ١٧٩٥ ، سنة ٩٦ يبحث في مشكلة وجود الأديان الوضعية إلى جانب الأديان العقلية . وبين كيف يمكن استخلاص هذه الأديان الوضعية ، والعكس : أي كيف أمكن أن تنشأ الأديان الوضعية عن الأديان العقلية . وهذا البحث كتب بلغة جيدة ، وفيه قام بحملة شعواء على أعلام الكنائس الرسمية .

ثم نجده في سنة ١٧٩٥ يكتب إلى شلنج قائلاً إنه استأنف دراسة كُتِّ واهتم خصوصاً برأي كنت القائل بأهمية العقل العملي والقيم المطلقة للشخصية الأخلاقية ، لكنه مع ذلك في بعض هذه الرسائل يعود فيستخدم وجهة نظر فشته وشلنج .

ثم بدأ ينشر بعض مؤلفاته وهي في اتجاه فلسفة فشته ، وفيها تحلل من سيادة النزعة الكنتية . فتأثر هيجل بما كتبه شلنج تأثراً واضحاً حتى أعلن أنه من أتباع شلنج قائلاً « ما أنا إلا تلميذه » . وفي هذه المؤلفات يكشف شلنج عن نزعة إلى وحدة الوجود على أساس نقد « كنت » ونقد « اسپينوزا » وهذا هو ما تأثر به هيجل من كتب شلنج هذه .

لكن شلنج اتجه خصوصاً إلى فلسفته الطبيعية ، بينما كان هيجل أكثر عناية بفلسفة التاريخ ، ومن هنا رأى أن الشيء المؤثر قبل كل شيء هو التطور الذي يجري على مر الزمان . ولهذا رأى أن مهمته في مواجهة سائر الفلاسفة أن يعني بالظواهر التاريخية ، فنظر إلى مبدأ التاريخ على أنه يؤلف وحدة وأنه يقوم على أساس عقلي مطلق .

وقد ساعد على توجيه هيجل في هذا الاتجاه صديقه هيلدرن الذي كان شديد الحماسة لتمجيد الطبيعة والنظر إليها على أنها قبل كل شيء كل حي وقد عبر هيجل عن هذه الروح الجديدة في قصيدة له تعد خبر ما كتب من قصائد على قلة ما نظم ، وقد أهداها إلى هيلدرن في أغسطس سنة ١٧٩٦ وعنوانها Eleusis : من حولي وفي داخل نفسي سلام ؛

والمعموم الدائمة ترفد في صدور المهمومين والمشغولين ،
أما أنا ففي نفسي حرية وسلام . ألا بوركتم أيها الليل الذي حررتني ... الخ .

وفي أغسطس سنة ١٧٩٦ عرض عليه صديقه هيلدرن

درس هيجل الفلسفة في هذا المعهد عامين ، وأتم امتحان الفلسفة سنة ١٧٩٠ ثم أتم امتحان اللاهوت سنة ١٧٩٣ ، وبذلك أصبح ما كان يسمى باسم « حامل الأهلية اللاهوتية » .

لكن هيجل وقد حصل على أهلية اللاهوت لم يمارس مهنة القسيس لأنه لم يبد أي ميل إلى هذه المهنة ، بل أراد أن يسلك السبيل الذي سلكه كنت وسيسلكه زملاؤه فشته وشلنج فاشتغل مدرساً خصوصياً ، وظل في هذه المهنة سبع سنوات حتى سنة ١٨٠٠ ، ذلك أنه بعد أن بقي فترة طويلة عند أهله قبل أن يشغل وظيفة مدرس خصوصي في مدينة برن Bern عاصمة الإتحاد السويسري في بيت من بيوت الأشراف هو بيت آل « شتيجر » ، وظل يدرس لصبي وفتاتين حتى سنة ١٧٩٦ ، وعلى الرغم من تفاهة هذا العمل فقد أفاد من مقامه في برن إفادة كبرى إذ استفاد من ملاحظة كيفية التركيب الاجتماعي والسياسي لمجتمع الأشراف في برن ، ولاحظ الأعياب السياسية في هذه المدينة ، وعرف عن قرب مناورات السياسيين ، مما سيكون له أثر فيما بعد في اهتمامه البالغ بالسياسة ، لقد كتب في ذلك إلى شلنج يقول إن المؤامرات والدسائس في قصر امبراطور ألمانيا لا تعتبر شيئاً أمام ما هنا في برن ، ولا بد لمن يريد أن يعرف هذا الدستور الأرستقراطي أن يمضي هنا فترة عيد الفصح ، وهي الفترة التي يتم فيها تجديد انتخابات مجلس الماتين . وهنا أيضاً في برن تابع دراساته اللاهوتية ، لأنه كان يعتقد أن دراساته الأساسية هي دراسة اللاهوت ، كما جاء في رسائل كثيرة بقيت لنا ، نشرها روزنكرانتس ثم نول ، وفي هذه الفترة كتب بعض الرسائل الدينية التي لا بد من أخذها بعين الاعتبار في كل دراسة لهيجل .

وفي هذه الفترة كذلك قام بنقد عنيف للنظم السائدة عند أَسَر الأشراف في برن ، واحتكار طبقة النبلاء للسلطة ، كما نقد الصراع العنيف بين برن والأقاليم التي تتكلم الفرنسية في سويسرا ؛ ثم كتب عن أحوال مقاطعة فورتمبورج وعن الوضع الروحي في ألمانيا في بحث بعنوان « الحرية والمصير » .

أما من الناحية الدينية فقد تناول حياة المسيح بروح علمية فاستبعد كل المعجزات ، وعرض حياته عرضاً بسيطاً اعتمد فيه على الحقائق المعقولة الواردة في « الأنجيل » ، وقد نظر إلى المسيح على أنه إنسان سام طاهر مكافح من أجل الفضيلة والحقيقة والحرية ، أي أنه استبعد الجانب الإلهي في

بالتدريس إلى جانب فشته طوال فصل الدراسة ، وبعد رحيل فشته أصبح شلنج الشخصية الرئيسية من الناحية الفلسفية في يينا ، وكتب هيجل إلى شلنج يطلب النصيحة ، ثم جاء إلى يينا Jena سنة ١٨٠١ وظل حتى سنة ١٨٠٧ ، وكانت جامعتها صغيرة الحجم . ولكنها بلغت شهرة كبيرة في نهاية القرن الثامن عشر ، حتى أصبحت بمثابة هيكل الفلسفة الكنتية . فقد أنشئ فيها كرسي للفلسفة الكنتية ، دُرُس فيه راينولد وفشته ؛ وهنا أياً في يينا قام بالتدريس الشاعر شلر الذي دُرُس التاريخ ، وهنا كانت تصدر المجلة الفلسفية المختصة لفلسفة كنت وكانت تسمى « المجلة الأدبية اليانوية » . ثم بعد رحيل فشته أصبحت الجامعة مركزاً للحركة الرومانتيكية ، فقد أقام فيها الأخوان شليجل وتيك وشلنج لكن هذه الجامعة أصابها شيء من التدهور بعد أن فارقها فشته وشلر والأخوان شليجل وتيك . ومع ذلك ظلت من الناحية الفلسفية قلعة للدراسات الفلسفية ، وهنا ظهر هيجل باجازه التدريس في أول اغسطس سنة ١٨٠١ برسالة عن « أفلاك الكواكب » .

وفي شتاء سنة ١٨٠١ قام بالتدريس فالفى محاضرات في المنطق وما بعد الطبيعة . لكنه في صيف سنة ١٨٠٢ لم يجد طلاباً فانقطع عن التدريس ، غير أنه استأنفه في الشتاء بعدد يتراوح بين عشرين وثلاثين طالباً ، واستمر أربعة فصول دراسية زميلاً لشلنج يزايله في التدريس والمناقشات الفلسفية التي تدور في الجامعة .

ترك شلنج الجامعة هو وعدد غير صغير من الأساتذة وانتقل إلى جامعة فور تسبورج Würzburg ولم يكن لهيجل ما كان لفشته وشلنج من التأثير على الطلاب ، وبهذا ظل تأثير هيجل محصوراً في عدد قليل من التلاميذ لكنه بدأ هؤلاء كأنه كاهن يرطن رطانة بلغة لا يفهمها أحد ، وفي أثناء مقامه في يينا صادق أحد الفلاسفة المتأثرين بكنت وهو نيتهامر Nieth-amer وبعد رحيل فشته عين نيتهامر هذا أستاذاً للاهوت ، وقد ساعد نيتهامر هيجل (ساعات عديدة . وفي يينا ظهر لهيجل أول كتاب نشره هو ، وهو كتاب عن « الفارق بين فلسفة فشته وشلنج » وظهر في يوليو سنة ١٨٠١ ثم ظهر له بحث آخر هو رسالة أهلية التدريس التي ذكرناها من قبل عن الأفلاك والكواكب ، فيه يفسر نظرية كبلر التي تقول بوجود نظام معقول في حركات الكواكب وهو يرفض فكرة النظام الآلي في سير الكواكب ويريد أن يحدد المسافة والسرعة والحركة

أن يقوم بوظيفة مدرس في فرانكفورت ، فوافق هيجل ، رغبة في العودة إلى ألمانيا فدخلها في مستهل سنة ١٧٩٧ ، وهنا أفاد من الاتصال المباشر بصديقه هيلدرن . وكان لهذا أثر بالغ في تكوينه الروحي وكان هيلدرن حسن المظهر ، وكان معلماً خصوصاً في بيت تاجر هو جونتارد وكان هذا رجلاً فظاً .

أما هيجل ففي أثناء إقامته في فرانكفورت تابع دراسته السياسية والدينية واهتم خصوصاً بالدراسات السياسية ، وكتب شرحاً على الترجمة الألمانية لكتاب الاقتصاد السياسي تأليف ستewart ، وهذا الشرح فقد وإن كان روزنكرانتس رآه بعينه . ثم ألف رسالة عن الدستور السياسي لفورتمبورج بين فيه مفساد النظام الأوتوقراطي والبيروقراطي الذي كان سائداً في فورتمبورج وطالب بإيجاد هيئة منتخبة آمنة واسعة العقل لكنه أظهر شكاً في إمكان قيام مثل هذه الهيئة . والروح التي تشيع في هذا البحث هي روح النزعة العقلية والتأثر بأفكار الثورة الفرنسية وروادها .

ومن ناحية أخرى استأنف دراساته الدينية النقدية ؛ ولكنه كان أكثر عطفاً على الأديان الوضعية مما كان من قبل . فنظر إليها عن أنها لا ينبغي أن يحكم عليها بل أن تفسر فحسب . وتابع دراساته الفلسفية ، وأصبحت في نظره هي الرسالة الحقيقية التي يجب أن يعمل لها في حياته ، وكتب شرحاً على مذهب القانون ونظرية الفضيلة عند كننت . ولكن هذين الشرحين فقد . ودرس مذهب المثالية المتعالية لشلنج ، وتابع الدراسات الكلاسيكية (أفلاطون وسبكتوس أمبريكوس) وتأثر في هذا الوقت الفيلسوف الصوفي ذا النزعة الكشفية فرانتس بدر Franz Baader وشرح بعض مؤلفاته ، واهتم تبعاً لهذا التأثير بدراسة كبار الصوفية الألمان وعلى رأسهم إكهارت ، كذلك وضع مجمل المذهب في الفلسفة والذي لم يبق منه إلا ثلاث صفحات وفقد الباقي .

ويعد النواة الأولى للفلسفة الهيجلية وفيه يقول : « إن أساس الأشياء هو الحياة ، أما الدين فهو رفع الحياة النهائية إلى مستوى الحياة اللانهاية » .

ثم بدأت مرحلة جديدة بوفاة والده في اشتجارت (يناير سنة ١٧٩٩) فقد أصبح وريثاً مبلغ سمح له بالتطلع للدراسة الأكاديمية ، وكان شلنج قد سبقه في هذا الميدان وبلغ كأستاذ ممتاز ، بينما كان هيجل لا يزال مغموراً ، فقد عين شلنج سنة ١٧٩٨ أستاذاً للفلسفة في جامعة يينا Jena . وقام

التي لها .

وكذلك ينتسب إلى فترة بينا يحمل المذهب الذي رسمه هيجل ونشره كل من هايم وروز نكراتس ولكنها نسبها إلى فترة فرانكفورت .

لكن أهم أثر لهيجل في هذه الفترة وأول كتبه الكبرى هو كتاب « ظاهريات الروح » (أو العقل) وقد أراد في هذا الكتاب أن يعطي مدخلا يبين فيه كيف توالت المراحل المختلفة للشعور من مرحلة الشعور البدائي الحسي إلى مرحلة الوعي الفلسفي الكامل الذي فيه يتبين للوعي أنه هو المطلق شيء واحد ، وقد نشره هيجل أول ما نشره (بوصفه القسم الأول من مذهبه في العلم) أثناء معركة بينا (في ١٤ أكتوبر سنة ١٨٠٦) وقد انتصر فيها نابليون على البروسيين) وبهذا الكتاب بدأ الخلاف في المذهب يدب بين هيجل وزميله وأستاذه شلنج . فانه في هذا الكتاب شرح مذهب شلنج ، ولكنه في المقدمة نبذ هذا المذهب حتى أنه حينما تلقى هذا الكتاب رد عليه برسالة باردة كانت آخر رسالة تبودلت بين الصديقين والزميلين ، وانتهت صداقتها بل انقلبت إلى عداوة سافرة ونفاسة بين كليهما ، ولم ير أحدهما الآخر إلا بعد عدة سنوات وبالصدفة في بلدة كارلزباد . وبشر « ظاهريات الروح » تنتهي الفترة التي تسمى باسم فترة بينا . ولقد كان مركزه في بينا من الناحية التدريسية مركزاً قلفاً ، إذ كان مجرد مدرس خصوصي ، واستطاع بفضل نفوذ جيته أن يعين أستاذاً بغير كرسي سنة ١٨٠٥ وأصبح يتقاضى مرتباً ثابتاً .

بيد أن الجيوش الفرنسية احتلت مدينة بينا سنة ١٨٠٦ ونهبها ، فاضطر هيجل إلى اللجوء إلى منزل أحد تلامذته (جيلر) وبعد نهب المدينة أصبح هيجل في حالة من العوز والضيق التام حتى لجأ إلى صديقه نيتهامر كذلك تلقى المعونة من جيته وبالجملعة فقد قضى فترة عصيبة . ومع ذلك عقد قرانه في هذه الفترة وأنجب ولدين ، ولكنه سرعان ما تبرم بجامعة بينا ، وانغم بصهره إلى مدينة هيدلبرج غير أنه لم يحظ حينئذ بمنصب أستاذ في جامعتها ، وإنما اشتغل بالصحافة وأصبح رئيس تحرير جريدة بامبرج سنة ١٨٠٧ ، وكانت جريدة بامبرج صحيفة يومية محدودة الانتشار ، ومع ذلك ظل هيجل يشغل هذه الوظيفة كما تدل على ذلك خطاباتة إلى نيتهامر .

وبعد هذا تيسر له بفضل هذا الصديق الذي ينجده

دائماً أن يقوم بالتدريس في المدرسة الثانوية في نورمبرج على الرغم من قلة المرتب وضآلة المركز ، وظل في هذه حتى سنة ١٨١٦ وهي فترة أبدى فيها نشاطاً غزيراً ، ونعم فيها بالراحة . وقد كان يدير منصبه بذكاء ودقة وتزجج في ٢٠ سبتمبر سنة ١٨١١ ، وبالجملعة فان هذه الفترة لا ينتسب إليها من ناحية التأليف غير كتاب « المدخل الفلسفي » الذي نشر على أنه الجزء الثامن عشر من مجموع مؤلفاته ، وهذا الكتاب هو الدروس التي ألقاها على الطلاب في مدرسة نورمبرج الثانوية . وفي سنة ١٨١٦ تحقق أمله المرموق منذ عهد بعيد ، وهو أن يصبح أستاذاً في جامعة هيدلبرج ، وهذه ما زالت حتى الآن من أهم الجامعات الألمانية في الدراسات الفلسفية والإنسانية بعامه . وقد بدأ دروسه في شتاء سنة ١٨١٦ . والفترة التي قضاها في نورمبرج تمتاز « بالمطلق الكبير » الذي نشره في مجلدين من سنة ١٨١٢ إلى سنة ١٨١٦ ، أما فترة هيدلبرج فكانت فترة إنتاج أغزر وأهم . فقد استقرت فلسفته في هذه الفترة وأهم ما كتبه فيها هو كتاب « دائرة معارف العلوم الفلسفية » وقد ظهرت سنة ١٨١٧ واتخذ منها أساساً لمحاضراته في تلك الجامعة ، وفيها عدا هذا فليس له غير مقالات نقدية بين الحين والحين في حوليات هيدلبرج . وعلى هذا فان فترة بينا تمتاز بكتاب « ظاهريات العقل » ؛ وفترة نورمبرج تمتاز بكتاب « المنطق الكبير » وفترة هيدلبرج تمتاز بكتاب « موسوعة العلوم الفلسفية » .

ثم أتاحت له فرصة أفضل هي الأستاذية في جامعة برلين عاصمة بروسيا ، وكان فشته أستاذاً مرموق المكانة فيها ، ولكن فشته توفي في ٢٧ يناير سنة ١٨١٤ وكان هيجل يكره العسكرية البروسية ، أما الآن وبعد احتلال نابليون فقد مال إلى العسكرية على أساس أن بروسيا هي التي حررت ألمانيا من نير نابليون . ومن هنا بدا له أن بروسيا هي المثل الأعلى للدولة الحرة . ومن ناحية أخرى ضاق ذرعاً بهيدلبرج لأنها على الرغم من مكانتها كجامعة فهي في وسط محدود لم يكن كافياً لنشر فلسفته ، فاتجه ببصره إلى العاصمة البروسية ، برلين ، بعد وفاة فشته سنة ١٨١٤ ظفر بهذا المنصب الذي ساعده فيه بعض زملائه وعين أستاذاً في جامعة برلين وبدأ دروسه في ٢٨ أكتوبر سنة ١٨١٨ بمحاضرة نشرت فيها بعد مقدمة « لموسوعة العلوم الفلسفية » (مجموع مؤلفاته المجلد السادس ، ص . XXI - XXXV) .

وألقي خصوصاً محاضرات في فلسفة القانون واتخذ

رفض هذا الطلب . وبالجمله فان هذه الفترة ، فترة برلين هي فترة تأسيس وتوطيد ونشر للهيجلية ، أكثر من أن تكون فترة إنتاج لفلسفة هيجل .

وانتشرت الكوليرا في بروسيا صيف سنة ١٨٣١ وكان هيجل من ضحاياها فتوفي في ١٤ نوفمبر سنة ١٨٣١ ، وكان نجاحه قد بدأ ينهار بسبب موقف السلطات الرسمية منه ، والسلطات الدينية بوجه خاص ، فقد قالت الكنيسة الإنجيلية في قرار خاص أصدرته سنة ١٨٣٢ إنه خطر على الدين . ورفضت أكاديمية برلين أن يدخل فيها عضوا ، ولما مات لم يُسمح بالقاء تأبين على ضريحه .

مؤلفاته

لم ينشر هيجل إبان حياته من مؤلفاته الكبرى غير أربعة مؤلفات رئيسية ورسائل صغيرة ومقالات في المجلات ، وبعد وفاته قام تلاميذه باعداد نشرة كاملة لمؤلفاته ، جمعوا فيها ما نشره هيجل نفسه قبل وفاته ، ثم ضموا إليه كل ما خلفه مخطوطا ، وعلى وجه التخصيص المذكرات التي كان يستعين بها لإلقاء محاضراته .

ذلك أن هيجل لخص مذهبه في «موسوعة العلوم الفلسفية» ، ثم قدم مدخلا لمذهبه في كتاب «ظاهريات الروح» . ولم يتوسع في جوانب فلسفته إلا في كتاب «المنطق» الذي استوفى فيه مذهبه الفلسفي ثم كتاب «فلسفة القانون» الذي استوفى فيه مذهبه السياسي .

ولكنه في محاضراته - وهو لم ينشرها تناول فلسفة التاريخ ، وتاريخ الفلسفة ، وفلسفة الدين ، وعلم الجمال ، وهي موضوعات اكتفى بالإشارة إليها إشارات قليلة غامضة في «الموسوعة» . ولهذا قام التلاميذ بنشر كل هذه المحاضرات الخطية التي تركها ، واستعانوا في هذا بما كتبه هيجل بخطه من مخطوطات لم تكن غير حافلة إلا بالتعليقات الهامشية مما جعل الحكم صعبا على أمانة هؤلاء التلاميذ في نشر مؤلفاته .

واستعانوا كذلك بالمذكرات التي نشرها أثناء الدروس ، فصحبوا هذه بتلك إلى أن استطاعوا نشر الجزء الرئيسي من التعليم الشفوي الذي قام به هيجل فجانص Gans نشر «فلسفة التاريخ» وهوتو Hotho نشر علم الجمال وك. ل. ميشليه K. L. Michelet نشر تاريخ الفلسفة ، وفضلا عن ذلك فان الكتب التي أعيد نشرها من قبل طبع

«موسوعة العلوم الفلسفية» أساسا لدراسته ، ومن ثم انتشرت الهيجلية بل أصبحت البدعة الفلسفية السائدة في ألمانيا ، وبعد أن كان عدد طلابه محدودا توافد عليه المئات من الطلاب من كل أنحاء ألمانيا ، بل أصبح الإيمان بالهيجلية مما يرشح للوظائف العليا في الإدارة البروسية ، وانتشر تلاميذه يلقون المحاضرات ويعقدون الندوات شرحا لفلسفته .

وابتداء من سنة ١٨٢٣ ، بدأ بعض المدرسين في إلقاء المحاضرات في الجامعات عن فلسفة هيجل ، ومن بين تلاميذه المشهورين في هذه الفترة ليوبولدفون هنتج وجانس Gans ومارهينكه Marheineke وبومان Boumann الذين عملوا فيها بعد على نشر مؤلفات أستاذهم بعد وفاته ، ولكن أشهر هؤلاء جميعا روزنكرانتس (سنة ١٨٠٥ - سنة ١٨٧٠) وهو الذي نشر كتب وسيرة حياة هيجل ومؤلفات الشباب ، ثم إردمان (سنة ١٨٠٣ - سنة ١٨٩٢) وهو مؤرخ له في تاريخ الفلسفة كتاب مشهور ، ثم كونوفشر وهو من أشهر مؤرخي الفلسفة الحديثة إن لم يكن أعظمهم جميعا .

ومن ناحية أخرى ظهر تلاميذه الذين سيكون لهم تأثير ضخم فيها بعد ، ولكن في اتجاه اليسارية الهيجلية وهم أولا فريدريش اشتراوس Strauss صاحب كتاب «حياة المسيح» المشهور الذي أحدث ثورة في كتابة تاريخ المسيح وتاريخ المسيحية . ثم فويرباخ Feuerbach الذي حضر محاضرات هيجل سنة ١٨٢٤ - سنة ١٨٢٦ ورأى عدم إمكان التوفيق بين فلسفة هيجل وآية فكرة دينية ، وبالتالي اتجه اتجاها عقليا صرفا لتجاه المسيحية . وقد عبر عن ذلك في كتابه «جوهر المسيحية» . أما كارل ماركس فتتلمذ على هيجل من خلال «فويرباخ» ، وسوء فهم ماركس لهيجل وتشويه الهيجلية على يد ماركس إنما جاء من تأثير فهم فويرباخ الفاسد للهيجلية .

وبالجمله فقد كانت هذه الفترة التي قضاها في برلين فترة مجد وشهرة من ناحية وقلة إنتاج غربية من ناحية أخرى ؛ فانه في هذه الفترة لم يصدر عنه إلا كتاب أساسي واحد رغم طول الفترة ، هو كتاب «فلسفة القانون» سنة ١٨٢١ وفيه لخص ونظم كل الأفكار السياسية التي بها من قبل في مختلف مقالاته عن الأوضاع السياسية في ألمانيا ، ثم نافه في مختلف مقالاته عن الأوضاع السياسية في ألمانيا ، ثم مقالات قليلة نافه في مختلف المجالات . ولقد شاء هيجل أن تصدر مجلة في برلين لنشر مذهبه ، وسعى لحمل وزير التربية على إنشاء مجلة رسمية للتعبير عن الهيجلية ، بيد أن الوزير

يضع المعيار للتفرقة بين الحقيقة الواقعية وبين الوهم . وأصبح ينظر إلى معطياتالحس على أنه قد شارك في صنعها العقل بإطاراته الأصلية وأصبح ينظر إلى الحقيقة الواقعية على أنها امتثال للوعي الأساسي الشامل ، وتبعاً لهذا لها قيمة موضوعية أما المظهر أو الظاهر فهو الامتثال الذاتي الخالص الذي يتناقض مع القوانين العقلية التي تؤلف التركيب المنطقي للواقع ومن هنا جاءت المثالية المنبثقة عن كنت خصوصاً عند فشته فقالت بهذا المبدأ : العالم من خلق العقل ، على أساس ان معطيات الحس لا يمكن بنفسها ان تكون معرفة إلا من خلال إطارات العقل هذه .

تلك هي النقطة الأولى . اما الثانية فتتصل بالتنظيم العقلي للتجربة ، وهو ما يكون مبدأ المثالية المتعالية ، فالتجربة ليست مجرد تجربة بمعنى الانعكاس السلبي مثل الحلم او الأوهام ، بل التجربة نفسها من خلق العقل بالوعي الذي أوضحنه من قبل وهو ان معطيات الحس لا يمكن ان تدرك إلا بإدخالها في إطارات العقل ، ذلك ان التجربة تركيب منطقي مخلوق من الوعي فيه تتفق كل الأرواح الفردية . وكنت هو الذي استطاع أن يكشف عن مبادئ هذا التركيب المنطقي ؛ وبحث عن أصله فوجده في الأنا الخالص ، في الإدراك المتعالي ، في ذلك النشاط الذي يقوم فينا بتوحيد كثرة المعطيات الحسية وتمدها ، وهو بالتالي يصنع ويشارك في صنع الامتثال الذي لدينا عن الحقيقة الموضوعية ؛ وقد بين كنت أنه بغير هذه المبادئ العقلية الخالصة لا يمكن أن يكون ثمة تجربة . ثم أوضح نطاق هذا التنظيم الذي يقوم به العقل لمعطيات الحس ، وذلك بالمقولات الكتنية المشهورة ، وأن يربط هذه المقولات بالحكم أكثر من أن يربطها بالواقع الميتافيزيقي .

تأثر هيجل كنت في هذه المسألة الثانية أيضاً فرأى أن العالم كله من خلق العقل ، والعمل الأول لهذا العقل هو تأليف تلك القوانين العليا التي تخضع لها الحقيقة الطبيعية المادية كما تخضع لها الحقيقة العملية ، ويمكن أيضاً أن نجد في الصورة في مذهب هيجل كما يتمثل في « دائرة المعارف الفلسفية » بعض سمات من مذهب كنت في المقولات وإن لم يأخذ به هيجل صراحة .

وفيا عدا هاتين المسألتين لا نكاد نجد لكنت شيئاً أثر به في هيجل ، لأن كنت وإن كان قد وصل إلى هاتين النتيجةين اللتين عرضناهما فإنه قد ترك عديداً من المسائل دون حل أو في

طبعة جديدة ، زودت بالتعليقات التي تركها هيجل ، ثم نشرت الطبعة الكاملة لمؤلفات هيجل على هذه الصورة المحررة في مدينة برلين من سنة ١٨٣٢ حتى سنة ١٨٤٥ في ثمانية عشر مجلداً ، وهذه النشرة الكاملة هي التي نشرت بمناسبة اليوبيل في اشتوتجارت في سنة ١٩٢٧ وما تلاها ثم إن رسائله نشرت سنة ١٨٨٧ . وقام مولات في سنة ١٨٩٣ ونول سنة ١٩٠٧ بنشر كتب الشباب « مؤلفات هيجل في عهد الشباب » ثم ظهرت طبعة نقدية ممتازة لمؤلفات هيجل قام بها لسون Lason وهوفمايستر Hoffmeister بدأت سنة ١٩٠٥ .

فلسفة هيجل

أول ما يخطر بالبال فيما يتصل بهيجل أن يقال إنه من المشايخين المتابعين للمثالية الكتنية ، وإن ثمة سلسلة متصلة من كنت فشته ، فشلتج فهيجل . ولكن هذا التصور لكأنة هيجل بين هؤلاء تصور زائف ، إذ الواقع أن هيجل ليس حلقة أخيرة في السلسلة ، بل يقوم مذهبه مستقلاً عن المذاهب الأخرى ، لا يشترك معها إلا في قليل من الصفات ، وفيها عدا هذا فمذهبه أصيل لا يكاد يندرج تحت أي اسم يمكن أن يطلق على مذاهب كنت أو فشته أو شلتج . ثم إنه تأثر خصوصاً بالنزعة الطبيعية اليونانية ، وبنزعة التنوير التي سادت في القرن الثامن عشر ، واتصل بكلتا الحركتين عبر كنت والمثالية الألمانية المتمثلة في فشته وشلتج فإذا أردنا أن نحدد الصلة بينه وبين كنت وجدناها متعلقة بأمرين :

الأول : هو في التصوير المثالي للحقيقة الواقعية المباشرة . فإن كنت قال بأن الحقيقة الواقعية هي من تصميم العقل أولاً على أساس أن كل المعطيات الحسية لا بد أن تدخل في إطارات من صنع العقل ، فالمبادئ الثلاثة الرئيسية للحساسية وهي الزمان والمكان والعلية هي إطارات عقلية قائمة في صميم العقل وليست موجودة في الواقع نفسه وبالتالي لا توجد في معطيات الحس وإنما ترتب معطيات التجربة وفقاً لهذه الإطارات العقلية التي هي من نسج العقل نفسه . فإذا كان « كنت » قد هاجم « ديكارت وباركلي » فها ذلك إلا لأن مثاليتهما وهمية لأنها لا يستطيعان أن يميزا بين الواقع والظاهر لأن كلا منهما في نظرهما امتثال . أما ابتداء من كنت فبقوله بهذه المبادئ المتعالية أي التي لا توجد في التجربة ، ولكنها لا تتجاوز نطاق العقل بل توجد في طبيعته نقول إن كنت بهذه التفرقة وبهذه المثالية المتعالية استطاع أن

غموض . فمثلاً لماذا وضع هذا التمييز بين المعطي التجريبي وبين الشكل ؟ ومن أين يأتي المعطي التجريبي ؟ كما أن كنت من ناحية أخرى لم يحدد تحديداً واضحاً طبيعة النشاط الذي يقوم به الأنا الخالص ، بل هو بالأحرى كاد يوقع في أذهاننا أن نشاط الأنا نشاط مفتت وليس نشاطاً توجيهياً يتجه إلى توحيد معطيات التجربة في وحدة تامة . ثم لم يجب كنت عن هذه الاسئلة : لماذا يكسو الأنا المعطيات الحسية بصورة الحس ؟ وكيف تتحول هذه الصور إلى صور عقلية ؟ وعلى أي ترتيب يتم ذلك ؟ ثم إذا ما تكونت التجربة فماداً يفيدنا من هذه التجربة ؟ وما هي العلاقة بين الأنا النظري والعمل ؟ وما هو ترتيب أنواع النشاط العملي ؟ .

لقد ترك كنت هذه الاسئلة دون حل فجاء أول تلامذته وهو Reinhold رينهولد فأولى هذه المسائل عناية خاصة إذ اتجه إلى بيان أن كل هذه العملية ذات طابع تركيبي ، وإلى بيان أن جوهر الروح الإنسانية نشاط تشكيلي يقوم بمعاملات متوالية بها يشكل معطيات الحس في صور عقلية هي التجربة بالمعنى الحقيقي ، وعن طريق القيام بهذه العمليات يرتفع الأنا إلى بلوغ الغايات المثالية التي يتجه إليها .

إن كنت يحسب شرح رينهولد قد حلل التجربة الإنسانية على أساس أنها معطى واقعي ، وبين بالتحليل قيمة هذه التجربة ابتغاء أن يستعين بنتائج هذا التحليل ليكشف للإنسان عن أسس ما عليه من واجبات وعن الغايات الحقيقية من حياته . غير أن هذا البحث الذي قام به كنت لم يكن شاملاً ، لأن كنت لم يرتفع إلى العوامل الأساسية للامثال . فلو أن كنت قد حلل الواقعة الأولى للامثال لوجد أن الامثال يفترض مقدماً بعض الشروط الأساسية ، وهذه الشروط هي التي تكفل إمكان استنباط كل نتائج النقد الكنتي . وسرعان ما تبين سالمون ميمون وفشته ما في عمل كنت هذا من نقائص ذلك لأنه جعل الامثال هو العامل الأول ، ومعناه وضع ثنائية منذ البداية بين الذات والموضوع ، بين العقل وبين الشيء في ذاته ، ومثل هذا الثنائية لو حللت تحليلاً دقيقاً لوجدنا أنها تناقض روح النقد الكنتي ، ثم إنها تناقض خصوصاً النزعة الواحدة الإسيبنوزية التي بدأت تغزو الفكر الألماني بقوة في أخريات القرن الثامن عشر ومستهل التاسع عشر ، فقد أخذت الإسيبنوزية تغزو بقوة الفكر الألماني خصوصاً فيما يتصل بالواحدةية . فالواحدةية الإسيبنوزية كانت العنصر المؤثر الأساسي لدى أولئك الذين تأثروا بإسيبنوزا .

فكل شيء من الذات وإلى الذات ينتسب ؛ لا شيء خارج ، وما نسميه حقيقة خارجية وموضوعات لا يوجد في ذاته بهذا الوصف بل يوجد بوصفه لحظة من لحظات الأنا . إن الموضوع ما هو إلا الأنا حينها يضع بنفسه في مقابل ذاته جزءاً من طاقته ابتغاء أن يتغلب على ذاته وأن يستولي من خلال الكفاح والانتصار على امتلاء حياته ، أي أن يكتسب الحياة الجديدة بهذا الغزو المستمر الذي هو في الواقع غزو من الذات إلى الذات ، فهو يفصل في نشاطه شيئاً يسميه الموضوع ويحاول أن يتنصر عليه ، ويتمثله كما تتحقق حياته الملية وواضح من هذا أن العالم الخارجي بالمعنى القديم قد اختفى وزال وأصبح الإنسان أمام عالم كله ذات خالصة ، لا محل فيه لأي موضوع ، وبالتالي سقطت الثنائية بين الروح

ذلك لأن هيجل يسمي نفسه باسم المثالي ، ومؤرخو الفلسفة يضعون فلسفته تحت هذا الاسم . غير أن هذا اللفظ غامض ومعانيه مشتبهة ولهذا ينبغي أن نحدد مقدما المعاني التي ينبغي أن تفهم بها المثالية حين تطلق على مذهبه . وفي سبيل ذلك ينبغي أن نفهم المعنى الذي يعطي أحيانا للمثالي وهو أن المثالي هو المقابل للواقعي ، أو أن المثالي هو ما يجب أن يكون في مقابل ما هو كائن . إن هيجل يرفض هذا التفسير للفلسفة بأنها ما يجب أن يكون كما نجده عند فشته ؛ ذلك لأنه مثل هذا التفسير ينطوي على عدم الرضا أمام الواقع ، والدعوة إلى تجاوز الواقع إلى آفاق غامضة تتلغف بالغموض . فهيجل يرى أن هذا التفسير الذي نجده عند الرومانيك عامة كما نجده عند فشته ينبغي عدم الأخذ به ، لأنه يرى أنه من الصحيح أن الإنسان يشعر بنفسه في البداية وقد قذف به في عالم غريب عنه معاد له يشعر بأنه ضائع فيه ، لكن مهمة الفلسفة ليست صرف الإنسان عن العالم الواقعي بل على العكس مهمتها أن تصلح ذات البين بين الإنسان والعالم الغريب الذي يشعر في البداية حين يقذف به فيه أنه غريب عنه . وإصلاح ذات البين هذا يتم بأن تبين الفلسفة للإنسان ما هنالك من تماثل بين ذاته وبين هذا العالم ، هنالك يدرك العقل ذاته وسط هذا العالم ، ويرى نفسه أنه فيه كما فيه غيره ، فلا يشعر بأنه غريب عنه بل يفهمه ويتعقله ، ويتعقله إياه يصبح أليفاً لديه .

ومن هنا فغاية الفلسفة الرئيسية هي فهم الواقع وجعله معقولا ، وبالتالي جعل الواقع والذات من جنس واحد . ومعنى هذا تعقيل الواقع ، وإذا عقلنا الواقع ، فقد أصبح كل شيء من الذات ومن الواقع معقولا ؛ ومن هنا فإن كلمة المثالية بالمعنى الذي يقصده هيجل هي « تعقيل الواقع » أي جعل كل ما هو واقعي معقولا وكل ما هو معقول واقعيا ، أي الوصول إلى توحيد فيها بين الواقع والمعقول بالإنهاء إلى أن كل شيء معقول . وتلك هي المثالية بالمعنى الحقيقي - هذا من ناحية . كذلك ينبغي أن نحدد المثالية كما تطلق عند هيجل لكي نستبعد منها المعنى الذي يطلق عليها أحيانا وذلك بالقول بأن الكنتية مثالية متعالية أي أنها تتجاوز معطيات الحس عن طريق إطارات العقل من أجل تعقل معطيات الحس في إطارات عقلية منظمة . والمثالية بهذا المعنى حينما تطلق على المثالية الكنتية فمعناها أننا لا نعرف غير الأفراد والظواهر الخاصة لتركيبتنا العقلي وهذا يتعالى ، أي يتجاوز ،

والمادة ، بين الذات والموضوع . ولكن ليس الأنا المفرد الذي يخلق هذا التعارض ، فإن هذا الأنا المفرد لا يمكن أن يدرك دون هذا العالم ، عالم الموضوعات ، بل المقصود من الأنا أنه هو الأنا المطلق الذي يعمل بقوانينه الخاصة الذاتية في كل الموضوعات التجريبية ، بحيث أنه في كل منها يقوم التقابل بين الأنا التجريبي مع عالمه ، ثم يرفع هذا التقابل في الوحدة المطلقة للأنا الخالص الذاتي المطلق . فالعالم الخارجي هو مجرد مجال نشاط للأنا الفردي المفرد ، أما بالنسبة إلى الأنا الخالص فليس ثمة خارج ولا وراء ، بل كل شيء يندرج في داخل هذا الأنا الخالص المطلق . وعلى هذا فالطبيعة ليس لها وجود حقيقي بذاته بالنسبة لفشته ، وهو بهذا قريب الشبه بباركلي .

غير أن فشته لم يكن قريب الصلة بكت على النحو الذي يقال عادة ، فإن « كنت » وإن كان قد قال إن المادة من خلق الروح فإنه مع ذلك لم يقل إن هذه المادة تأتي إلينا من الموضوعات الخارجية عن طريق الحواس ، لأن العقل هو وحده الذي يؤلف بين الموضوعات . وعند كنت أن كثرة المحسوسات هي لون وضع من ألوان الشعور والمعرفة ، هي روحية من النوع السافل يتميز بعدم الإحكام ، وبالاختلاط ، ومضمونه هو نوع من الحقيقة يبدو لنا على أنه معطى من المعطيات .

وعلى كل حال فإن مذهب كنت ينطوي في هذا العرض كله على نوع من الثنائية الميتافيزيقية ، ذلك أن الإنسان بنوع من الخطئية الأصلية منغمس في المحسوس . وكثرة المحسوس هي في عملية المعرفة عنصر من عناصر الظاهر ، ومن الواقع غير الحقيقي . بيد أن هذه الثنائية عند كنت لم تتخذ طابعا مطلقا لأنه يرى أن هذه الكثرة هي مرحلة دنيا ، وليست مرحلة عالية من مراحل الوجود . أما عند فشته فإن الثنائية لا تقوم إلا في التعارض الأولى فيها بين الأنا واللا-أنا . فاما جميع العمليات واللحظات التالية فعملية ضرورية باللا-أنا يعود إلى الأنا . على أن فشته لم ينظر في هذه المسألة في المرحلة الأولى من تفكيره ، ولم يخصص لها بحثا لأنه اهتم خصوصا بمشكلة المعرفة كما وضعها كنت وخلفاؤه . وعنى قبل كل شيء باستبعاد فكرة الشيء في ذاته التي تركها كنت صخرة غير مفهومه يصطدم بها كل مذهب مثالي لاحق عليه .

وهنا يحسن بنا أن نحدد معنى فكرة المثالية حينما نقال على مذاهب هؤلاء الثلاثة : كنت ، فشته ، هيجل .

الفكرة هي التحقيق الكامل للتصور إن الفكرة هي الوحدة المطلقة للتصور والموضوعية ، وهي الحق في ذاته ولذاته . الفكرة هي الحياة . وهي الخبر في المعارف والأفعال . وهي المعرفة الكلية المطلقة التي يصل إليها فكر الفيلسوف . إنها الحق حين يعرف نفسه . ومن وجهة نظر الفكرة « التصور » يبدو مجرد لحظة تابعة ، ومع ذلك فالتصور يظل دائماً مبدأ الفكرة .

ويقول في « علم المنطق » محدداً الفكرة Idee بما يلي :

« الفكرة » هي التصور الموافق ، وهي الحق الموضوعي ، أو هي الحق بوصفه الحق . فحينها يكون الشيء حقاً يكون كذلك بما فيه من فكرة . والشيء يكون فيه من الحق بقدر ما يكون فكرة ، واللفظ Idee كثيراً ما استخدم في الفلسفة بمعنى التصور وأحياناً بمعنى الرأي ، يقال مثلاً : ليس لدي أية فكرة عن هذه المسألة . وفي هذه الحالة تدل الفكرة على الامتثال . ولكن كنت استعمل الكلمة Idee بمعنى التصور العقلي . وهذا عند كنت ينبغي أن يكون تصوراً ليس مصحوباً بشرط ، وفيها يتعلق بالظواهر ينبغي أن يكون التصور العقلي عالياً ، وبعبارة أخرى لا نستطيع أن ننصنع من هذا التصور العقلي شيئاً غريباً موافقاً له . وعلى هذا فكنتم يرى أن التصورات العقلية تفيد في التصور ، وتصورات الذهن تفيد في الإدراكات . أما نحن فنحتفظ بكلمة « فكرة » Idee للتصور الموضوعي الواقعي ونميزها من التصور نفسه . وأكثر من هذا نميزها من مجرد الامتثال ونحن نبذل المعنى الذي تفهم به الفكرة على أنها شيء غير واقعي كما يقال عن التفكير الصحيح إن هذه ليست إلا مجرد أفكار .

والوجود يبلغ معنى الحق حينها تكون الفكرة هي الوحدة بين التصور والواقع ، فيصبح الوجود هو الفكرة ، ومع ذلك فإن الفكرة ليس لها فقط المعنى العام للوجود الحقيقي وللوحدة بين التصور وبين الحقيقة الواقعية ، بل لها معنى أدق هو وحدة التصور الذاتي والموضوعية ، ذلك أن التصور ، بوصفه تصوراً ، هو الهوية بين الذات والواقع الحقيقي لأن العبارة غير المحددة : « الحقيقة الواقعية » معناها فقط « الموجود المحدد » وهذا المعنى يوجد في التصور من حيث أنه مفرد جزئي .

وبالجملة فإن الفكرة هي أولا الحياة ، هي التصور الذي إذا ميز بينه وبين موضوعيته نفذ في موضوعيته نفسها . -

مواد العيان الحسي ، أما الحقيقة العميقة للأشياء فنند عنا ولا نقدر على الوصول إليها .

ومن هنا انتهت النقدية الكنتية إلى وضع الشيء في ذاته في مقابل الظاهر ، أما هيجل (وكذلك فشته وشلنج) فيرى أنه لا يوجد شيء في ذاته ، ولا توجد حقيقة مستقلة عن العقل ، وإن كان هذا لا يدل على أنه لا يوجد كما يقول بركلي إلا كائنات مفكرة ، لأن هذه الصورة من المثالية ساذجة في نظر هيجل ، وهي المثالية التي تدعي أن الأشياء الحسية ليست إلا عالماً ذاتياً هو عالم الشعور ، لأن هيجل ينكر هذه الدعوى ، دعوى أن المحسوسات لا وجود لها إلا في عالم الشعور والإحساس والوعي ، وقد قال هيجل في كتاب « علم الجمال » :

« إن ريش الطيور المتعدد الألوان يرفُّ حتى لو لم يره أحد ، وغناء الطير يتردد حتى لو لم يسمعه أحد ، وشجيرة كاراتوس التي لا تزهر إلا ليلة واحدة ، والغابات الاستوائية التي تشتبك فيها النباتات الجميلة الغنية ، تنبت منها عطور فاغمة ، وكل هذا ينفى ويسقط دون أن يستمتع به أحد » .

وكل هذا يدل على أن هيجل يرى أن لهذه المحسوسات وجوداً مستقلاً قائماً برأسه لا يتوقف على الامتثال الأساسي له . أما المثالية الهيجلية فتقول إن « الفكرة » هي المطلق ، و « الفكرة » هاهنا Idee تشابه « الصورة » عند أفلاطون وهي التي بالمشاركة فيها تتكون جميع المحسوسات . بيد أن ثمة تفرقة كبيرة بين « الفكرة » عند هيجل وبين « الصورة » عند أفلاطون ، لأن « الصورة » الأفلاطونية عالية . ومذهب أفلاطون ثنائي يقول بالثنائية بين العقل والمادة ، بين العالم المقول والمحسوس . أما « الفكرة » الهيجلية فهي عناية Immanente ، وفلسفة هيجل فلسفة عناية . وعنده أن المطلق هو الذات الكلية التي تنظم كل شيء . وكل الأشياء ليست إلا تطوراً وتموا دياكتيكياً عن الفكرة الأصلية . وهذه الذات الكلية هي عينها « الفكرة » أو « التصور » عند هيجل (Begriff) وكلمة « البيجراف » في الألمانية تعني الشمول أو الإدراك الشامل . ومن هنا فإن كلمة « التصور » معناها الشمول والكلي . وعلى هذا فإن التصور الهيجلي هو الكلي الذي ينظم كل تعيناته ويشملها في تطور دياكتيك .

وهذا المعنى التصور هو العيني عينية مطلقة . ويميز هيجل بين الفكرة وبين التصور ، مع ذلك ، على أساس أن

وهي ثانياً الفكرة المتخارجة ، أي التي تخرج عن ذاتها لتبتدى على هيئة الطبيعة في المكان والزمان .

وهي ثالثاً الفكرة حين تنطوي على نفسها وتدخل في ذاتها بعد هذا الخروج عن ذاتها ، وهذا الخروج عن ذاتها يسمى باسم *aliénation* ، أي أن يكون الشيء غير نفسه لكي يصبح روحاً أو عقلاً حقيقياً وفكراً شاعراً بذاته ، وتبعاً لهذه اللحظات الثلاث ينقسم المذهب في الفلسفة الهيجلية إلى :

المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح أو العقل

وقد وحد هيجل فيها بين الفكر والعقل حتى ليتمكن أن نقول إن العقل في المذهب الفلسفي يدرس من نواح ثلاث :

فهو يدرس في حالة كونه مجرداً وذلك في المنطق
ويدرس من حيث تحققه في الكون وذلك في فلسفة الطبيعة

ويدرس من حيث أنه يتحقق عن طريق الفكر والنشاط الإنساني وذلك في فلسفة الروح .

والمنطق هو حجر الزاوية في فلسفة (مذهب) هيجل ، ويجب أن ننظر إلى المنطق نظرة مخالفة للنظرة التي اعتدناها ونحن ندرس المنطق الصوري ، فكما يقول هيجل : « المنطق هو وما بعد الطبيعة شيء واحد » : إنه هو نفسه العلم الذي يدرك الأشياء في الفكرة ، وهذه الأشياء تعبر عن ماهيات الأشياء ، وبعبارة أخرى المنطق هو العلم الباحث في الماهيات العقلية . وحين نقول إن الفكر موضوعي وإنه يؤلف المبدأ الباطن للكون ، فيبدو أننا نغزو إلى الأمور الطبيعية وعياً وشعوراً ، ولكننا نشعر بغير تصور النشاط الباطن للأشياء . على أنه فكر ، لأننا نقول عن الإنسان إنه يتميز عن الأشياء الوضيعة بالفكر ، فكيف نغزو إلى الأمور الطبيعية فكراً ، وهو الفاصل المميز للإنسان عن سائر الكائنات في الطبيعة ؟ ووفقاً لهذا يجب أن ننظر إلى الطبيعة على أنها أفكار غير مشعور بها ، وكأنها عقل متحجر على حد تعبير « شلنج » . لكن تجنباً لكل سوء فهم ينبغي أن نستخدم الكلمة « تحديد الفكر » بدلا من « الفكر » . وهذا المعنى للفكر وتحديداته تحده معبراً عنه تعبيراً دقيقاً في الصيغة القديمة وهي العقل أو النوس *nous* الذي يحكم العالم ، ونحن نعبّر عن هذه الصيغة حيننا نقول إن العقل يسكنه ويتقوم به أو هو محايث فيه يؤلف طبيعته الخاصة الباطنة ، ويكون الطبيعة الكلية .

والعقل يدرك « الفكرة » على أنها حقيقته المطلقة ، وعلى أنها الحقيقة بذاتها ولذاتها . والفكرة المطلقة هي الهوية بين الفكرة النظرية والعملية . والفكرة المنطقية محتواها هو ذاتها . وهكذا نجد هيجل في الكتاب الثالث من « علم المنطق » يتخصص فصولاً طويلة لتحديد معنى الفكرة ، والفكرة المطلقة ، وكيف تتطور الحقيقة الواقعية ابتداء من الفكرة ، ذلك أن الفكرة هي في نظر هيجل الكلي ، وهي علمية موضوعية . هي الكلي كما يدركه الذهن ، وهي الكل ثانياً بمعنى التصور ، أي بمعنى الإدراك المحدد المعني للمضمون .

إن الفكرة هي التصور من حيث يتحقق ، التصور حينما يمثل بذاته ، فمثلاً : النفس تصور ، وهذا التصور يمثل بحقيقة في داخل الجسم ، ومن هنا تنشأ الحياة ، وإذا انفصل التصور عن الواقع نشأ عنه الموت .

والفكر عند هيجل هو أولاً جوهر الأشياء الخارجية ، وهذا الجوهر يكون في الطبيعة على صورة عقل متحجر كما قال شلنج ، يبتدى على هيئة قوانين الجواهر والأجناس والأنواع . وثانياً : الفكرة هي الجوهر الكلي للعقل . ففي كل عيان إنساني يوجد الفكر ، كذلك الفكر هو العنصر الكلي في كل أمثال ، وفي كل تذكر ، وبالجملة في كل نشاط عقلي وكل إرادة وكل رغبة . ولهذا ينبغي أن ننظر إلى الفكر على أنه المبدأ الكلي الحقيقي ، لكل وجود طبيعي وروحي ، إن الفكر يسيطر ويتنظم كل الأشياء ، وهو الأساس في كل الأشياء .

مذهب هيجل

مذهب هيجل يتألف من ثلاثة معان رئيسية :

(أ) الفكرة (ب) الطبيعة (ج) الروح

وهذه المعاني الثلاثة ترجع إلى معنى واحد هو « الفكرة » *Begriff* فالفكرة هي المطلق ، وله ثلاث مراحل في ثلاث لحظات هي :

الوضع *these* ؛ النفي *antithese* ؛ التوحيد والتأليف أو المركب *synthese* ويمكن التعبير عن هذه اللحظات الثلاث بقولنا الموضوع ، ونقيض الموضوع ، ومركب الموضوع ونقيضه .

الفكرة هي أولاً الفكرة الحالصة ، أو الفكرة المحض ، وهي الأساس في كل وجود طبيعي وروحي . وتناظر في المذاهب القديمة الروحية : الفكر الإلهي قبل خلق العالم .

الثلاث من موضوع ، إلى تقيضه ، ثم إلى المؤلف من كليهما أي مركب الموضوع . وفي هذا يقول : إن السير الديالكتيكي كما نفهمه هو إدراك التضاد في الوحدة ، أو إدراك الموجب في السالب وهذا السلوك هو سلوك الفكر النظري ، ويقول في موضع آخر : أطلق كلمة ديالكتيك على المبدأ المحرك للتصور من حيث أنه ليس فقط محل تحزيمات الكل بل وأيضاً هو الذي يحدتها . واللفظ ديالكتيك لا يعني أن موضوعاً أو تقيضاً أو شيئاً معطى للشعور أو العاطفة أو الوعي المباشر ينحل ويختلط من أجل أن نشق منه مضاداته فهذا هو الديالكتيك السلي كما نجده عند أفلاطون ، لأن النتيجة الأخيرة لهذا الديالكتيك السلي هي أن تقدم المضاد في امتثال ما ، وهو أمر يمكن أن يدرك على نحو ما أدركه الشكك القدماء على أنه تناقض ، أو يدرك على النحو الفاسد الذي أدركه عليه المحدثون ، أي على أنه اقتراب من الحقيقة ، بينما الديالكتيك العالي للتصور فحواه إدراك التحدد ليس فقط على أنه حد ومضاد ، بل وأيضاً على أنه يخرج من ذاته محتوى ونتيجة إيجابيين . وعلى هذا فالديالكتيك يمكن أن يكون ثمناً وتقدماً باطنياً حائثاً ، وعلى هذا فالديالكتيك ليس نشاطاً ذاتياً لفكرة خارجية ، بل هو عين روح المحتوى الذي ينتج عضواً فروعاً وثماره . إنه الفكرة التي تنمو بفضل نشاط عقلها الخالص . والفكر الذاتي لا يفعل أكثر من أن يشاهد هذا التطور دون أن يساهم بشيء من جانبه ، والتعينات في تطور التصور هي من ناحية تصورات ، ومن ناحية أخرى ما دام التصور هو في جوهره الفكرة ، فإن هذه التعينات لها أيضاً شكل الوجود المعيني في الحقيقة الواقعية . وسلسلة التصورات التي نحصل عليها هكذا هي في الوقت نفسه سلسلة من الأشياء الواقعية الحقيقية العينية ، والفكرة ينبغي أن تتحدد في ذاتها لأنها في البدء ليست إلا فكرة مجردة ، ومع ذلك فإن هذا التصور المجرد في البداية لا يترك أبدأ ، بل يسري في داخل ذاته ذاتياً .

والتعين الأخير يكون أغنى التعينات . والتعينات التي كانت سابقاً موجودة في الداخل فحسب تصل بهذا إلى استقلالها الحر ، ولكن التصور يظل هو الروح التي تمسك بالمجموع وتستعيد امتلاكه لتفاضلها الخاص عن طريق عملية باطنية . وعلى هذا لا يمكن أن نقول إن التصور يصل إلى شيء جديد ، والتعين الأخير يصل إلى الأول في وحدته ، فإذا ابتدأ التصور وقد انشق على نفسه مدة وجوده فليس هذا إلا

فإذا حق لنا بعد هذا الذي تقدم ، أن ننظر إلى المنطق على أنه نظام التعينات الخاصة للفكر فإن سائر العلوم الفلسفية من فلسفة الطبيعة وفلسفة العقل تبدو لنا على أنها منطق ، لأن المنطق هو الروح التي تشيع فيها ، ومعنى هذا إذن أن موضوع المنطق هو بعينه موضوع الطبيعة وفلسفة العقل ، ولكنه العقل محضاً في المنطق ، والعقل مطبقاً في حالة تخارج في فلسفة الطبيعة ، والعقل في حالة استبطان في فلسفة الروح أو العقل . والتعينات المنطقية للفكر عقول محضة ، إن هذه التعينات هي أعمق عمائق الأشياء وهي في نفس الوقت الأمور التي تتردد في أفواهنا باستمرار ، ولهذا السبب تبدو لنا شيئاً مألوفاً معروفاً ، والواقع أنها أبعد الأشياء عن المعرفة ، فمثلاً الوجود هو تعين خالص للفكر ، ومع ذلك فلا يخطر ببالنا أن نجعل اللفظ الدال على الوجود موضوعاً للبحث .

ونذكر عادة أن المطلق ينبغي أن يكون موجوداً في عالم آخر ، مع أنه هو في الواقع أرسخ الأشياء حضوراً فينا لأننا بوصفنا كائنات عاقلة مفكرة نحمله في داخل نفوسنا ، ونستعين به وإن كنا لا نشعر بذلك . ويقال عادة إن المنطق لا يعني إلا بالأشكال والصور ، بينما هو يستمد محتواه من غيره ، لكن الأفكار المنطقية ليست شيئاً جزئياً بالنسبة للمحتوى ، بل المحتوى هو الجزئي بالنسبة للأفكار لأنها هي الأساس الموجود في ذاته ولذاته بالنسبة لكل الأشياء . وهكذا يتحدد لنا المنطق عند هيجل على أنه في نفس الوقت علم الوجود ، فما دام الوجود مجرد صفة من صفات الفكر ، لا العكس ، فإن البحث في المنطق بحث في الوجود .

إن الواقع عقلي خالص ، وعلى ذلك فإن البحث في الوجود هو البحث في الفكر وقوانينه ، وما يبحثه العقل من قوانين هو في الواقع قوانين الحقيقة الواقعية ، وعلى ذلك فإن مقولات الفكر هي بعينها مقولات الوجود . فإذا كان الفكر ديالكتيكي الطابع فما ذلك إلا لأن الوجود نفسه ديالكتيكي . فالديالكتيك الفكري ليس غير انعكاس للديالكتيك الواقعي ، والمنطق لا يتبع الواقع بل العكس . صحيح إن المنطق يبدو وكأنه ملكوت الظلال ، لكن هذه الظلال ما هي إلا الماهيات المجردة المعرأة عن كل ما هو محسوس . وبهذه الماهيات يتألف الكون كله .

وهيجل يحدد في مواضع عديدة ما يقصده بالنتج الديالكتيكي . وخلاصته أن غو أو تطور الفكر يجري من الوضع إلى السلب ، إلى التأليف بينها ، أي على أساس هذا

وإيجاب ، وإذا نظرنا الآن إلى الفكر فسرى أنه هو أيضاً في حالة هوية مطلقة مع ذاته . وهكذا نرى أن نفس التحديد يطلق على الوجود والفكر معاً . ومع ذلك ينبغي ألا ننظر إلى هذه الهوية للوجود والفكر على أنها هوية عينية ، وبالتالي ينبغي ألا نقول عن الحجر بوصفه كذلك إنه في حال هوية مع الإنسان المزود بالفكر ، واللحظة العينية شيء يختلف عن اليقين المجرد بوصفه كذلك . لكن حين نتحدث عن الوجود ليس ثمة مجال للتحدث عن شيء عيني لأن الوجود تجريدي مطلق ومن هنا نرى أيضاً أن المسألة المتعلقة بوجود الله وهو أكثر الأمور عينية لا تقدم إلا فائدة قليلة من حيث التساؤل عن جدوى واقع المسألة . ولما كان التغير هو أول لحظة عينية فإنه هو أول تعين حقيقي للفكر . وفي تاريخ الفلسفة مذهب هيرقليطس هو الذي يناظر هذه الدرجة من الفكرة المنطقية فحين قال هيرقليطس « كل شيء يسيل » فإنه وضع بذلك التغير تحديداً أساسياً لكل ما هو موجود . وينبغي أن نقول إن التغير في ذاته ولذاته هو تحديد فقير جداً وينبغي أن يُنسى من أجل أن يُكْمَل وأن يدخل في الطبيعة على نحو أعمق ، وهذا التحديد الأعمق للتغير نجده مثلاً في الحياة ، فالحياة تغير ولكنه لا يستنفد معنى الحياة ، ونجد التغير على نحو أعلى في الروح أو العقل لأن الروح تغير أيضاً ، لكنه تغير أشد وأغنى من مجرد التغير المنطقي ، واللحظات التي يؤلف العقل وحدتها ليست لحظات بسيطة مجردة للوجود واللاوجود ، بل نظام الفكرة المنطقية ونظام الطبيعة .

ويزيد هيجل في تحديد معاني الوجود فيقول إن الوجود هو الوجود مع إمكان تحديده تحديداً مباشراً ليس فيه ثم غير الوجود ، وهذا ما يكون الكيفية ، والوجود في هذا التحديد للكيفية يتمكس على نفسه فيصبح الكائن الموجود . وفي كل شيء مزيج من اللاوجود والوجود . فالزهرة لو كانت زهرة فحسب لظلت إلى الأبد ولكنها تنكر ذاتها وتدهض نفسها ، وذلك بأن تذبل كي تصبح ثمرة وحباً ، وهكذا كل موجود يحوي في داخله اللاوجود الذي بفضلها يتطور وينمو ، فلولا وجود نفي وسلب في الوجود لما حدث تطور ونمو . وهذا طبعاً يخضع للمبدأ الأساسي عند هيجل وهو أن « الوجود يحتوي في داخله على الوجود واللاوجود في وقت واحد معاً أي أن التناقض طبع الوجود ، وكل مقولات الوجود تنمو ابتداءً من الصيرورة وتبسيط الديالكتيك الهيجلي يمكن القول بأن التغير هو الانتقال من كيف إلى كيف آخر ، وكل الصفة تعين وجوداً

مجرد مظهر فحسب ينكشف على هذا النحو في التقدم ، لأن كل الخصائص الجزئية تعود في النهاية إلى جُذُن الكل ، وفي العلوم التجريبية يحلل عادة ما هو موجود في الامتثال ، فإذا ما أرجعنا الجزئي إلى المشترك كان هذا يسمى تصوراً .

ومن هذا النص يتبين أن الديالكتيك هو نمو التصور لكي يُغْنَى ويُتَمَّى ما يتضمنه ، وذلك بالسير وفقاً لهذه المراحل الثلاث من وضع ، إلى رفع ، إلى تأليف جامع بين الوضع والرفع .

نظرية الوجود

منطق هيجل يتضمن ثلاثة أقسام رئيسية :

نظرية الوجود ونظرية الماهية ونظرية التصور

أما الأولى فتدرس المقولات الأيسر والأقل تحديداً وهي مقولات المباشرة . وتبدأ هذه النظرية بفكرة الموجود أو الوجود Sein, Etre والوجود هو الفكرة الأكثر تجريداً والأكبر كلية ، وتبعاً لهذا هي الأكثر فراغاً من المحتوى ، والموجود الذي ليس هذا ولا ذاك ليس بشيء : إنه واللا موجود سواء . وهذا التناقض بين الوجود واللاوجود والصيرورة أو التغير هو الفكرة العينية الأولى . وبهذا هو التصور الأول ، بينا الوجود والعدم مجردات خاوية .

وفي هذا يتشابه هيجل مع هيرقليطس : يعني أن كل شيء في تغير ولا شيء في ثبات ، وليس المطلق إلا هذه العملية المستمرة للتغير . ومن هنا يقول هيجل إن المطلق عملية ، ويقول مرة أخرى بعد ذلك : « حينما نتحدث عن فكرة الموجود فالتأني نريد بهذا أن نقول إن هذه الفكرة تقوم في التغير والصيرورة لأنها بوصفها الوجود هي اللاوجود الخاوي وبالمثل اللاوجود بوصفه لا وجود هو الوجود الخاوي ، وهكذا نجد أن لدينا في الوجود اللاوجود وبالعكس » .

وهذا الوجود الذي يبقى في ذاته في اللاوجود هو التغير أو الصيرورة وينبغي ألا نرفع الخلاف في وحدة الصيرورة لأنه بغير الخلاف نرجع إلى الوجود المجرد . فالصيرورة أو التغير هي وضع ما هو الوجود في الحق ، وبتمثيل أوضح : التغير هو حال الوجود على وجه الصواب . ونسمع كثيراً ما يقال إن الوجود مقابل الفكر ، ومن هذه الناحية ينبغي أن نتساءل أولاً : ماذا يقصد بالوجود ؟ إذا أخذنا الوجود كما يحدده التأمل فسنقول عنه إنه العنصر الذي في هوية مطلقة وتوكيد

ولكن ليس لنا أن ننتهز بهذا الزعم القائل بعدم وجود تناقض ، ذلك أن التعبير المطلق للماهية ينبغي أن نجده في كل تجربة وفي كل حقيقة واقعية وفي كل تصور .

« وحينما نتحدثنا (مشيراً إلى قول سابق) عن اللامتناهي ، وهذا هو التناقض كما يبدو في نطق الوجود ، فإننا قلنا نفس الشيء » . ويرد هيجل على كل الاعتراضات قائلاً : إن التجربة تدلنا على أن ثمة كثيراً من الأشياء المتناقضة وكثيراً من النظم والمؤسسات المتناقضة وتناقضها لا يوجد فقط في التأمل الخارجي ، بل يوجد أيضاً في نفس الأشياء . وكذلك ينبغي ألا ننظر إلى التناقض على أنه مجرد شذوذ لا يبدو كذلك إلا هاهنا وهاهناك ، بل التناقض هو السلب في تعينه الجوهرية ، هو مبدأ كل حركة تلقائية ، فها الحركة إلا مظهر من مظاهر التناقض ، فالحركة الحسية الخارجية بذاتها هي وجود التناقض المباشر نفسه ؛ فإن الشيء يتحرك ليس فقط بوصفه يوجد في لحظة ما هاهنا وفي الأخرى هاهناك ، ولكن أيضاً بوصفه في نفس اللحظة هنا ولا هناك وبوصفه هو في نفس الوقت ليس في نفس المكان . وينبغي أن نعتز مع القدماء الديالكتيكيين بالتناقضات التي كشفوا عنها في الحركة . لكن لا ينتج عن هذا أن الحركة لا توجد ، بل إن الحركة هي التناقض الموجود فعلاً في التجربة . كذلك الحركة الذاتية ، وهي الميل أو الاندفاع عامة ، معناها فقط أنه من ناحية واحدة الشيء يوجد في ذاته وفي نفس الوقت هو عدمه وإنكاره ، فالهوية المجردة مع الذات ليس لها أية حيوية ، لكن بحكم أنه الإيجابي هو في نفس الوقت سلب ، فإنه يخرج من ذاته وينخرط في التغير . وعلى هذا فإن الشيء لا يكون حياً إلا بمقدار ما يتضمنه من تناقض ، فيملك قوة الامساك بهذا التناقض في نفس الوقت ، وحينما يصبح الموجود عاجزاً في تحدده الوضعي عن الانتقال إلى التحدد السلبى وعن الاحتفاظ بالإيجاب والسلب معاً ، أو حينما يصبح عاجزاً عن أن يحتل في داخل ذاته التناقض ، فإنه لا يكون وحدة حية ، ولا يصبح أساساً بل يتداعى وينهار أمام التناقض . والتفكير النظري فحواه أنه يبنى التناقض ويحتفظ بنفسه فيه يبنى التفكير العادي يستسلم للتناقض ، ويجعله يغبر أو يقضي على تعيناته .

وإذا كان التناقض يتقنع في الحركة بقناع البساطة فانه في التعين الإضافي يتبين بكل جلاء الأمور المتضادة وهي الأعلى والأسفل ، واليسار واليمين ، والوالد والابن

تجريبياً أو آنية Dasein والكائن الذي يتعين من حيث أنه يعارض كائناً آخر ، هو كائن لذاته Fur sich Sein فالحركة الديالكتيكية تفقد من الكيف إلى الكم ، وهذا فصل إلى المقياس ، والمقياس مقدار يتوقف عليه الكيف : فمثلاً الماء وفقاً لدرجة الحرارة يظل سائلاً أو يستحيل لتلجأ ، أو بخاراً .

ولقد أشرنا إلى أن هيجل يرى أن كل وجود ينطوي على لا وجود ، وأن هذا هو الأساس في كل وجود وقلنا إن معنى التناقض هو في أصل الوجود ، وعلى حد تعبيرنا « الوجود نسيج الاضداد » وهيجل يتوسع في هذه الفكرة في فصل طويل في كتاب « المنطق » (القسم الثاني ص ٥٨ : ٦٢) فيقول إذا كانت التعينات الأولى العقلية ، وهي الهوية والاختلاف والتقابل تقرر بوصفها مبادئ فيالأحرى والأولى ينبغي أن ننظر وأن نقيم مبدأ التحدد الذي فيه تصبح هذه الأمور في وضعها الصائب أعني أن التناقض ينبغي أن نصوغ مبداه على النحو التالي : كل الأشياء متناقضة في ذاتها .

وهذه الجملة تعبر عن حقيقة الأشياء ومسايتها ، والتناقض الذي يبدو في التقابل ليس إلا العدم المتضمن في الهوية ، والذي يصبح ظاهراً في القضية التي تقول أن مبدأ الهوية لا يقول شيئاً وهذا النفي حين يستمر في تحديد ذاته يصبح اختلافاً أي يصبح تناقضاً موضوعاً . ومن المعاني السابقة الموجودة في المنطق التقليدي والتصور العام أن يقال إن التناقض ليس تميئاً محايثاً جوهرياً مثل الهوية . لكن إذا كان الأمر هاهنا ترتيباً تصاعدياً ؛ وإذا كان من الممكن النظر إلى هذين التحديدين (التناقض والهوية) على أنها مستقلان الواحد عن الآخر ، فيالأحرى التناقض ينبغي أن ننظر إليه على أنه التحدد الأعمق والأحفل بالجوهري . فالهوية بمراته ليست إلا تعيئاً للمباشر البسيط للكائن الميت ، بينما التناقض هو جذب كل حركة وكل حيوية . فالشيء يكون قادراً على الحركة والروية والنشاط بالقدر الذي به يتضمن تناقضاً والتناقض هو عادة ما ينبذ من الأشياء أولاً ، ومن الوجود ومن الحق بوجه عام . ويقال خصوصاً لا شيء متناقض ومن ناحية أخرى يلقي بالتناقض في التأمل الذاتي بأن يقال إن التأمل هو الذي يضع التناقض بروابطه ومقارناته . ولكننا لا نستطيع أن نقول إن هذا التناقض موجود في هذا التأمل لأن التناقض لا يمكن التفكير فيه ولا امتثاله ، سواء كان التأمل متعلقاً بالحقيقة الواقعية أو بتأمل المفكر ، لأنه بالنسبة للتفكير المعتاد ، التناقض يعد مجرد عرض أو حالة مرضية طارئة ،

قال هيجل : « اللامتناهي مأخوذ بمعناه العام حينما يدرك على شكل تقدم لا منته ، هو عملية تجاوز الحد الكيفي أو الكمي بحيث يصير هذا الحد إيجابياً ، ويظهر دائماً بعد نفيه » . ولكن اللامتناهي الحقيقي هو نفي النفي بالقدر الذي به يتضمن الحد في النفي الحقيقي ، وفيه لا يضع التقدم عبر المتناهي حداً جديداً ، ولكن لتجاوز الحد يستعيد الوجود هويته مع ذاته » .

ويمعقب على هذا في موضع آخر فيقول : « إن الموجود المحدد له حد لا في اللا وجود المعين ولكن في وجود آخر معين ، فالأشياء التي تتحدد بذاتها لها علاقة تبادلية إيجابية ، والواحد منها له نفس المحدد الآخر ، وعلى هذا فكل موجود معين هو محدد ومنته ، أي أن كل موجود ينبغي أن يتجاوز بالتحديد ، وبهذا نضع التقدم إلى غير نهاية ، والحل الوحيد لهذه التقيضة كما يلي : لا الحد ولا اللامتناهي المذكوران في هذه التقيضة صحيح في ذاته ، لأن الحد من نوع ينبغي أن يتجاوز ، واللامتناهي هو ما يقترب منه الحد باستمرار ، واللامتناهي الحقيقي هنا هو التأمل في الذات ، والعقل لا يتأمل المعاني في زمانه بل في ماهيته وفكرته . ووجوب الوجود بذاته يتضمن الحد ، والحد يتضمن وجوب الوجود ، وعلاقتها المتبادلة هي المحدود نفسه الذي يتضمن كليهما في وجوده الباطن . ولحظات تعينه تتقابل كقيماً ، فالحد يتحدد على أنه سلب لوجوب الوجود كما أن وجوب الوجود يتحدد على أنه سلب للحد . وهكذا نجد أن اللامتناهي هو تناقض ذاته الباطنة ، فهو يتجاوز ذاته ويختفي . . . واللامتناهي في تصوره البسيط يمكن أن يعد تحديداً جديداً للمطلق . إنه يوضح على أنه رابطة اللاحقين مع الذات بوصفه وجوداً وصيرورة . وأشكال الوجود المتعين تستبعد من سلسلة التعينات التي يمكن أن ينظر إليها على أنها تحديدات للمطلق ، لأن أشكال هذا النطاق لا توضع لنفسها مباشرة إلا بوصفها تعينات أي أموراً نهائية » .

وهكذا نجد أن اللامتناهي هو المطلق لأنه يعين الوجود بوصفه نفيًا للمتناهي . والخلاصة أن اللامتناهي هو :

- (أ) في تعينه البسيط يكون هو الموجب بوصفه سالباً للمتناهي .
- (ب) لكنه بهذا في تعين متبادل مع المتناهي ، إنه اللامتناهي من طرف واحد مجرد .
- (ج) اللامتناهي يتجاوز الذات لهذا المتناهي ،

وهكذا يتضمن كلا الطرفين المتقابلين في طرف واحد . هذه تحددات في حالة تضاييف . فما هو فوق هو ما ليس تحت ، وما هو فوق معناه فقط ألا يكون تحت ، والفوق لا يوجد إلا بوجود تحت والعكس ، وعلى هذا فكل تعين يتضمن بالضرورة مقابله . والوالد هو غير الابن وبالعكس فكل منها هو غير غيره . وفي الوقت نفسه كل تعين من هذه التعينات لا يوجد إلا بالنسبة للآخر ، ووجوده هو مجرد وضع ، ولكن الأب هو في نفس الوقت أيضاً شيء خارج علاقة أو إضافة إلى ابنه لكن لن يكون الإنسان بوجه عام وليس أباً والمتقابلان يتضمنان إذن التناقض بقدر ما يترابط بعضهما بالنسبة لبعض في نقطة معينة ، أو بقدر ما يجايد كل منهما الآخر ، أو بقدر ما يكون كل منهما سلباً أو غير مكثرت بالنسبة للآخر . والامثال حين ينتقل في لحظة السوية للتعينات ينسى وحدتها السلبية ، ولا ينظر إليها إلا كخلافات ، وهي تعينات فيها اليمين ليس هو اليمين واليسار ليس هو اليسار . . الخ . لكنه حين يجد فعلاً اليمين أمامه واليسار فإنه يجد نفسه بإزاء تعينات ينبغي بعضها بعضاً وتظل سواء بعضها بالنسبة لبعض في نفس الوقت الذي ينبغي فيه بعضها بعضاً .

ديالكتيك اللامتناهي :

حينما يتحدث هيجل عن المقولات يعرض نظريته المشهورة في ديالكتيك اللامتناهي ، وتصوره لللامتناهي الحقيقي . يرى هيجل أنه ينبغي ألا ننظر إلى اللامتناهي على أنه تقدم المتناهي الذي يتقدمه يدفع حدوده باستمرار ، ولكنه بهذا إنما يعطي نفسه حدوداً جديدة فإن هذا التقدم اللاحق هو اللامتناهي الفاسد أو الزائف ، بينما ينبغي أن ننظر إلى اللامتناهي الحقيقي نظرة ديالكتيكية على أنه ما يتحقق في المتناهي وبالمتناهي حيث يتبدى فارضاً على نفسه حدوداً ينبغي فيها بعد ، ونفي نفسه هذا هو إيجابه ، وبعبارة أخرى اللامتناهي الحقيقي عند هيجل هو « مجموع لحظات الوجود التي تتحدد ذاتها بذاتها في كل حد يضمه التغير الكلي » .

ويمكن تصوير اللامتناهي الفاسد بأنه مستقيم يمتد إلى غير نهاية ، وتصوير اللامتناهي الحقيقي بأنه دائرة . فالمطلق يدور بمعنى أن اللامتناهي يتبدى ويعطي نفسه الوجود بأن يحدد نفسه ويصير واحداً ، ذلك أن الوجود غير محدد فيعطي نفسه حداً ، وكل حد هو نفي ، وعليه بعد هذا أن ينبغي هذا الحد . فكانه إنما يؤكد وجوده بنفي النفي ، وهكذا يستمر أبداً .

الماهية

الماهية عند هيجل هي ما يستتر تحت المظاهر المتغيرة للوجود التجريبي . فمثلا مظهر الثلج والماء السائل ويحار الماء ، كلها مظاهر تجريبية خارجية تستتر تحتها ماهية الماء بوصفه في هوية دائمة مع ذاته . وعلى هذا فالماهية هي في مقابل ما يقع تحت الحس أي الظاهر . ومن هنا يبدو الوجود مزدوجاً ، أي يبدو على وجهين ينعكس كل منهما في الآخر . وفي هذه الحالة نجد أن الحدود تتقابل هاهنا مثني مثني ، مثل الهوية والاختلاف ، الأساس والنتيجة ، الشيء والخواص ، القوة ومظاهر تحققها ، الداخل والخارج . ومع أن كل مثني يستبعد طرفاه كلاهما الآخر فإن كلا منهما يدعو الآخر في نفس الوقت ، فالشيء مثلا لا يكون شيئاً إذا جردناه عن خواصه التي هي بمثابة انعكاس له في ذاته ، والقوة ليست إلا مقداراً خاوياً إذا فصلناها عن مظاهر تحققها . ومن هنا فإن تفسير الظاهرة بالقوة المحدثة لها هو مجرد تحصيل حاصل . ومعنى هذا أن كل مثني رغم أنها متضادان فإنها يؤلفان وحدة . فالتقابل بين طرفي كل مثني تقابل وهي فحسب ، وأشد هذه التقابلات وهما التقابل بين الظاهر والباطن ، والداخل والخارج . فالتأمل العادي ينظر إلى الماهية على أنها ليست شيئاً آخر غير باطن الأشياء ، والواقع أن الداخل والخارج مضمونهما واحد . فالإنسان في خارجه هو تماماً الإنسان في داخله ، أي أن الإنسان في أفعاله هو هو الإنسان في باطنه ، ولو قلنا إنه كذا باطناً فحسب ، أي من حيث النوايا والمواطف ، وليس باطنه في هوية مع خارجه ، فإن كليهما يكون خاوياً ، إذ لا معنى لفصل الباطن عن الخارج ، بل يجب أن نقول إن الإنسان ليس شيئاً آخر غير سلسلة أفعاله ، ولهذا فإن ما هو باطن محض هو في الوقت نفسه وبهذا عينه خارج محض ، فعقل الطفل مثلا ليس في البداية إلا إمكانية باطنية ولا يتحقق حقاً إلا بالتربية باتخاذ صورة سلطة خارجية هي إرادة أبويه وتعليم معلميه ، فكان الطفل أولاً في ذاته وبالتالي بالنسبة إلى غيره غير كذا فأصبح بالتعليم كذا لذاته .

ومن هنا ينبغي ألا ننق بالمبارات التي تتحدث عن النوايا الطيبة التي لا تترجم عنها الأفعال الطيبة . وبعبارة أوضح يرى هيجل أن الداخل والظاهر كلاهما شيء واحد ، فلا يجوز أن نقول إنه في الداخل كذا والظاهر كذا ، بل هو في الظاهر كما هو في الباطن ، لأنه لا معنى للظاهر إلا بالباطن ، ولا معنى للباطن إلا بالظاهر . على أن هذه الحدود المتقابلة

والمتناهي بوصفه كذلك عملية واحدة وحين ذلك يكون هو اللامتناهي حقيقة .

وبهذا نصل إلى تحديد متبادل للإثنين ، فالمتناهي متناه فقط في العلاقة مع وجوب الوجود ، واللامتناهي غير متناه فقط في علاقته مع المتناهي ، والواحد منهما غير منفصل عن الآخر ، وهما غيران ، وإن كان كل منهما يتضمن الآخر في ذاته . وعلى هذا فكل منهما هو وحدة ذاته مع غيره ، وفي تعينه يكون وجوداً متعيناً ، أي لا يكون وجوداً على ما هو عليه غيره ، وهذا التعين المتبادل الذي ينفي ذاته وينفي سلبه هو ما يبدو أنه يتقدم إلى غير نهاية وهو الذي في كثير من الأشكال والتطبيقات يظهر أنه نهائي لا يستفاد منه . والفكر العادي يعتقد أنه بلغ الغاية حينما يصل إلى هذه العبارة : وهكذا إلى غير نهاية .

وهذا التقدم يبدو أينما دفعنا التعينات النسبية إلى مقابلاتها بحيث تصبح هي وهذه المقابلات وحدة لا تقبل الانفصال ؛ وفي الوقت نفسه تنسب إلى كل منها بالنسبة للآخر وجوداً مستقلاً ، فهذا التقدم هو إذن التناقض الذي لم يحل ، بل هو تناقض يعلم دائماً أنه حاضر . ومعنى هذا أن التناقض حاضر باستمرار ، واللامتناهي كذلك في جميع عمليات الوجود .

على أن هيجل يتناول بعد هذا جملة مباحث متصلة بالموجود لذاته والواحد والكثير فيقول إن الموجود بذاته بوصفه ذا علاقة مع ذاته يسمى المباشرة - Unmittelbarkeit ، im-médiatité وأما بوصفه يؤلف علاقة سلب مع ذاته فإنه هو الوجود لذاته المعين أو الواحد . والواحد هو لحظة تستبعد كل اختلاف ينبغي فيه الغير ، لكن العلاقة بين حد سلبه وبين نفسه هي علاقة سلبية ، وبالتالي الواحد يتفاضل ويطرد ذاته ، وبهذا يضع وحدات كثيرة ، وهذه الوحدات في حالات مباشرة تكون موجودات متمايزة يرفض بعضها بعضاً ويستبعد بعضها البعض .

غير أن هيجل يتابع تحليل فكرة الواحد والكثير تحليلاً ينتهي منه إلى أن الواحد هو الكثير ، وبالعكس . ويؤكد هذه الحقيقة على أنها نوع من التغير أو العملية لا على أنها الوجود كما يوضع في وحدة ساكنة في قضية . وبهذه المناسبة يتحدث كذلك عن بعض المقولات الكبرى ، وخصوصاً مقولتي الكم والكيف .

المباشر تجري المعرفة بالماهية ، وهذه الحركة التي تصور على أنها طريق المعرفة تبدو على أنها نشاط للمعرفة يبدأ بالموجود ويستمر متجاوزاً إياه كيما يبلغ الماهية ، ويبدو هذا النشاط خارجاً عن الوجود ويغير علاقة معه . غير أن هذا التقدم في المعرفة هو حركة الموجود ذاته ، وفي الموجود تكشف ، وأصبح ماهية هذه الحركة المتجهة إلى باطن ذاته .

والماهية وجود متجاوز ، إنها هوية بسيطة مع الذات بالقدر الذي هي به نقي الميدان الوجود . وهكذا نجد أنه في مقابل وبإزاء الماهية يوجد الموجود المباشر بوصفه عنصراً يصدر عنها . والوجود مظهر ، ووجود المظهر يتألف فقط من الوجود الذي تجاوزه الوجود في عدمه . والوجود له صفة العلمية في الماهية وفي خارج هذه العلمية أي في خارج الماهية لا وجود للظاهر ، فالظاهر هو السلب للموضوع بوصفه سالبا ، والظاهر هو كل ما يبقى بعد من ميدان الوجود غير أنه يبدو وأن له مظهراً مستقلاً عن الماهية ، ويبدو أنه هو غير الماهية . والغير يتضمن عامة كلا وحدتي الوجود المحدد واللاوجود المحدد ، والجوهري ، لأنه ليس له بعد وجود لا يحتفظ بعد من الوجود إلا بمجرد لحظة اللاوجود فالظاهر هو هذا اللاوجود المعين المباشر . ومن ناحية الوجود الظاهر يوجد بحيث يكون له وجود صريح على هيئة الآنية فقط بالنسبة إلى شيء آخر في عدميته المحددة ، وعلى هذا فإن كل ما يبقى للظاهر ليس شيئاً آخر غير المظهر الخالص للمباشرة Im-médiateté فالظاهر يوجد على أنه مباشرة منكمسة بمعنى أنه لا يوجد إلا بتوسط السلب وفي مواجهة المباشرة ليس شيئاً آخر غير التعيين الفارغ لمباشرة اللاوجود المتعين . وهكذا نجد أن الظاهر هو وجود مباشر ليس شيئاً ما ، أو ليس وجوداً سلبياً يوجد خارج تعينه في علاقته مع الذات . فإذا ما خرجنا عن مقولة الماهية التي فيها تقسم الوجود على تحوّل (ظاهر وباطن) من أجل أن ندخل في نطاق التصور ، أي الكل المعقول الذي يضع تفاضلاته الخاصة منتظماً إياها وشاملاً عليها بوصفها لحظات ما ، وهو بهذا يظهر حريته في مقابل الضرورة التي كانت تسود في ميدان الماهية .

نظرية التصور Begriff

يدرس هيجل التصور من ثلاث نواح :

أ- التصور الذاتي الذي يشمل ثلاث لحظات :
الكلي ، والحزني ، والفردية . فالتصور هو الكلي منظوراً إليه

مثنى مثنى في نطاق الماهية نجد تركيبها في مقولة الحقيقة الواقعية ، فالحقيقة الواقعية فيها ينظر إلى الظاهرة على أنها تحقيق كامل مطابق للماهية ، والحقيقة الواقعية في مقابل الإمكان هي الوجود الضروري أو الواجب أو الضرورة العقلية . ومن هنا قال هيجل « إن كل ما هو عقلي هو حقيقي فعلاً ، وأن ما هو حقيقي فعلاً هو عقلي » . فالضروري أولاً هو الجوهر ، ويعني آخر هو العلة التي تظهر بآثارها . ولكن هيجل يقول بتبادل في الفعل بين العلل والمعلولات ، فالعلل تؤثر في المعلولات وبالعكس . ومن هنا قال هيجل بما يسمى باسم العلبة الدائرية ، وتظهر بأبلغ معانيها في الكائنات العضوية ويسمى باسم الفعل المتبادل Wechselwirkung ولو نظرنا قليلاً في توضيح معنى الماهية عند هيجل لوجدناه يقول :

إن التصور Begriff يوضع في الماهية وضماً عضواً . وتعينات التصور لها في الماهية طابع نسبي خالص ولا تنعكس بعد تماماً على نفسها ، وبالتالي فإن التصور ليس له في الماهية شكل الموجود لذاته والماهية بوصفها ناتجة عن التعينات السلبية للموجود ليست في علاقة مع ذاتها إلا لأنها في علاقة مع حد آخر غير ذاتها ، وهذا الحد ليس هو الموجود المباشر بل الموجود الموضوع وضماً سابقاً عن طريق التوسط . والموجود لا يلغي في الماهية ، والماهية بوصفها لا تكون غير علاقة بسيطة مع ذاتها هي الوجود ، لكن من ناحية أخرى نجد أن التعينات الناقصة للكائن المباشر قد جعلت هذا الأخير ينزل إلى حالة النفي أو السلب ، وبعبارة أخرى أصبح ظاهرة . فالماهية ليست شيئاً آخر غير الموجود الذي يظهر دون أن يخرج عن ذاته ، وفي الماهية العلاقة مع الذات تتخذ شكل الهوية والانعكاس على الذات ، وهذا الشكل يحدث هنا مكان الحالة المباشرة للموجود ، وحقيقة الموجود هي الماهية ، فالموجود هو المباشر . والمعرفة ، وهي تسمى لمعرفة الحق ومعرفة ما هو الوجود في ذاته ولذاته ، لا تتوقف عند المباشر وتعيناته بل تتجاوز هذا المباشر مفترضة أنه وراء هذا الموجود يوجد شيء آخر غير الموجود ذاته ، وأن هذا الأساس هو حقيقة الوجود ، بيد أن هذه المعرفة معرفة متوسطة ، لأنها لا توجد مباشرة فيها وعندها ولكنها تبدأ بالموجود ، وينبغي أن نخترق طريقاً أولياً هو الطريق الذي يمضي متجاوزاً الموجود أو بالأحرى الطريق الذي يذهب في أعماقه . وفقط عن طريق عملية استبطان هي عملية توسط أيضاً ابتداء من الموجود

« عملية » في جوهرها ولا توجد إلا بذلك الديالكتيك الباطن الذي يرد كل لحظات تطور الموجود إلى الذات المطلقة التي تتجاوزها . ويقول هيجل : « إن ثمة صوراً مطلقة ثلاثاً : ١ - صورة الحياة . ٢ - صورة المعرفة والخير . ٣ - صورة العلم والحقيقة نفسها . فالصورة المطلقة في شكلها المباشر هي الحياة التي فيها النفس تحقق التصور في الكائن العضوي ، وفي فكرة المعرفة يبحث عن التصور الذي ينبغي أن يكون مطابقاً لموضوعه ، وفي صورة الخير يأتي التصور أولاً ، وينبغي أن يحقق بوصفه غاية للفعل . والتصور الأعلى هو الفكرة المطلقة ، هو وحدة الحياة والشعور ، هو الكلي الذي يفكر في ذاته ، وفي تفكيره في ذاته يتحقق بنفسه فعلاً .

فلسفة الطبيعة

الطبيعة عند هيجل هي الصورة Idee على شكل غيرية بمعنى أنها الفكرة عندما تخرج عن ذاتها وتتجاوز من أجل أن تصل إلى إنتاج الحياة الواعية ، ومن ثم إلى أن تدخل في نفسها وتستبطن في فكرة الإنسان . ولهذا فإن صيرورة الطبيعة في صعود نحو الروح . والفكرة تنفق في الطبيعة على الأقل من طريق القوانين التي تحكم هذه الطبيعة ، ولكنها لا تتحقق فيها أبداً ، أي الفكرة إلا على نحو غير مكافئ . وعجز الطبيعة هذا عن البقاء آمنة للتصور يفرض حدوداً على الفكرة فلا نستطيع أن نستبطن كل شيء ، أي أن نستبطن كل الظواهر الطبيعية من العقل أو الفكر ، لأنه يصطدم بالوقائع العرضية ، بالإمكان الحاصل ، وحيث يوجد الإمكان والعرض لا يكون ثم قانون ، وبالتالي لا يكون ثم عقل . والعقل إنما تدل عليه القوانين في الطبيعة . وينبغي أن ننظر إلى الطبيعة على أنها تؤلف نظاماً متدرجاً تخرج فيه الدرجات بعضها من بعض ، ولكن ديالكتيك التصور الذي يوجه هذا التطور يظل في داخل الفكرة التي تظل في أساس الطبيعة .

وبحلول هيجل أن يستخلص ديالكتيك الفكرة المحيطة immanent في الطبيعة بأن يستبدل بمقولات العقل الإضافات العقلية للفكر النظري . وهو من أجل هذا يميز ثلاثة مستويات للوجود تتحدد في اتجاه العينية وزيادة الفردية : -

أولاً : عالم الآليات ثانياً : العالم الفيزيائي الكيماوي ثالثاً : العالم العضوي .

فالعالم الآليات هو عالم المادة الجامدة ، والحركة ، وفيه العناصر وهي خارجة بعضها عن بعض ، لا تفعل إلا

لا على أنه هوية مجردة وشكل خالص ، ولكن على أنه فكرة تصبح عينية وتعطي لنفسها محتوى ، وهي تعين ذاتها بأن تصبح جزئية . فالتصور بهذا المعنى هو الأساس في الحكم الذي ليس مجرد ربط بين موضوع ومحمول ، بل كما يدل عليه اشتقاق اللفظ في الألمانية Urteil . فالحكم بهذا المعنى من Urteil الأصلي ، teil الجزء ، يدل على الانقسام الأساسي للتصور ، والانقسام الذي يفصل الجزئي . والكلمة العربية « فصل » بمعنى حكم (فصل في قضية) تناظر الكلمة الألمانية Urteil من حيث فكرة الانقسام . فالحكم يربط وجود الأشياء بماهيتها الكلية ، فإذا قلنا « سقراط فان » فلنا تربط وجود سقراط بالمعنى الكلي الذي هو الماهية ، والبرهان يوجد بين هذين الطرفين عن طريق حد أوسط ، فالبرهان إذن يقوم بتوسط بين الكلي الفردي عن طريق الجزئي ، فهو يمثل الكلي كما يتحقق في الفردي حينما يتجزأ ، أو الفردي حينما يفهم في الكلي عن طريق الجزئي . والبرهان هو الأساس الجوهرية لكل حقيقة ، فعند هيجل أن كل شيء برهان ، كما أن كل شيء تصور ، وعلى هذا فالتصور ليس شيئاً ذاتياً محضاً ، بل هو يتحقق في الكلية العينية التي يشملها ، وهذا يصبح تصوراً موضوعياً .

ب - التصور يتوضع (يصبح موضوعاً) على ثلاثة أشكال :

١ - الآلية التي توضع فيها الأشياء بعضها إلى جوار بعض .

٢ - الكيميائية التي فيها تتجاذب الأشياء وتتداخل .

٣ - الغائية أي الغائية العضوية التي فيها تسود الغاية وتوجه نشاط الأجزاء ، والغائية تمهد السبيل لمجيء الصورة بالمعنى الكامل ، التي فيها التصور يعود إلى ذاته بالتحاد الذاتية والموضوعية . والصورة الكاملة Idee هي أعلى تحديد للمطلق . ويمكن أن تدرك على أنها العقل أو الذات والموضوع ، ووحدة ما هو تصوري وما هو واقعي وما هو متناه وما هو لا متناه ، النفس والجسم ، وعلى أنها الإمكان الذي يجد في داخله تحقيقه الفعلي . والصورة المطلقة هي الديالكتيك الذي يفعل دائماً ويفاضل ويميز الهوية identisch ، identique من المختلف والذاتي من الموضوعي ، والنفسي من الجسيمي ، والمتناهي من اللامتناهي .

الصورة الكلية ينبوع دائم للحياة وروح سرمدية ، وإذا بدت الصورة الكلية منافقة للذهن فما ذلك إلا لأنها

تلك الكلية المحررة ، هي التي تسلم الحي للموت ، بل السبب الرئيسي في الموت عدم التوافق بين وجوده الفردي وبين الكلية العينية التي يعلمها تصور الموت الذي يتسبب إليه الحي فعدم التوافق هذا هو العلة الأساسية والجراثيمة الفطرية في الكائن التي تجعل الموت نتيجة ضرورية .

ولو نظرنا في مذهبه في الطبيعة لوجدنا النقاد يجمعون على أن فلسفته في الطبيعة هي أضغف ما في فلسفة هيجل . وهذا أمر طبيعي بالنسبة لمذهب يرى أن الفكرة هي الكل في الكل ، ويفسر كل شيء استنباطاً ، صحيح إنه قام بدراسات علمية جيدة ، ولم يكن يفتقر التجربة بالمعنى العلمي ؛ ولكنه لم يكن يعنيه من التجربة إلا جوانبها الكيفية لا الكمية . وهيجل في رسالة الدكتوراه عن «أفلاك الكوكب» (سنة ١٨٠١) بين أنه لا يوجد بين المشتري والمريخ كواكب أخرى ، ولكن جاء التنفيذ في نفس العام باكتشاف الكوكب (سيريس) فكان لهذا الاكتشاف الدامغ ولاستدلالاته أثر بالغ فيه ، فحاول أن يخفف من هجومه على نيوتن في طبعاته التالية من «موسوعة العلوم الفلسفية» .

ونظراً لهذا التخلف بين الاستنباط الفلسفي والاكتشاف العلمي فقد كان ينصح طلابه بأن لا يأخذوا من الموضوعات العلمية الخالصة موضوعات لرسائلهم حتى لا يحدث لهم مثل ما حدث له . ولكن موقفه من الطبيعة هو أن الطبيعة لا قيمة لها إلا بالقدر الذي يجعل من الممكن مجيء الشعور والفكر . فهو لم يكن مثل كنت Kant يعجب بالساء ونجومها اللامتناهية ، بل كان يرى أن النجوم ليست إلا طفحاً من البثور المضيئة في الساء ، وعلى الرغم من أن الأرض ليست إلا كوكباً صغيراً جداً ملحقاً بالشمس فإنها في نظره هي المركز التفاضلي للعالم ، لأنها موطن الإنسان ، والإنسان حامل الروح ، فهو يرى المركزية ، من الناحية الروحية والعقلية ، على أساس أن الأرض وحدها هي التي فيها الإنسان . وعند هيجل أن اتفه ثمار الفكر ذات قيمة أكبر بالآلاف المرات من أكبر سير منتظم للأفلاك أو البراءة اللاشعورية للنبات ، أي أن هيجل يضع الفكر فوق أي شيء في الوجود .

ومذهب هيجل يشتم بالواحدية ، أي وحدة الوجود ، وهو لهذا مجد الواحدية أو وحدة الوجود في مواضع عديدة من كتبه وبخاصة في رسالته عن براهين وجود الله ، فمجدد

بالجذب والطرود . والصورة المجردة للتقارب هي المكان ، والمكان وجود محسوس لا يدرك بالحواس أو على حد تعبيره « حس لا محسوس » . والصورة المجردة هي الزمان .

والزمان عند هيجل هو غير الموجود بوصفه موجوداً ، وهو الموجود بوصفه غير موجود ، أي الزمان بوصفه موجوداً هو غير موجود ، أو بوصفه غير موجود هو موجود ، أي أن الزمان هو السلب في ذاته ، هو الميلاد والاختفاء . هو Khronos الذي يلد كل شيء ويقتل كل ما يلد ، لأن الزمان كما يرى أرسطو وأوغسطين لا يمكن إمساكه ، فالماضي مضى وزال ، والمستقبل ليس بعد ، والحاضر لا يمكن الإمساك به ، والزمان يقضي على كل لحظاته فإذا كان مؤلفاً من لحظات فهو يقضي على نفسه بنفسه ، ومن هنا فإن الميتولوجيا اليونانية تمثل «خرونوس» بأنه يأكل أبنائه .

أما الجاذبية فهي ميل المادة إلى الاستيطان ، إنها النزوع إلى الذاتية ، وحركة الأجرام السماوية تبين بكل وضوح رياضيات الطبيعة التي هي المظهر الأوسط للعقلية .

والغزاء عند هيجل موضوعها كل المظاهر الكيفية للعالم المادي كالضوء والصوت والحرارة والكهرباء حيث يتخذ كل شيء شكل الفردية في الأجسام . وفي عالم الغزاء تسود لحظتنا التعارض والتصالح التي بها يظهر الديالكتيك الطبيعي . والشكل الأبرز للغزاء هو الاستقطاب . والحد الأخير للعمليات الغزائية هو الكيماوية ، والكيماوية هي التي تمهد لمجيء الحياة . فالفكرة التي كانت مغلوقة في الآلة تتحرر شيئاً فشيئاً في العمليات الغزائية الكيماوية ، وتتحرر أكثر فأكثر في العالم العضوي الذي فيه يتعين التصور شيئاً فشيئاً في مروره في مراحل المملكة المعدنية والنباتية والحيوانية . والكائن العضوي يجد في العمليات الكيماوية شروط وجوده ، ولكنه ينبغي عليه أن يقاومها باستمرار لكي يتيسر له أن يعيش . فالشيء لا يكون حياً إلا من حيث ينضم في داخله التضاد والتناقض ، والشيء الحي هو الذي يملك القدرة على أن يفهم التناقض ، وأن يحتمله في داخله . والصراع المستمر مع القوى الخارجية المعادية ، هذا الصراع الذي ينبغي على الكائن الحي أن يقوم به ويتصرف فيه ، هو الذي يشيع في الحياة الشعور بعدم الاطمئنان وبالقلق . ومن هنا يسود القلق كل ما هو حي ، نتيجة طبيعية لضرورة الكفاح المستمر الذي يقوم به الكائن العضوي ضد القوى الخارجية المعادية ، ولكن ليست قوة هذه القوى الخارجية ،

الدينية ، ويقول : « إن الفكر هو الذي يميز الإنسان من الدابة ، ولا يشترك الإنسان مع الدابة إلا في الإحساس والانفعال الأول » .

وتصل بهذا مشكلة الحرية . ذلك أن الطابع الجوهري للروح هو هويتها مع نفسها . ومثاليتها هي أيضاً ما يكون حريتها من الناحية العملية ، فشعور الروح بوحدها هو ينبوع حريتها ، والحرية هي ماهية الحد ، والتقابل التي لا يمكن قهرها . ومن أجل هذا فإن تقدم الروح في طريق الوحدة هو أيضاً تقدم في الطريق إلى الحرية ، والحرية بالنسبة إلى الروح المتناهية المحدودة ليست إذن أن تتجرد عن الباقي ، أي في أن تعزل نفسها ، بل حريتها في أن تكون على وعي بالتقابلات من أجل التغلب عليها . إنها هذا الانتصار على التقابلات الذي يرفع الروح إلى وحدة أعلى ، وبالتالي يرفعها إلى حرية أكمل ، ولهذا فإن الوحدة شأنها شأن الحرية ليست امتلاكاً ، بل مثلاً أعلى . إن الحرية غزو متواصل . وتطور الروح هو أيضاً تحررها ، وحياة الروح ، امتداد وامتلاك ؛ هي أن تضع في ذاتها الغير دون أن تفقد نفسها فيه . إنها تحقيق لذاتها في الغير بأن تجعل الغير ملكاً لها ، فالغير أداة لها من أجل أن تكون حياة أكمل ، إن الروح بالغير تتعرف نفسها . ومن هنا فإن هذا الامتداد هو في الوقت نفسه رفع للذات نفسها على الرغم من أنه يجري في الغير ، ذلك أن الروح لا تكشف إلا عن ذاتها في كل هذا الغير . وشبه هيجل كشف الروح بكشف الله في المسيح الذي هو إنسان ، لكن بالوحي الإلهي صار أيضاً لها في نظر هيجل .

والحد النهائي لهذا الكشف من الروح عن ذاتها بواسطة الغير هو وحدة الروح ، وصدقها هو المطلق . فالاعتراف بأن المطلق هو الروح ، تلك هي الغاية التي يهدف إليها العلم كله بل وكل التاريخ . ومن هنا فإن كل درجات الروح المتناهية ليست إلا مجرد تعبيرات غير مكافئة ، هي مجرد عمليات تقوم بها الروح من أجل توليد الروح المطلق ، هي مجرد حدود تضعها الروح لتقضي عليها من بعد ، ابتغاء أن تصل إلى كمال شعورها بذاتها . والغاية التي تستهدفها الروح أن تجعل مظهرها هو بعينه ماهيتها ، وأن ترفع وعيها بذاتها إلى مرتبة الحق . ومن هنا فإن هذه الدرجات المتناهية ليست درجات حقيقية بالمعنى الصحيح ، بل لا حقيقة لها في ذاتها . ومن هنا يقول هيجل إن المتناهي ليس شيئاً ، إنه ليس الحق بل مجرد عبور وتجاوز لذاته ، والروح إبطال للمتناهي ، والمتناهي مجرد

الواحد ، ونجد النظرة الشرقية لأنها تجذت الواحد وردت إليه كل شيء .

فلسفة الروح (أو العقل)

فلسفة الروح هي التاج الذي يتوج مذهب هيجل ، كما هو طبيعي ، لأن الفكرة تبلغ أوج نموها في الروح ، وفي الروح تنبعن الفكرة إلى أقصى درجة وتصل حقاً إلى واقعها وواقعيتها العقلية ، فالفكرة المنطقية والطبيعة هما شرطان لتحقيق الروح . وقد أخذ هيجل في استخلاص المعنى الأعمق والدلالة الأعم لكل مظاهر الفكر ، فأنشأ لذلك فلسفة في الحضارة الإنسانية ، ووضع الأسس الفلسفية للعلوم الإنسانية ، ولم يقتصر على دراسة تفسير الحياة الباطنة أي الروح الذاتية ، بل سعى إلى دراسة الروح في ضروب نتائجها الخارجي ، أي في أعمال الجماعات الإنسانية من تاريخ وقانون وأخلاق معتادة (آين) ، وهو ما يكون الروح الموضوعية ؛ ثم في ألوان تحققها العليا التي تشعر الروح فيها بأنها في مكانها الطبيعي مثل الفن والدين والفلسفة ، وهو ما يدخل في نطاق الروح المطلقة ، فعلياً إذن أن ندرس هذه الأنواع أي الروح الذاتية والروح الموضوعية والروح المطلقة .

أولاً : الروح الذاتية : تتجلى في مختلف المستويات التي هي بمثابة لحظات ضرورية للتطور الديالكتيكي لتصور الروح ، وتبعاً لهذا يميز هيجل بين النفس وهي موضوع الأثنروبولوجيا ، وبين الشعور أو الوعي وهو موضوع الفينومينولوجيا ، والروح وهي موضوع علم النفس بالمعنى الدقيق .

أما النفس فهي الروح بوصفها تقوم على أحوال طبيعية فيسيولوجية من عنصر أو جنس ومزاج ... الخ .

وأحياناً تتوقف على ظروف وأحوال فزيائية خالصة مثل المناخ . وهيجل يعارض النظرة التجريبية التي تجعل من الحياة الواعية مجموعة من الامتالات ليس بينها من رابطة غير رابطة خارجية تقوم على أساس ما يسمى باسم قوانين ترابط الأفكار ، أو بمباراة أخرى القوانين المزعومة بترابط الأفكار المزعومة . والواقع أن الوعي النفسي كلية عينية مؤلفة من تعينات ، يشغل كل جزء منها مكانة ، على ارتباط بباقي الأجزاء . ويرى هيجل أن كل ما يرى في الروح أو العقل منشؤه في الإحساس وفي الأحوال الانفعالية الأولية ، ويرفض الإهابة بالقلب والعاطفة كمعايير للخير الأخلاقي والحقيقة

النفس الميجلي . لكن ينبغي ألا نفهم علم النفس هنا بالمعنى المفهوم ، الآن ، ولا بالمعنى الذي كان جارياً منذ حسين عاماً ، بل علم النفس بالمعنى الميجلي هو النشوء الميتافيزيقي للروح الإنسانية منظوراً إليه من الناحية النفسية . ولكننا لا نستطيع التوسع في هذا القسم من فلسفة هيجل نظراً لما فيه من غموض واقتعال في كثير من المواقف . وعلى كل حال فعلم النفس موضوعه دراسة التطور الديالكتيكي المحاith في النشاط العقلي ، وينبغي أن تكشف الروح عن حريتها بأن تصل إلى أن تكون عقلية بنشاطها الذاتي الذي فرض عليها على أنه معطى مباشر ، فالروح النظرية تنبئ على أنها معرفة عيانية غامضة متصلة بالعاطفة . والوسط بين العيان وبين الفكر التصوري المنطقي هو الإمثال الذي يظهر على هيئة الذاكرة والخيال ، والذاكرة اللفظية وهذه الصورة للذاكرة هي الأهم لأنها أداة الفكر وهي التي تيسر قيام جميع العمليات العقلية العليا . ومن هنا نجد هيجل يلح في تأكيد أهمية اللغة ، ذلك أن اللغة هي التي تمكن الفكر الفردي من الاتصال مباشرة بالكل ، فأشكال الفكر تتخرج وتختزل في لغة الإنسان ، وما ينبغي أن يعبر عنه باللغة يتضمن - على نحو متفاوت في الغموض والوضوح - يتضمن مقولة ما - ومن هنا نجد هيجل كثيراً ما يلجأ إلى الإشتقاق من أجل تبرير ديالكتيكي . وقد رأينا مثلاً لذلك فيما يتصل بكلمة Urteil ، وهذه الطريقة في الاستعانة بالإشتقاق اللغوي من أجل بيان الأفكار سنها إلى حد مبالغ فيه عند هيدجر ، كما سنجدنا على نحو مخفف لدى شلنج ويظهر أنها عادة ألمانية ! .

وهذه الروح الذاتية تمر بثلاث مراحل في تطورها من أجل التكوين الواعي . وهذه المراحل الثلاث هي :

أ - النفس ب - الوعي ج - الروح

فالمرحلة الأولى هي التي فيها لا تزال الحياة مجرد روحانية غامضة منتشرة وكما أشرنا من قبل يسمى هيجل القسم الذي يدرس هذه المرحلة باسم علم الإنسان .

والمرحلة الثانية هي التي فيها تتحقق الحياة الروحية في التعارض بين الأنا واللا أنا ، ولا يزال فيها الأنا ذاتاً فارغة تتلقى محتواها من العالم ، والعلم الذي يبحث في هذه المرحلة هو « علم فينو ميولوجيا الروح » (أو العقل) .

والمرحلة الثالثة هي التي فيها ارتفعت الحياة الروحية إلى مرحلة العقلية ، وعن طريق العقل والإرادة حصلت لنفسها

رؤية ناقصة للامتناهي . وأمور هذا العالم تبدو لنا متناهية لأننا نحن المتناهيين نضعها كذلك ، فمعرفة الروح بذاتها في الواقع أمر غير صحيح ومتناقض ، والعقل ليس نتيجة ولا حداً نبغله في النهاية ، بل هو الحقيقة الأصلية التي لا تتحدد وتتأكد إلا بالقضاء على الحدود . وهذه الروح اللامتناهية ينبغي إذن أن تكون لها حقيقة في ذاتها إيجابية مقابلة للامتناهي . والروح كما يقول هيجل تتحرر تحرراً مطلقاً من الحد ومن الغير في نهاية الأمر كما تصل إلى الوجود المطلق بذاته وتصبح بهذا لا متناهية حقاً .

وواضح ما في هذه العبارات من وحدة وجود صوفية ، وقد أشرنا من قبل إلى أن هيجل يجد النظرة الشرقية في العالم ، لأنها تنطوي على فكرة وحدة الوجود ، التي ترى كل شيء في الواحد ؛ وهذا الواحد يتخذ مظاهره اللامتناهية في روعة هذا العالم الطبيعي والروحي .

علم النفس الميجلي

إن تطور الروح يتضمن ثلاث مراحل :

في المرحلة الأولى تخرج الروح بكد à peine من الطبيعة التي تقابلها وتحمدها ، وفعلها هو أن تغزو - عن طريق الصراع ضد هذا التقابل - الشعور بفرديتها العقلية الحرة وهذا ما يسمى باسم الروح الذاتية .

وفي المرحلة الثانية تثبت الروح النشاط العقلي في العالم الطبيعي الإنساني ، وذلك بأن تبدأ فتطبعه بطابع سيادة العقلية الشخصية في الإنسان ، وتنتهي بتكوين الوحدات الجماعية الكبرى للإرادات العاقلة (الأسرة - المجتمع - الدولة) وهذا ما يكون الروح الموضوعية .

وفي هاتين المرحلتين لا تزال الروح تضع الطبيعة في مقابل ذاتها وإن كانت تنقلها في ذاتها وتصورها بصورة مثالية ، ومن هنا لا تزال تضع الطبيعة حداً كاملاً للروح ، وبسبب هذا الحد لا تزال روحها محدودة .

وفي المرحلة الثالثة تتعرف الروح وحدة وجودها الباطن ، والحقيقة الروحية الموضوعية ، وتصل بذلك إلى حقيقتها الكاملة في الفن والدين والفلسفة ، وهذا ما يكون الروح المطلقة .

فالقسم الأول الذي يؤلف المرحلة الأولى يكون علم

والأخلاق عند هيجل يسودها تقابل أساسي هو التقابل بين الأخلاق الذاتية ، والأخلاق الموضوعية . فالأولى هي الأخلاق بالمعنى الكنتي أي التي تتحدد بمقياس شكلي صوري ، وذلك بالصدق الكلي لبدا الفعل . ولكن هيجل يرى أن هذا المبدأ مبدأ مجرد ، وبالتالي لا يؤدي إلا إلى شكلية جوفاء ، ولا يستطيع المرء عن طريق هذه القاعدة الشكلية أن يحدد في الواقع ما هي الواجبات وما هي الحقوق ، إنما الأخلاق الحقيقية هي الأخلاق الموضوعية ، وهي التي يكتسبها الإنسان في المجتمعات التي تقوم على تربية الأسرة والمجتمع المدني وخصوصاً الدولة .

وهنا نجد هيجل يمجّد الدولة لأنه يرى أن الدولة هي الكائن الاجتماعي الأكبر ، ويرى أن الإنسان لا يصل إلى الحرية الحقيقية إلا عن طريق الدولة ، وذلك حينما يعيش الإنسان القانون بدلاً من أن يخضع له خضوعاً سلبياً ، فإنه بهذا لا يصبح قهراً بل شكلاً من أشكال التحرير ، بأن يجعل الإنسان يضبط نفسه وفرديته العينية ووجداناته العمياء ومنفعته الأنانية . وفي هذا يقترب هيجل من فكرة « الأوتونومي » Autonomie أي الاستقلال الذاتي عند كنت ، ولكنه يضع معياراً لهذه المشاركة في الروح الجماعية أي روح المجتمع ممثلة في الدولة ، لكن مثل هذا الوضع لا يتحقق إلا إذا كانت الدولة جيدة ، وأخلاق الناس متينة . وهيجل يرى أن تقدماً من هذا النوع ممكن عن طريق فعل الصفة المختارة من أبناء هذه الدولة ، غير أن عمل هؤلاء الصنفين لن ينجح إلا إذا كانت أفكارهم ومشاعرهم ومصالحهم مطابقة للعقل خيراً من الأنظمة الموجودة ، وبالتالي تكون أصدق من هذه المؤسسات الموجودة وأقرب إلى الكلي . والذي يخلقها هنا قياً جديدة لا يؤثر في المستوى الأخلاقي بالمعنى الحقيقي ، وإنما في المستوى التاريخي . ومن هنا ينبغي التحدث عن فلسفة التاريخ عند هيجل .

فلسفة التاريخ

فلسفة التاريخ هي أكثر أجزاء فلسفة هيجل شيعاً بين الناس . وعند هيجل أن التاريخ الكلي ليس هو التاريخ الساذج الذي يقدمه من رواة الأحداث ، ولا التاريخ النظري الذي يريد تفسير الوقائع واستخراج العبر والدروس العملية من الماضي ، بل التاريخ الكلي الحقيقي هو التاريخ الفلسفي الذي يهيمن على الوقائع وينظر إليها من وجهة نظر غير مقيدة بزمان ، ذلك لأن العقل جوهر التاريخ . والعقل يحكم العالم

على الحرية ؛ وهذه المرحلة الثالثة هي التي يتولى دراستها علم النفس بالمعنى المشار إليه من قبل .

فما يسميه هيجل بالنفس ليس هو الذات أو الأنا ، إنما مجرد المثالية الأولى البسيطة التي تضطرب في حضن الطبيعة على أنها حقيقتها . ولهذا فإن هيجل يسمي النفس بأنها « ناعس الروح » ، لأن النفس مرحلة أولية غامضة للروح وبالتالي كأن الروح فيها في حالة ناعس ونوم . وهذه النفس ينبغي ألا ينظر إليها على أنها نفس العالم ، بل هي من نوع الجوهر الغامض الروحي الكلي الذي هو الأساس في كل فرد ونجزء للروح فيما بعد ، ونحن في حياتنا النفسية لا نزال نشعر بتأثير هذه الروحانية الغامضة ، وذلك عن طريق ما يتناوب من أمزجة تتغير بتغير الأجواء والسن والأماكن والأحوال المعنوية . فأحوالنا المزاجية المتغيرة تحت تأثير الأحوال الطبيعية الخارجية إنما تتغير بتأثير هذه النفس الغامضة العامة المنتشرة .

والنوم هو العود الدوري لوجودنا إلى حضن هذه الروحية الطبيعية المنتشرة ؛ ولعلنا متأثر بالعود الدوري لليل والنهار . ويسأل : هل هذه النفس لا مادية ؟ وهذه المناسبة يتناول مسألة لا مادية النفس ، ويحل المسألة بالمعنى والاتجاه المثاليين فما دامت المثالية ترى أن المهيولى ليست حقيقة بينما الروح هي وحدها الحقيقية ، فلا عمل للفعل بمادية النفس نظراً إلى أن المادة ليست حقيقة بينما النفس لها حقيقة . وفي داخل هذه الروحية الغامضة المنتشرة تتطور شيئاً فشيئاً الذاتية أولاً على هيئة مركز غامض للفردية التي تبدأ ، فتضع محتواها في مقابلها ولكن لا يوجد بُعد ذات تميز نفسها من العالم المادي الخارجي ، بل لا تزال الذات هي ما يحس . والنفس في هذه الحالة هي بمثابة مركز لكل إحساس . وهكذا نرى أن النفس بمثابة الشخصية الدنيا الهولانية التي لا بد أن تخضع فيما بعد للذات العاقلة العليا التي تمتعها الصورة الحقيقية .

الأخلاق عند هيجل

لا تشغل الأخلاق بالمعنى المحدود غير مكان ضئيل في فلسفة هيجل ، وترتبط بنظراته في القانون والسياسة وفلسفته الدينية . ذلك أن هيجل يرى أن الغاية من الفلسفة ليست تحديد مثل أعلى للكمال من غير الممكن الوصول إليه بل فهم الواقع لإعادة بنائه دياكتيكياً ، وتعرف الطابع العقلي منه ، ومن هنا فإن الأخلاق مهمتها أن تشاهد لا أن تحكم .

الجديدة في اليونان وروما حيث كان بعض الأفراد هم الأحرار .

ويقول هيجل إن الأمم الجرمانية هي وحدها التي ارتفعت لأول مرة إلى الشعور والوعي هذه الحقيقة ، ألا وهي أن الإنسان حراً بما هو إنسان ، وأن حرية الروح هي الطبيعة الخاصة بالجوهرية بكل إنسان بما هو إنسان ، ولكن النظم السياسية لم تخضع لهذا المبدأ في أول الأمر وطوال العصور الوسطى الأولى . إنما بدأت الفترات الحاسمة من أجل إيجاد هذا الوعي بالحرية لأول مرة بعد ذلك في عصر الإصلاح الديني ، وهذا يعد بمثابة الثورة الجرمانية في مقابل الثورة الفرنسية .

وجاءت هذه فيما بعد ، هنالك أصبح الإنسان يتخذ رأسه أساساً أي اتخذ الفكر والعقل الأساسي ، وحاول أن يصوغ الواقع على صورة العقل ، لقد كان ذلك مشرقاً رائماً للشمس ، هنالك ساد انفعال نبيل ، وشاعت حماسة عقلية هزت الدنيا بأسرها ، وكان الإنسان لم يبلغ إلا آنذاك مرتبة التوفيق الفعلي بين ما هو إلهي وما هو دنيوي .

وقد عني هيجل بالمسائل السياسية لأنه عاش في عصر تاريخي المعنى الكامل ، عصر الثورات والأمبراطوريات وعصر حقوق الإنسان . وهو بطبعه كان حريصاً على متابعة الأحداث حتى كان يقول إن قراءة الصحف نوع من الأوراد ترتل في كل صباح عملياً .

وكما أشرنا من قبل كتب هيجل رسائل سياسية ومقالات عديدة ، وكتب خصوصاً بحثاً عن دستور ألمانيا سنة ١٨٠٢ وإن لم ينشر إلا سنة ١٨٩٣ ، فضلاً عن أنه قام برئاسة تحرير صحيفة يومية هي « جريدة بامبرج » مدة عام ونصف . ورسائله ومقالاته تدل على أنه كان كثير العناية بالمشاكل السياسية الوقتية المعاصرة ، فضلاً عن أنه كان يدعو إلى عدم الفصل بين النظري والعملي لأنه تبعاً لفلسفته يرى أن الإرادة ضرب من الفكر ، فالإرادة هي الفكر معبراً عنه في الواقع ، أما أولئك الذين ينظرون إلى الفكر على أنه ملكة جزئية منفصلة عن الإرادة ، فيذهبون إلى حد الزعم بأن الفكر يؤدي الإرادة وخصوصاً الأخيرة ، أولئك يدلون بهذا على أنهم لا يعرفون شيئاً مطلقاً عن طبيعة الإرادة . غير أن كتابه عن دستور ألمانيا لم يكن إلا بحثاً من أبحاث الشباب لا يزال يحمل طابع فلسفة شلنجر والرومستك . وإنما وضع هيجل نظراته

ولهذا يرى هيجل أن كل حدث من أحداث التاريخ إنما جرى وفقاً لمقتضيات العقل ، ومن هنا فالتاريخ تطور ونمو لمنطق باطن لم تكن الشخصيات التاريخية غير أدوات لتحقيقه دون شعورها بذلك ، إنهم يخضعون لأهوائهم ويرمون إلى تحقيق مصالحهم ، ولكن الذي يحدث في نفس الوقت هو أن غاية ما بعيدة المدى قد تحققت لم يكونوا على شعور بها ولم تكن قصداً من مقاصدهم ، وهذا هو ما يسميه هيجل « خبث العقل الكلي المسيطر على التاريخ » . فمن خبثه أنه يستعين بهذه الشخصيات في سبيل تحقيق أهدافه وخطته ومقاصده ، دون أن يكون هؤلاء على علم بذلك ، وإنما الذي يجعل هؤلاء أقوى هو أن أهدافهم الجزئية الخاصة تحتوي على المحتوى الجوهري الذي هو إرادة الروح الكلية . وهذا المحتوى قائم في الغريزة الكلية غير المشعور بها لدى الناس ، وهم مدفوعون لذلك بقوة باطنة . وفي بعض العصور نجد أن تركيب روح الشعب يتحطم لأنه عني عليه وخلي من جوهره ، ولكن التاريخ رغم من ذلك يستمر في سيره قدماً لا يتأثر بانحيار حضارة أو انحلال دولة ، ولكن في المراحل الكبرى تحدث الاصطدامات العظمى بين الأنظمة القائمة حتى الآن وبين الإمكانيات المضادة لهذه الأنظمة مما يؤدي إلى زعزعة الأنظمة القائمة ، ولكن هذه الاصطدامات نفسها تتضمن أمراً بعبداً بل وضرورياً ، وحينئذ تصبح هذه الإمكانيات ذاتها ضرورية وتتضمن أساساً مختلفاً عن ذلك الأساس الذي كان حتى الآن أساساً للتنظيم الشعبي ، وهذا الكلي يستولي عليه عظماء التاريخ ويجعلون منه قصداً من مقاصدهم ، وهم حين يحققون أطماعهم يحققون في الوقت نفسه الغاية التي تتفق مع التصور الأعلى للروح . وعلى هذا النحو يتبدى منطق التاريخ ، فظروف التقدم التي حققتها الإنسانية عن طريق المتناقضات والاصطدامات والحروب والثورات تؤدي إلى وضع للأمور أصدق وأفضل ، أما فترات الهناء والرخاء والخلو من التناقض والسلام فهي ليست عصوراً تاريخية .

وقد توسع هيجل في هذه النظرية وفصلها في محاضراته في فلسفة التاريخ ، والفكرة الموجهة في هذه المحاضرات هي أن التاريخ الكلي هو تقدم الشعور بالحرية ، وهذا التقدم نجد دلائله أولاً في الانتقال من الطغيان الشرقي القديم الذي كان فيه فرد واحد هو الحر والباقي عبيد (في مصر القديمة وفارس وبابل) نقول الانتقال إلى الجمهوريات والأستقراطيات

وثاني تحقق هو المجتمع المدني ، وفيه يتجمع الناس وفقاً لمصالحهم . وهذه التجمعات تدخل في علاقات وأحياناً في تصادم .

وهكذا ينشأ في الحياة الاجتماعية نظام خارجي ناجم عن الاتفاق بين الحاجات وعن تحددها المتبادل مما يجعل هذه الحاجات يحدد بعضها بعضاً ، وفقاً لإمكان إشباعها وتوفرها .

والتحقق الثالث هو الدولة ، وهذه هي التحقق الاجتماعي الأعلى . وهيجل يميز الدولة من المجتمع المدني . فعنده أن المجتمع المدني عالم فردي نفعي فيه تسود الذئبة الاجتماعية ، أي أنه يتألف من أفراد على هيئة ذرات في هذا المجتمع .

والدولة في نظر هيجل ليس غرضها أن تكفل لأعضائها الرخاء المادي والحرية المجردة ، بل أن تجعلهم يقومون بتأدية وظيفتهم الرئيسية الحقيقية وهي أن يعيشوا في الكلي ، وبالتالي أن يرتفعوا بذلك إلى الحرية العينية .

وفي الدولة يصل الإنسان إلى الأخلاقية العليا والأكثر عينية ، فالدولة تربي الفرد وتخضعه لنظام جماعي يحرره من أعراض طبيعته الحيوانية وأنظاره العقيمة ، فالدولة لا تقلل من الفرد ، بل تسمح له بأن يكمل شخصيته ، وذلك بإدماجه في نظام أخلاقي أعلى من شأنه أن يتقدم في اتجاه ما هو كلي .

وقد اختلف في تفسير نظريات هيجل السياسية : فنجد أولاً أن جانص Gans الذي نشر « فلسفة القانون » مضيفاً إليها مذكرات مأخوذة من المحاضرات يقول : « إن هيجل لم ينتكر للمبادئ العظمى للثورة الفرنسية التي أشاعت الحماسة في نفسه أيام الشباب بل ظل دائماً يطالب للفرد في الدولة بالحقوق الأساسية للشخصية الإنسانية » .

ولكننا نجد شراحاً آخرين يفسرون نظريات هيجل السياسية في اتجاه مضاد ، فيعتونه بأنه ذو ميول محافظة لأن هيجل يرى أن الدولة هي تجسد للفردية الجهورية ، ولما هو إلهي على سطح الأرض ؛ وينبغي على الفرد أن يعترف بأنه عدم بازاء الدولة ، ولهذا يشيرون إلى أن هيجل كان فيلسوف العرش الرجعي ، وداعياً إلى الملكية البروسية ، وموحياً بالدعوة إلى القوة التي ترى في الحرب وسيلة لا غنى عنها للدولة في نموها .

الرئيسية في السياسة في كتاب ممتاز يعد آخر كتبه العظمى وهو « مبادئ فلسفة القانون » الذي نشر سنة ١٨٢١ ، وقد لخص الأفكار الرئيسية في هذا الكتاب في « دائرة معارف العلوم الفلسفية » (ص ٤٨٢ - ٥٥٢) وفي عرضه للسياسة في الكتابين ربط ربطاً وثيقاً بين السياسة والأخلاق وعلم نفس الإرادة وفلسفة التاريخ . وفي مقدمة « فلسفة القانون » يصرح بكل وضوح بأنه لا يرمي إلى بناء دولة مثل ، لأن مهمة الفلسفة هي أن تفهم ما هو قائم لأن ما هو قائم هو العقل ، والتفسير العقلي الذي يقدمه في هذا الكتاب هو بمثابة توفيق مع الحقيقة الواقعية . قال : « ليست مهمة الفلسفة أن تعلم ما ينبغي أن يكون ، وحتى لو حاولت ذلك فإنها تأتي في ذلك متأخرة لأنها لا تأتي إلا بعد أن يكون الواقع قد أتم عملية تكوين نفسه ، وحينئذ ترسم الفلسفة بلون رمادي على رمادي فإن صورة الحياة تكون قد شاخت من قبل . وهذا اللون الرمادي لا يمكن أن يستعاد شبايه بل يمكن فقط أن نتعرفه » . « إن بومة مينرفا ، لا تأخذ في الطيران إلا عندما يرخي الليل سدوله » .

وهذه العبارة الأخيرة من العبارات المشهورة والشعرية الرائعة ، ويرمز هيجل ببومة مينرفا إلى الحكمة والفلسفة ، أي أن الفلسفة لا تأخذ في عملها إلا بعد أن يكون قد تم حدوث الحدث الذي تريد الفلسفة أن تفلسفه .

يرى هيجل أن القانون من ميدان الروح . ونقطة الابتداء هي الإرادة الحرة ، وهي حرة بوصفها عدم تعين ، يتعين بذاته ، وبوصفه الأنا الذي يضع لنفسه محتوى مع بقائه في هوية مع ذاته ومع الكلية ، أما إذا لم تكن الإرادة غير الإرادة الطبيعية ، فإنها لا تفعل أكثر من أنها تطيع الرغبات والميول ويكون ميدانها حينئذ ميدان الأهواء ، ولا تكون حرة إلا في ذاتها ولكنها تكون حرة لذاتها حينئذ تتخذ مضمون الكلي لا الجزئي ، أي حينئذ تصبح الإرادة فكراً .

وفي القانون تبلغ الإرادة الحرة الوجود المباشر . والفرد بوصفه ذا حقوق ويمارس حقوقاً يسمى الشخص Person ولذلك فإن الأمر المطلق في القانون هو : كن شخصاً واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً .

وأول تحقق للروح الاجتماعية هو في الأسرة . ودورها الأساسي هو تربية الأبناء ، وهذه أول مظهر من مظاهر الأخلاق .

الموضوعية . والقوانين تبدو أولاً بالنسبة إلى الذات المباشرة وبالنسبة إلى إرادتها المستقلة الاعتبارية ومصالحها الجزئية ، تبدو وكأنها حواجز وحدود لكنها في المقام الثاني غايات مطلقة . وفي المقام الثالث تؤلف جوهر الإرادة الفردية التي نحمد في هذه القوانين حريتها ، بحيث تصبح هذه القوانين بمثابة عادات أخلاقية اجتماعية لها قيمتها في حقيقة هذه الشخصية .

والدولة بوصفها روحاً حية لا يمكن أن تكون إلا بمثابة كل يتفاضل إلى ألوان من النشاط الخاصة تصدر عن نفس الفكرة الخاصة بالحقوق ، والتشريع هو التوزيع العضوي لقوة الدولة ، وهو الذي يتضمن التعينات التي وفقاً لها الإرادة العقلية لا توجد في الأفراد إلا على سبيل الإمكان والقوة ، لكنها عن طريق التشريع تصل إلى الشعور والوعي بذاتها .

وهناك نصوص قليلة تمجد الحرب مثل قوله :

« في السلام تمتد الحياة المدنية وتستقر كل المجالات ، وفي النهاية يضيع الناس في بحران ، ذلك أن خصائصهم تتحجر شيئاً فشيئاً وتثبت . لكن الصحة تقتضي وحدة الجسم ، فإذا تصلبت الأجزاء حدث الموت . ففي السلام يحدث هذا التحجر الذي يؤذن بموت المجتمع » .

ولقد طالما نادى المفكرون بالسلام الدائم بوصفه المثل الأعلى الذي ينبغي على المفكرين أن يصلوا إليه . وكنت قد وضع مشروعاً من هذا النوع . ولكن الفرد والفردية يتضمنان بالضرورة السلب . لكن لو أن عدداً من الأسر كون الدولة فإن هذا الاتجاه بوصفه شخصية مركبة فينبغي أن يخلق لنفسه معارضة وبالتالي أن يولد عدواً له ، فالحروب لا مناص منها . والحروب عند هيجل تخرج منها الدول أقوى مما كانت ، ثم أن الأمم التي كانت تنقسم على نفسها تستطيع أن تحصل بواسطة الحرب في الخارج على السلام في الداخل . صحيح إن الحرب تؤدي إلى عدم الأمن بالنسبة للممتلكات ، لكن عدم الأمن هذا حركة ضرورية ، ذلك أن عدم الاستقرار من الوسائل التي تحفز على التطور والتقدم .

وهكذا نرى أن هيجل في نظرياته في الدولة قد حاول أن يطبق نظرياته الديالكتيكية ، وكان تطبيقه لهذه النظريات هو الذي حدا به أن يرى في الحرب ضرورة لا يمكن التخلص

وهناك موقف وسط يمثلته خصوصاً فيكتور باش Victor Basch أحد الذين درسوا المذاهب السياسية للفلسفات المثالية الألمانية دراسة عميقة وافية . فيباش يرى أن الدولة في نظر هيجل هي في مجموعها توفيق بين فلسفة السلطة والحرية . واتجاه فلسفة هيجل السياسية هو إلى إيجاد وسط بين الملكية المطلقة والديمقراطية المطلقة ، بين الفردية المفرطة وبين السيطرة الكاملة للدولة .

والواقع أن السياسة عند هيجل لها وجهان متعارضان : فهو من ناحية يريد التوفيق بين ما يقضي به العقل وبين الواقع الخارجي الموجود ، ومن هذه الناحية جاء الجانب المحافظ في تفكيره .

ولكنه من ناحية أخرى كان يرى أن الديالكتيك يقتضي نوعاً من التعارض المستمر الذي يتطور عليه النظام في الدولة ، ولهذا فإنه يبرر قيام التقدم استناداً إلى ألوان التعارض التي يمكن أن تكون أسباباً للنزاع سواء بين الطبقات الاجتماعية ، وبين الدول ، مما يؤدي إلى الثورات في حالة الطبقات الاجتماعية ، وإلى الحروب في حالة الدولة . وتبعاً لذلك الوجهين اتجه اتباع هيجل إلى فريقين :

فريق اليمين الهيجلي ، وهم الذين اتجهوا اتجاه المحافظة . وفريق اليسار الهيجلي ، وهم الذين اتجهوا اتجاهها ثورياً .

ومن النصوص الرئيسية في هذا الباب ما يلي :-

أولاً فيما يتصل بنظرية الدولة :

« الدولة هي الجوهر الاجتماعي الذي وصل إلى الشعور بذاته ، وهي تجمع في ذاتها بين مبدأ الأسرة ، ومبدأ المجتمع المدني . والوحدة التي توجد في الأسرة على أنها شعور بالمحبة هي جوهرها ، لكن الجوهر هاهنا أرتفع خلال المبدأ الثاني ، أعني من خلال الإرادة الحرة العاقلة ، إلى ما هو كلي » .

ويقول في موضع آخر : « الدولة هي تحقيق الفكرة الأخلاقية . والروح الأخلاقية هي الإرادة الظاهرة المتميزة بالجوهرية التي تعقل ذاتها . والدولة هي تحقق الحرية العينية ، والحرية العينية معناها أن الجزئية الشخصية ومصالحها الجزئية لها تطورها الكامل واعترافها بحقها في نظام الأسرة وفي نظام المجتمع المدني . . والقوانين تعبر عن تعينات مفهوم الحرية

Logik. Vienna, 1952.

- Cresson, A. Hegel, sa vie, œuvre Paris, 1949.

- Croce, B. What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel, translated by D. Ainslie. London, 1915.

- Cunningham, G. W. Thought and Reality in Hegel's System. New York, 1910.

- De Ruggiero, G. Hegel. Bari, 1948.

Dilthey, W. Die Jugendgeschichte Hegels. Berlin, 1905. (Contained in Dilthey's Gesammelte Schriften, IV; Berlin, 1921.)

Dulckeit, G. Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels. Munich, 1947.

Emge, C. A. Hegels Logik und die Gegenwart. Karlsruhe, 1927.

Findlay, J. N. Hegel. A Re- Examination. London, 1958.

Fischer, K. Hegels Leben, Werke und Lehre. 2 vols. Heidelberg, 1911 (2nd edition).

Foster, M. B. The Political Philosophies of Plato and Hegel. Oxford, 1935.

Glockner, H. Hegel. 2 vols. Stuttgart. (Vols. 21 and 22 in Glockner's edition of Hegel's Works mentioned above.)

Grégoire, F. Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach. Louvain, 1947.

Études hégéliennes. Louvain, 1958.

Häring, T. Hegel, sein Wollen und sein Werk. 2 vols. Leipzig, 1929- 38.

Haym, R. Hegel und seine Zeit. Leipzig, 1927 (2nd edition).

Heimann, B. System und Methode in Hegels Philosophie. Leipzig, 1927.

Hoffmeister, J. Hölderlin und Hegel. Tübingen, 1931.

- Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie. Leipzig, 1932.

- Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel. Tübingen, 1934.

منها وما دام السلب هو أساس التحقق ، والحرب سلب ، فهي أساس في تحقق التطور .

وقد أثر هيجل تأثيراً كبيراً في مفكرين وسياسيين وجهوا مذهبه وجهات تتعارض أشد التعارض ، وما ذلك إلا لأن مذهبه حافل بالتناقضات ، وأنه جمع بين التقيضين كما يقضي منطق هيجل .

نشرات مؤلفاته

- Werke, Jubiläumsausgabe, hrg. von H. G. Glockner, 26 Bde, Stuttgart, 1927- 1939.

- Sämtliche Werke, Kritische ausgabe, hrg. von G. Lasson und J. Hoffmeister, 27 Bde. Hamburg 1905-

- Sämtliche Werke, neue Kritische ausgabe, hrg. von J. Hoffmeister, Hamburg, 32 Bde.

- Hegels theologische Jugendschriften, hrg. von H. Nohl. Tübingen, 1907

- Dokumente zu Hegels Entwicklung, hrg. von J. Hoffmeister, Stuttgart, 1936.

مراجع

- Adams, G. P. The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings. Berkeley, 1910.

- Aspelin, G. Hegels Tübinger Fragment. Lund, 1933.

- Asveld, P. La Pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation. Louvain, 1953.

- Baillie, J. The Origin and Significance of Hegel's Logic. London, 1901.

- Balbino, G. Der Grundirrtum Hegels. Graz, 1914.

- Brie, S. Der Volksgeist bei Hegel und die historische Rechtsschule. Berlin, 1901.

- Bullinger, A. Hegelsche Logik und gegenwärtig herrschender antihegelsche Unverstand. Munich, 1901.

- Bülow, G. Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie. Leipzig, 1920.

- Caird, E. Hegel. London and Edinburgh, 1883.

Cairns, H. Legal Philosophy From Plato to Hegel. Baltimore, 1949

- Coreth, E., S. J. Das dialektische Sein in Hegels

- Negri, A. *La presenza di Hegel*. Florence, 1961.
- Niel, H., S. J. *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. Paris, 1945. (A study of Hegel's philosophy in the light of the pervading concept of mediation.)
- Nink, G., S. J. *Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes*. Regensburg, 1931.
- Ogiermann, H. M., S. J. *Hegels Gottesbeweise*. Rome, 1948.
- Olgiati, F. *Il panlogismo hegeliano*. Milan, 1946.
- Pelloux, L. *La logica di Hegel*. Milan, 1938.
- Peperzak, A. T. B. *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. The Hague, 1960.
- Pringle-Pattison, A. S. (=A. Seth). *Hegelianism and Personality*. London, 1893 (2nd edition).
- Reyburn, H. A. *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right*. Oxford, 1921.
- Roques, P. *Hegel, sa vie et ses œuvres*. Paris, 1912.
- Rosenkranz, K. G. W. F. *Hegels Leben*, Berlin, 1844.
- *Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie der Philosophie*. Berlin, 1870.
- Rosenzweig, F. *Hegel und der Staat*. 2 vols. Oldenburg, 1920.
- Schmidt, E. *Hegels Lehre von Gott*. Gütersloh, 1952.
- Schneider, R. *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*. Würzburg, 1938.
- Schwarz, J. *Die anthropologische Metaphysik des jungen Hegel*. Hildesheim, 1931.
- *Hegels philosophische Entwicklung*. Frankfurt a. M., 1938.
- Specht, E. K. *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel*. Cologne, 1952.
- Stacc, W. T. *The Philosophy of Hegel*. London, 1924 (new edition, New York, 1955).
- Steinbuchel, T. *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie*. Vol. i. Bonn, 1933.
- Stirling, J. H. *The Secret of Hegel*. London, 1865.
- Hyppolite, J. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris, 1946.
- *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris, 1948.
- *Logique et existence: Essai sur la logique de Hegel*. Paris, 1953.
- Iljin, I. *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*. Bern, 1946.
- Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, 1947 (2nd edition). (The author gives an atheistic interpretation of Hegel.)
- Lakebrink, B. *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*. Cologne, 1955.
- Lasson, G. *Was heisst Hegelianismus?* Berlin, 1916.
- Einführung in Hegels Religionsphilosophie*. Leipzig, 1930.
- Litt, T. *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung*. Heidelberg, 1953.
- Lukács, G. *Der junge Hegel. Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*. Berlin, 1954 (2nd edition). (The author writes from the Marxist point of view.)
- Maggiori, G. *Hegel*. Milan, 1924.
- Maier, J. *on Hegel's Critique of Kant*. New York, 1939.
- Marcuse, M. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. New York, 1954 (2nd edition).
- Mc Taggart, J. McT. E. *Commentary on Hegel's Logic*. Cambridge, 1910.
- *Studies in the Hegelian Dialectic*. Cambridge, 1922 (2nd edition).
- *Studies in Hegelian Cosmology*. Cambridge, 1918 (2nd edition).
- Moog, W. *Hegel und die Hegelsche Schule*. Munich, 1930.
- Mure, G. R. G. *An Introduction to Hegel*. Oxford, 1940. (Stresses Hegel's relation to Aristotle.)
- *A Study of Hegel's Logic*. Oxford, 1950.

لقد بدأ هيدجر إذن دراسته الثانوية سنة ١٩٠٣ في مدرسة كونستانس الثانوية . وهناك التقى بالدكتور كونراد جروبر Conrad Grober الذي كان آنذاك قسيساً في كنيسة الثالث ، وسيسير فيها بعد رئيساً لاساقفة فرايبورج ، وهو الذي وجه هيدجر إلى دراسة اللاهوت ، وأهدى هيدجر نسخة من رسالة فرانتس برنتانو التي عنوانها : « في المعاني المختلفة للموجود عند أرسطو » ، وكان لقراءة هيدجر لهذه الرسالة أثرها في توجيه هيدجر للبحث في مشكلة الوجود ، كما قال هو عن نفسه (« في الطريق إلى اللغة » ص ٩٢) .

وتابع هيدجر تعليمه اللاهوتي في معهد فرايبورج الأسقفي حتى سنة ١٩٠٩ حيث كان طالباً داخلياً . وكان لهذه الدراسة اللاهوتية دورها في توجيه فكر هيدجر إذ استند إليها في محاضراته الأولى التي كرسها لتحليل حياة القديس بولس والقديس أوغسطين ، كما أنها أسهمت في تشكيل فكره الفلسفي والميتافيزيقي بخاصة .

ثم قضى عاماً في معهد اليسوعيين ، ودخل بعده جامعة فرايبورج - في-بريسجاو حيث أتم دراسته في اللاهوت والفلسفة . وأخذ يقرأ بنفسه مؤلفات هسرل في الفينومينولوجيا ، ومؤلفات اميل لاسك Lask ، كما حضر سماعات هينرش ركرت Rickert وكانت تدور حول المعنى الأخلاقي لفلسفة نيتشه .

وفي سنة ١٩١٥ ناقش الرسالة التي تقدم بها للحصول على دكتوراه التأهيل (للتدريس في الجامعة) Habilitation ، وعنوانها : « نظرية المقولات والمعنى عند دونس اسكوتس » وقد أهداها إلى أستاذه ركرت . وقد استند فيها إلى رسالة لم تكن في الواقع من تأليف دونس اسكوتس ، بل من تأليف توماس الذي من أرفورت Thomas von E-rfurt ، كما أثبت ذلك فيما بعد مؤرخ فلسفة العصور الوسطى العظيم مارتن جرايبن Martin Grabmann .

وإلى جانب اهتمامه بمعنى الوجود ، نجده في ذلك الوقت نفسه يهتم بمشكلة الزمان ، فيلقي محاضرة - كجزء من امتحان دكتوراه التأهيل هذه - عن « معنى الزمان في علم التاريخ » (نشرت في مجلة الفلسفة والنقد الفلسفي » سنة ١٩١٦ ، ج ١٦١ ص ١٧٣ - ١٨٨) ، ويبدو فيها تأثره بآراء فلهلم دلتاي ؛ وفيها يجدد أصالة علوم التاريخ تجاه علوم

Teyssedre, B. L'esthétique de Hegel. Paris, 1958.

Vanni Rovighi. S. La concezione hegeliana della Storia. Milan, 1942.

Wacher, H. Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant. Berlin, 1932.

- Wahl, J. Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. Paris, 1951 (2nd edition).

Wallace, W. Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and especially of his Logic. Oxford, 1894 (2nd edition).

- Weil, E. Hegel et l'état. Paris, 1950.

هيدجر

Martin Heidegger

المؤسس الحقيقي للوجودية .

ولد مارتن هيدجر في ٢٠ سبتمبر سنة ١٨٨٩ في مسكيرش Messkirch ، وهي مدينة صغيرة في مقاطعة بادن (ألمانيا) ، لأسرة عميقة الجذور في هذا الاقليم . وكان أبوه فريدرش Friedrich صانع براميل وفي الوقت نفسه كان أميناً لخزانة كنيسة القديس مارتن في تلك المدينة ، وكانت ديانته الكاثوليكية وكذلك زوجته يوهانا كمف Johanna Kempf

ويقول هيدجر عن نفسه في ترجمته لحياته الملحقه برسالة سنة ١٩١٤ : « نظرية الحكم في المذهب النفساني » :

« دخلت المدرسة الشعبية في بلدي ، ثم دخلت المدرسة الثانوية في كونستانس من ١٩٠٣ إلى ١٩٠٦ ، وابتداء من السنة قبل النهائية دخلت مدرسة برتولد Berthold الثانوية في فرايبورج - في بريسجاو . وبعد أن حصلت على شهادة إتمام الدراسة (الثانوية) في سنة ١٩٠٩ ، تعلمت في (جامعة) فرايبورج - في - بريسجاو حتى الامتحان النهائي Rigorosum . وفي الفصل الدراسي الأول حضرت دروس اللاهوت والفلسفة ، وابتداء من سنة ١٩١١ خصوصاً تابعت دروس الفلسفة والرياضيات والعلوم الطبيعية ، وفي الفصل الأخير تابعت أيضاً دروس التاريخ » .

الطبعة .

٢٢ أبريل سنة ١٩٣٣ نشرت جريدة بريسجاو أن هيدجر انتخب رسمياً مديراً لجامعة فرايبورج .

وفي ٣ و٤ مايو سنة ١٩٣٣ - وكان هتلر قد تولى الحكم في ألمانيا في ٣٠ يناير سنة ١٩٣٣ - نشرت الصحف المحلية خبر انضمام هيدجر رسمياً إلى الحزب الوطني الاشتراكي (النازي) . وفي ٢٧ مايو سنة ١٩٣٣ ألقى هيدجر المحاضرة الافتتاحية (التي استهل بها منصبه الجديد) بعنوان : « التوكيد الذاتي للجامعة الألمانية » وفيها عرض برنامجاً مفصلاً لإصلاح الجامعة .

لكنه ما لبث أن وقع في خلاف مع السلطات ، وذلك أن مكتب ألفرد روزنبرج ، الموجه الفكري للنازية ، طلب منه فصل اثنين من العمداء في جامعة فرايبورج بسبب عداوتها للنازية ، وهما الأستاذ فولف والأستاذ مولندورف Mollendorf . لكن هيدجر رفض تنفيذ هذا الأمر ، وقدم استقالته من منصب مدير الجامعة ، وقُبلت استقالته ولما بُقي عليه في هذه المنصب إلا عشرة أشهر . لكنه استمر أستاذاً يلقي محاضراته .

غير أنه صار هدفاً للمضايقات من جانب السلطات . فكانت الشرطة السرية S.S. تكتب تقارير منتظمة عما يدور في محاضراته ودروسه وتقدمها إلى ألفرد بيوملر A. Baeumler ، مدير جامعة برلين ، وكريك E. Kriek مدير جامعة هيدلبرج ، وكلاهما كان واسع النفوذ عالي المكانة في الحزب النازي . كذلك مُنعت بعض دروسه (السماعات) ومنها سمنا كان يدور حول كتاب « العامل » Der Arbeiter لأرنست يونجر . ويُمنع من إعادة طبع كتاب « كنت ومشكلة الميتافيزيقا » ومن نشر كتاب : « نظرية أفلاطون في الحقيقة » كذلك مُنعت من حضور مؤتمر الفلسفة المنعقد في باريس في سنة ١٩٣٧ .

وأثر هو من جانبه عدم الاصطدام بالسلطات ، فاكتمى بالدروس (السماعات) ، دون المحاضرات العامة واعتصم بالعزلة والاستغراق في التأملات الفلسفية ، وذلك في بيته الجبلي في قرية توتناوبرج Todtnauberg في قلب الغابة السوداء ، حيث كان قد شيد هذا البيت في سنة ١٩٢٢ بصبره ومثابرته كما قال :

« من أقام البيت ها هنا هو المثابرة على إدراج الأرض والسماء ، والأمور الإلهية والغاية بكل بساطتها ، إدراجها في

وبعد حصوله على دكتوراه التأهيل في سنة ١٩١٥ عين هيدجر مدرساً Privat Dozent في جامعة فرايبورج . وفي سنة ١٩١٦ عُيِّن هسرل أستاذاً في جامعة فرايبورج ، فلفت انتباهه ذكاء هيدجر الفائق ، وداعبه الأمل في أن يصبح هيدجر من أنصار مذهب الظاهريات ، فاتخذ مساعداً له إلى جانب يوجن فك E. Fink و . اشتين E. Stein اللذين سيكون لهما شأن أيضاً في فلسفة الظاهريات .

وفي سنة ١٩٢٣ عين هيدجر أستاذاً غير ذي كرسي للفلسفة في جامعة ماربورج Marburg . وهنا ألف كتابه الرئيسي : « الوجود والزمان » الذي أودع فيه زبدة فلسفته كلها ، ويعد من أعظم المؤلفات الفلسفية على مدى تاريخ الفلسفة .

وفي عيد العنصرة (الاحد السابع بعد عيد الفصح) سنة ١٩٢٩ أصدر هيدجر كتابه « كنت ومشكلة الميتافيزيقا » وهو يحتوي على تفسيره للمعنى الذي قصده كنت من « نقد العقل المحض » : هل هو كتاب في نظرية المعرفة العلمية ، كما يزعم أنصار الكنتية الجديدة (كوهن ، ناتورب ، ركوت) ، أو هو تأسيس للميتافيزيقا كما يرى هيدجر ؟ وزيدة الكتاب كان هيدجر قد ألغاه محاضرات في الفصل الدراسي الشتوي ٢٨/١٩٢٧ وفي محاضرات ألغاه في سبتمبر سنة ١٩٢٨ في معهد هررد في ريجا ، وفي محاضرات ألغاه في مدرسة التجارة العليا في دافوس Davos (سويسرة) . في شهر مارس سنة ١٩٢٩ . وفي مارس سنة ١٩٢٩ انعقدت ندوات في دافوس ، اشترك فيها هيدجر كما اشترك ارنست كاسيرر . وعرض هيدجر تفسيره لمعنى كتاب « نقد العقل المحض » معارضاً تفسير الكنتية الجديدة . فأنبره إلى ارنست كاسيرر ، ودارت بينهما مناقشة حادة (نجد نصها في ملحق الطبعة الرابعة من كتاب هيدجر : « كنت ومشكلة الميتافيزيقا ») .

وكان هيدجر قد عين في سنة ١٩٢٨ أستاذاً ذا كرسي في جامعة فرايبورج خلفاً لهسرل وبناء على توصية منه . وفي ٢٤ يوليو سنة ١٩٢٩ ألقى محاضراته الافتتاحية في جامعة فرايبورج بعنوان : « ما الميتافيزيقا ؟ » .

وبدعوة من المدير السابق للجامعة فرايبورج ، ويتأييد من مجلس الجامعة وبناء على طلب جميع الأساتذة ، وافق هيدجر على ترشيح نفسه لمنصب مدير جامعة فرايبورج . وفي

كثيراً من المحاضرات العامة ويشارك في مختلف الاحتفالات التذكارية .

وبدا ينشر محاضراته في كتب ضخمة عديدة ، أهمها كتابه الضخم عن « نيشه » في مجلدين (سنة ١٩٦١)

وسافر إلى فرنسا في سنة ١٩٥٥ ليشترك في « أحاديث سريزي لاسال » التي دارت في قصر سريزي لاسال (شمالي باريس) وخصصت لدراسة فلسفة هيدجر ، وقد ألقي هيدجر هناك محاضرة في سبتمبر سنة ١٩٥٥ بعنوان : ما هذا الشيء المسمى بالفلسفة ؟ Was ist das - die Philosophie ?

وسافر مرة أخرى إلى فرنسا في سنة ١٩٥٨ وألقى محاضرة في كلية الآداب بجامعة اكس- آند بروفانص (في جنوبي فرنسا قرب مرسليا) ، عنوانها : « هيغل واليونان » (في ٢٠ مارس سنة ١٩٥٨) .

وقام بأول رحلة له إلى اليونان في ابريل سنة ١٩٦٢ .

وفي العام الجامعي ١٩٦٦/٦٧ استأنف هيدجر ، وهو في السابعة والسبعين ، التدريس في جامعة فرايبورج حيث خصص سمناراً للفيلسوف اليوناني هرقليطس .

وفي سنة ١٩٦٨ ألقي دروساً (سمنار) في Thor (في اقليم البروفانص جنوبي فرنسا) جعل موضوعها كتاب هيغل الذي بعنوان : « الفارق بين مذهبي هيغل وشلنج » ، وذلك خلال المدة من ٣٠ أغسطس حتى ٨ سبتمبر . وقد عاد إلى Thor في السنة التالية فألقى دروساً عن كتاب امانويل كنت وعنوانه : « في البرهان الوحيد الممكن على وجود الله » ، وذلك في الفترة من ٢ إلى ١١ سبتمبر سنة ١٩٥٩ .

وأضى بقية حياته في بيته الجبلي في توتنابرج ، إلى أن توفي في ٢٦ مايو سنة ١٩٧٦ في مسكرش Messkirch مسقط رأسه .

فلسفته

هيدجر هو المؤسس الحقيقي للوجودية .

والموضوع الرئيسي الذي تدور حوله كل فلسفته هو الوجود . ومهمة الفيلسوف في نظره هي إيضاح معنى الوجود . والمنهج الذي يستخدمه هيدجر في سبيل ذلك هو « الإشارة » Aufweisung ، لأن الوجود لا يقبل البرهان للتدليل عليه ، بل الايضاح والكشف ، وذلك بالإشارة إليه

الاشياء . وهذه القوة هي التي أقامت البيت على سفح الجبل ، في مأمن من الرياح ، وفي مواجهة الجنوب ، بين المروج وبالقرب من الينوع . وهي التي وهبت سقفاً من الألواح بارزاً بروزاً كبيراً يحمل شحنتا الثلج ويانحناها مناسب ، وهو يتزل إلى أسفل جداً ، فيحتمي الغرف من عواصف ليالي الشتاء الطويلة . ولم ينس « ركن الرب » خلف المائدة المشتركة ، وهياً في الحجرات مواضع مقدسة ، هي مواضع الميلاد و « شجرة الموت » - وبهذا الاسم يسمون هناك النعش - وهكذا بالنسبة إلى مختلف الأعمار ، صوّر ، تحت نفس السقف ، أثر مرورها خلال الزمان (مقالات ومحاضرات ، ص ١٩١ - ١٩٢ ، ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٥٨) .

وكان هيدجر قد تزوج في سنة ١٩١٧ من ألفريده بيري Elfrède Petri ، ورزق منها بأول ولد وهو يورج Jörg في سنة ١٩١٩ ، وبالأولاد الثاني هرمن Hermann في سنة ١٩٢٠ .

وفي خريف سنة ١٩٤٤ استدعي هيدجر للاشتراك في الميليشيا الشعبية Volkssturm ، لما كانت ألمانيا على وشك الهزيمة .

فلما هزمت ألمانيا نهائياً في أوائل مايو سنة ١٩٤٥ ، واحتل الحلفاء (امريكا وإنجلترا وروسيا وفرنسا الخ) كل ألمانيا ، أصدرت سلطات الاحتلال قراراً بمنع هيدجر من التدريس في جامعة فرايبورج . واستمر هذا المنع حتى سنة ١٩٥١ . وخلال هذه الفترة كان هيدجر يكتب مؤلفاته ويتحدث مع جماعات صغيرة من الطلاب أو المعجبين . فكتب رسالة صغيرة بعنوان : « وما فائدة الشعراء ؟ » (سنة ١٩٤٦) . وألقى أربع محاضرات في نادي برمن Bremen (ألمانيا الغربية) في ديسمبر سنة ١٩٤٩ . وألقى محاضرة عن « الشيء » Das Ding في أكاديمية بافاريا للفنون الجميلة في ٦ يونيو سنة ١٩٥٠ ، ومحاضرة عن « اللغة » في ٧ أكتوبر سنة ١٩٥٠ .

وفي سنة ١٩٥١ أعيد هيدجر إلى منصبه أستاذاً في جامعة فرايبورج . وكانت دروسه (سمنار) الأولى عن : « أرسطو ، كتاب الطبيعة ٢م ف١ ، ٣م ف١-٣ » .

واستمر بعد ذلك في إلقاء الدروس ، التي تمخض عنها الكتابان التاليان : « مامعنى التفكير ؟ » (سنة ١٩٥٢) ، « مبدأ الغلبة » (سنة ١٩٥٥ - سنة ١٩٥٦) . وكان يلقي

الوجود - هناك)، أي الوجود في العالم ، وهذه العبارة لا تشمل فقط على المعنى المكاني ، بل وأيضاً وخصوصاً المعنى الانطولوجي . وهذا الوجود الانساني عام بين الناس جميعاً ، وإن بدأت تجريبي من وجودي أنا الخاص بي . ومهمة التحليل الانطولوجي ستكون إذن الكشف عن الوجود الانساني بعامته .

التركييب الجوهرية للإنسان هي تلك التي تلزمه ككل . فعل التحليل الانطولوجي أن يتناول إذن كل أحوال وجود الآنية Dasein .

وأول خاصية جوهرية لوجود الإنسان هي أن وجوده لا يشبه وجود الشيء ، لأنه لا يبدو أبداً كنسخة من هذا الصنف أو ذاك . إن قانونه هو عدم التعيين ، أعني أنه غير ثابت ، بل متغير من فرد إلى آخر ، ولكل الحق في أن يقول : أنا . (« الوجود والزمان » ص ٥٣)

وهذا الأنا ليس جوهراً ، أي موضوعاً ثابتاً تجري عليه التغيرات . ذلك أن وجود الإنسان يتجلى على أنه إمكان وجود Seinkönnen . إنه ينبوع للإمكانات ، واستعداد لتحقيقها . إنه يميل دائماً إلى أن يعطي نفسه المزيد . ولما لم يكن بعداً ما سيكونه فيما بعد ، فإنه ما ليس إياه ، وبالتالي أكثر عما هو بالفعل . إنه إمكان نفسه باستمرار . إنه سَبَقَ على نفسه باستمرار ، ولهذا فإن آتيته مشروع يحقق نفسه باستمرار Entwurf . إنه يقدم نفسه في إمكانياته الخاصة . وفي هذا المشروع Entwurf ينكشف إمكان وجود الآنية . وتلك هي خاصيته الثانية ، أي أنه مشروع ذاته باستمرار .

والخاصية الثالثة الأساسية لوجود الإنسان هي : الحرية . فالآنية حرة . وهذه الحرية هي تحديد تقوم به الآنية لتعيين ذاتها . فانا الذي أقرر طريقة وجودي بنفسي ، وذلك باختياري لأحد أوجه الممكن المتاحة أمامي . وهكذا فإنني أختار نفسي في وجودي ، وأنا مسؤول عن ذاتي .

ولما كانت الآنية في سَبَقَ على نفسها باستمرار ، فإنها دائماً تسبق ذاتها Sich - vorweg - sein ذلك أن الآنية هي بالضرورة خارج ذاتها ، وبالتالي هي في العالم . يقول هيدجر : « إن ماهية الآنية تقوم في وجودها خارج ذاتها » (« الوجود والزمان » ص ٤٧) Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz . والوجود خارج الذات Existenz هو الحضور في العالم .

ذلك أن الوجود اسم مشترك بين كل الأشياء الأحياء . وهو يشمل السائل نفسه الذي يسأل عن معنى الوجود . ومن المستحيل النظر إليه من الخارج ، أو استنباطه من شيء أسبق ، لأنه لا شيء أسبق عليه .

أين تتجلى ظاهرة الوجود ؟ في الموجودات نفسها . إن الوجود هو وجود الموجودات التي تستمد كلها منه وجودها الخاص بها . فعلياً إذن أن نمضي من الموجود das Seiende إلى الوجود Sein . لكن الوجود نفسه ليس موجوداً من الموجودات . بل هو ما يعطي الوجود لكل ما هو موجود ، لا كعلة خارجية ، بل كمبدأ أساسي قائم في عمائق الموجودات ، ولهذا لا نستطيع أن ننتعه إلا بالقول بأنه « الوجود فحسب » das Sein schlechthin .

ومن هنا يقوم تمييز أساسي بين ميدان الوجود ، وميدان الموجود ، أو بين الوجودي (الانطولوجي) وبين الموجودي ontisch فالانطولوجي يرجع إلى ما يجعل الموجود موجوداً ، أي يرجع إلى تركيبه الأساسي . أما الموجودي فيشمل الموجود كما هو معطى .

والوجود في كل مكان ، لكنه لا يعطي الوجود على نحو واحد ، بل هناك أحوال عديدة للوجود وأنماط مختلفة للموجودات : وجود الشيء ، وجود الأداة ، وجود الإنسان ، الخ . فبأي نمط من هذه الأنماط نبدأ البحث ؟ والجواب عند هيدجر واضح حاسم : إنه وجود الإنسان ، وجودنا نحن ، هو الذي ينبغي أن نبدأ به البحث ، إذ لا توجد نقطة ارتكاز أخرى أقوم من الإنسان . فنقطة ابتداء البحث في الوجود ينبغي أن تكون إذن هي تحليل وجود الإنسان . وعلى هذا التحليل أن يوضح وجود هذا الموجود (الإنسان) الذي يسأله عن الوجود . إن الإنسان ، بالنسبة إلى تجربتنا ، هو الموجود الوحيد الذي يستطيع أن يُلْقَى بموجودات أخرى ، وأن يوجه إليها انتباهه وأن يتصل بها . وبالنسبة إلى الإنسان وحده تكون هذه الموجودات مفتوحة ، منكشفة ، وهو وحده أيضاً الذي يقدر على أن ينكشف لها . وهو الموضع الوحيد الذي فيه يظهر فَهْمُ الوجود ، وفيه لا يتوقف عن التكاثر والوجود . ولهذا يقول هيدجر : « إن ماهية الإنسان جوهرية بالنسبة إلى حقيقة الوجود » (« الوجود والزمان » ص ١٢) .

وجود الإنسان يسميه هيدجر « الآنية » Dasein =

من نوع الشيء، أي كموجود معطى Vorhanden. إن الوجود الخاص للآداة لا ينكشف إلا بالعمل وفي الأمور العملية وبالاستعمال. فالمطرقة لا يعرف حال وجودها إلا إذا استعملتها اليد. ولهذا فإن الآداة هي «الوجود» في-متناول- اليد «Zuhandensein».

والآداة لا توجد مستقلة بنفسها («الوجود والزمان» ص ٣٥٣)، بل هي تحيل دائماً إلى أدوات أخرى. ولهذا فإن الأدوات المختلفة تؤلف مركباً، هو نسيج من الارتباطات التي تؤلف وجود الآداة الخاصة وفقاً لوحدة إحالية منظمة. ولهذا لا يمكن فهم أية أداة إلا داخل المركب Zeug-ganzes الذي تؤلف هي جزءاً منه. وهذا المركب يتسع مداه إلى أن يشمل كل الأشياء. إن الأدوات تؤلف شبكة ينكشف فيها العالم في الشمول الانطولوجي لعناصره.

لكن العالم الذي أحيا وأنطوّر فيه ليس مسكوناً فقط بأدوات، بل هو يشتمل أيضاً على موجودات مشابهة لي. وهؤلاء الآخرون لا يتجلّون كذرات منعزلة معطاة فقط، إلى جانب الموضوعات الكائنة في العالم. بل هم كائنات مزودة بنفس التركيب الذي لي. ووجودها حاضري في الأدوات التي ألتقي بها في العالم. إنهم مثلي: كائنات في العالم.

لكن بيننا الأدوات تخدمني، فإن الآخرين يصحبوني ويرافقوني («الوجود والزمان» ص ١١٨): إنهم معي. وأنا أصطدم بهم، وعلى أن أتناغم العالم وإياهم. هذا العالم الذي نحن نسكنه معاً هو عالم محيط Mitwelt (= عالم مع)، عالم مشترك نحن موجودون فيه. ومتى ما وجدت وجدت مع آخرين. ومتى ما وجد الإنسان عاش في نوع من الانفتاح يدخل فيه الغير ويتجلى له. ولهذا فإن وجود الآخرين هو بالنسبة لي أصل أصالة وجود الأدوات نفسها. إنني وجودي أنا أكون في الوقت نفسه مع الآخرين. إنني «وجود- مع». «والوجود- مع» صفة جوهرية أساسية في كل أية. وفهم الآخرين هو حال وجودية للوجود الذاتي. وحتى الوحدة والانفراد والعزلة هي أيضاً نوع من «الوجود- مع».

أن يوجد، بالنسبة إلى الإنسان، هو أن يكون مع أناس آخرين. إنني «وجود- مع»، مفتوح بالضرورة على الآخرين، مشارك لهم في الوجود. «وبالوجود- مع» ينكشف لي وجود الآخرين. «والوجود- مع» يحيل إلى

وهذا الحضور في العالم أو الوجود في العالم هو أول ما يتجلى لنا حين نلتفت إلى الوجود الإنساني. إن الآنية توجد بحيث تفهم ذاتها ابتداءً مما هو ليس إياها. ولا يمكنها أن تضع العالم بين أقواس، لأنها مرتبطة به ارتباطاً ضرورياً.

لكن الوجود في العالم ينطوي على ثلاث لحظات مقومة له، هي: العالم، الموجود الذي هو في العالم، والحضور في العالم.

فلنتنظر في هذه المعاني الثلاثة:

أ) العالم: إن العالم يبدو لنا أنه ما نقيم فيه الآنية، وما يجعل الموجودات في داخل العالم ممكنة. ولدى الالتقاء مع أي موجود، فإن العالم يكون مفتوحاً، وهذا الانفتاح يكشف عن الطابع العالمي (نسبة إلى داخل العالم) للموجود. والعالم هو ما يجعل ممكناً كل تحلٍ للموجود. وهذا الامكان يتنسب إلى الآنية نفسها.

لكن العالم ليس موجوداً من الموجودات. إنه ليس في الأشياء، بل هو في أفق الأشياء. وهو يدلّ بالأحرى على حال وجود للموجود؛ وهذه الحال أصيلة أصالة مطلقة. ذلك أن العالم ليس موجوداً أبداً، بل هو صائر دائماً، إنه يتحول Welt ist nie, sondern weltet (أو يتعولم weltet، أي يصير عالماً، على طريقة هيدجر في التعبير). وهو صفة للآنية نفسها: إن وجود العالم هو نفسه تحديد لوجود العالم. والعالم هو في وقت واحد كشف شامل للموجودات وانفتاح للآنية على هذا المجموع.

وموقف الآنية من الموجودات غير الإنسانية التي تحيط بها هو نوع من الأناشئ الواقعي، ومظهره الأكثر مباشرة هو مظهر عمل. فالحياة العملية تقوم في استعمال الأشياء. وأقرب الموجودات إلينا هي الأدوات أي كل ما يمكن أن نستعمله أو نستعمله أو نستعين به في قضاء حاجة ما عملية. وبهذا المعنى الواسع جداً يمكن أن يقال عن القطار، أو الصحيفة اليومية، إنه أداة Zeug. ونستطيع فهم العالم عن طريق فهم وجود الآداة. إن الآداة تتجلى لنا كموجود ينتسب بالضرورة إلى العالم.

ولكن الآداة ليست حاضرة في الأصل أمام الحياة العملية كما لو كانت مادة بسيطة للعالم، أو كموجود غليظ، يتخذ له شكلاً فيما بعد. كما أن الآداة يبنينا ألا نعدّ موجوداً

ذاتي ، في نفس الوقت الذي يجبل فيه إلى الغير .

ب (الوجود - في : إن وجود الآنية في العالم يتضمن ثلاث خصائص : الموقف ، الفهم ، السقوط . فلنتحدث عن كل منها :

١ - إن « الموقف » Befindlichkeit هو الذي يكشف عن الحال الأساسية في الإنسان . إنه شعوره بأنه قائم هناك في العالم تجاه الغير . وهذا الموقف كشف وشعور عاطفي Gefühl معاً . إن الآنية تشعر آنذاك أنها موجودة ، وتشاهد وتحس بأنها كائنة . وفي الوقت نفسه يتضح لها موقعها من العالم بوصفها في وسط موجودات : أحياء وأشياء .

وفي « الموقف » ينكشف الوجود الشامل . إنه يكشف لي أنني كائن في موقف ، ذو فردية ، وأنني في مكان يلتقي فيه العالم : الآخرون وأنا . و « بالموقف » يحال الإنسان إلى الموجودات التي يمكن أن تؤثر فيه ، لأن انفتاح الموقف يجعل الانفتاح الوجودي على العالم ممكناً .

إن « الموقف » شبيه بالنبوع ، والأساس ، بالنسبة إلى مشاعرنا الخاصة . ومن خلال علاقتنا مع الموجود ، نحن نستشعر دائماً عاطفة ما ، حتى إن الوجود هو بالنسبة إلينا « أن نتأثر » على نحو ما . وعلى هذا النحو تتأسس الآنية في وسط الموجود Bodennehmen (= تتخذ أساساً) .

لكن حضور العالم ، حضوره الشامل ، يفرض نفسه علينا بفضل بعض العواطف ، التي يمكن أن تسمى « كونية » ، مثل الملل ، الملل الحقيقي « المنتشر كالضباب الصامت في مهاري الآنية » (« ما الميتافيزيقا ؟ » ص ٢٨) ، الملل الجارف العميق الذي فيه كل شيء يُثقل علينا . وهذا الملل هو الذي يكشف لنا عن العالم . وكذلك السرور الذي يجذبه حضور كائن محبوب لدينا . وأهم من هذين الشعورين ، هناك : القلق Angst ، الذي به يزداد انفتاح الآنية على العالم .

إن الموقف يضع الإنسان أمام وجوده ، فيكشف له عن حال وجوده هناك . والإنسان موجود في العالم بسبب وجوده نفسه . إنه « هناك » Da الذي يفتح على العالم .

ويشعر الإنسان أنه هناك ، دون أن يكون هو الذي قرر ذلك . فيبدوله وجوده كما لو كان مُلقًى به geworfen ، مرمياً هناك ، لا كنتيجة لفعل حر صدر عنه . ونحن لا نوجد إلا

من حيث أننا مرميون هناك ، متورطين في هذا المحيط دون إرادتنا . وهذا الشعور هو ما يسميه هيدجر Geworfenheit ، أي الشعور بأننا مُلقًى بنا ، مرميون هناك .

وهذا الشعور يتضمن أننا موجودون دائماً في العالم ، ومضطرون إلى أن نحسب حساب هذه الواقعة ، وتلك هي الوقائية Faktizität .

والشعور بالإلقاء أو الرمي هناك مصحوب بالشعور بأننا « متروكون » إلى مصيرنا بين الموجودات الذين يرغمونا ويضغطون علينا . وهذا الترك Ueberlassenheit لا ينفصل عن وجودنا وحالنا الجوهرية .

نحن متروكون إذن لأنفسنا في هذا العالم . وهذه الواقعة صفة دائمة للوجود مرتبطة به . إنني متروك في الوجود . وبهذا يتجلى طابع العُرْضية في موقعي في العالم : إنني عارض فيه .

وفي الموقف أنا لا أرى فقط أنني موجود ، بل وأناي يجب أن أوجد « الوجود والزمان » (ص ٤١) . إن علي أن أكون موجوداً ، وعلي أن أحقق ذاتي ، وعلي أن ألزم بوجودي كمهمة لا أملك الإفلات منها . وعلي أن أحقق ما لدي من إمكانيات . ورغم شعوري بعجزتي ، فإن علي أن أصبر ، أن أصبر من أنا . إن وجودي أعطي لي كانه « وجوب وجود » Zu - sein .

عل أن هذه المهمة ليست أمراً خارجاً عني علي بلوغه ، بل هي دائماً متحققة في كل مسلك ونشاط تؤديه الآنية .

٢ - والآنية تفهم العالم ، وتفهم وجودها في العالم . ويتم هذا الفهم بتورها في نزوعها إلى تحقيق إمكانياتها . إن الآنية مستوفزة دائماً نحو المستقبل لتحقيق إمكانياتها ، بهذا تفهم نفسها ، إذ يتم الفهم بواسطة تحقيق الممكنات ، والسعي إلى الكشف عنها . ولهذا يقول هيدجر إن الفهم Verstehen هو مشروع Ent - wurf . والشروع ينجم عن إمكان الوجود الذي ينكشف في المشروع . والآنية تستشعر - إن صح هذا التعبير (من الاسم : مشروع) - نفسها ، أي تدرك مشروعات نفسها وتسعى إلى تحقيقها .

ولهذا فإن الآنية تعين أساساً بواسطة ما يمكن أن نصير إليه . وتركيب المشروع ليس إلا الطابع التوقعي لوجودها . وبعبارة أخرى ، الآنية تتجاوز نفسها باستمرار في مشروعات

إمكانياتها . ولهذا فإنها تستبقي وجود ذاتها باستمرار .

وليس المقصود بالفهم المعنى العقلي فقط . فإن فهم موقفنا في الوجود لا يعني فقط أن نحدده ونشرحه أو نتأمله نحسب . بل ينطوي الفهم - عند هيدجر - على معنى عملي ، هو تحقيق الشيء والسيطرة عليه وصنعه . ومن يفهم شيئاً ما يملك إمكانات خاصة بهذا الشيء . فإن يفهم الإنسان العالم معناه أن يعيش موقفه فيه . والفهم يُلْزِم الإنسان كله ، ويوجه الآنية في مشروعها وفقاً لرؤية عينية للطرق المتاحة للحرية .

والفهم إذن ليس ملكة مستقلة عن وجود الإنسان ، إنه التعبير عن وجوده نفسه ، إنه تمديد انطولوجي وحال وجودية للآنية . والفهم يربط الآنية بالوجود ربطاً وثيقاً . ومعنى هذا أن الآنية ، هي الوجود الانساني .

وهنا يميز هيدجر بين ضربين من وجود الآنية ؛ الوجود الصحيح ، والوجود الزائف . وفي الحياة اليومية تعيش الآنية عامة على نحو زائف : إنها تتحصن وراء الكلام Gerede ، وتتغذى بحب الاستطلاع ، وتمارس الاشتراك المعنوي Zweideutigkeit ، فترى نفسها على صورة الأشياء التي تشاهدها ، ويصير العالم صورة مشوهة للواقع . وبدلاً من الالتصاق بالعالم ، يقفز الفهم إلى ما وراء الموقف : ولخوفه من فهم العالم الذي أمامه وليشيع الطمأنينة في نفسه ، فإنه يخلق لنفسه عالماً جديداً .

كذلك يصيب الرُئي ميدان الالتقاء بالغير ، فلا يكون الغير هو الآخر الذي يؤلف جزءاً من همّي ، بل نسخة أخرى من ذاتي ، « أنا آخر » alter ego حضوره الأصيل يتحطم لصالح الامتثال المسوّي (بين الناس) . والموت يصبح مجرد فكرة تعني كل واحد ولا تعني أحداً في آن واحد : يموت المرء كما يتكلم .

وهذه الحياة الزائفة التي تجرّد الآنية من إمكانياتها تعبّر عن إمكانية أساسية للإنسان ، هي : السقوط Verfallen . وللسقوط طابعان : الحياة في المتوسط Durchnittlichkeit والتسوية بين إمكانات الوجود Einebnung . هنا تدع الآنية نفسها تعيش في الزمان الذي يمضي ، بدلاً من أن تحمل ذاتها على عاتقها .

وهذا نوع من التلهية له دلالة الانطولوجية : إنه محاولة

للافلات من قبضة الوجود . إنّي أهرب من ذاتي لأنّي أخاف من ذاتي ، من خطيئتي . وليس المقصود بهذه الخطيئة ما يعرف في الدين باسم الخطيئة الأولى ، بل المقصود هو اكتشافني أنني متناه ، فاني . إن الضمير يدعوني إلى ترك العالم المُطْمَئِن الذي خلقته لنفسي ، ابتغاء العود إلى الحقيقة العارية . وهذه الدعوة تقلقني وتجعلني أشعر بأنّي غريب عن نفسي ، عن ذاتي الحقيقية .

أما الوجود الصحيح فهو الاستجابة لنداء الضمير الذي يقول إنّي مذنب . يقول هيدجر : « إن الضمير يتجلى كصيحة للهم : والسائل هو الآنية ، التي تقلق من سقوطها ، وتقلق على إمكانيتها الأخص (وهي أن تسترع نفسها إلى الامام ...) . والآنية مدعوة من التساؤل الوارد من السقوط في الناس » (الوجود والزمان ص ٢٧٧) . إن صيحة الهم ، وهي تسترعي من أرض الموجود ، تكشف لي عن عدم تعين وجودي . ذلك أن الخوف يتعلق دائماً بموضوعات جزئية : فانا أخاف من شيء ما ، وهل العكس من ذلك نجد أن القلق ليس له إطار محدد لأنه لا يتعلق بشيء . إن القلق هو الشعور بما هو مائل هائنا ، والتوقع لكون الحضور يقع وراء الموضوعات الحاضرة . فالخوف هو إذن خوف من الخوف الذي يهرب من القلق .

وليس المقصود بالصحيح أو الزائف حين يطلقان هنا على الوجود أيّ تقويم أخلاقي . إن للوجود الزائف لغته وقانونه الخاص : إنه ليس مجرد ظهور للوجود ، بل هو بُعد حقيقي للوجود . ولا يمكن تجاوزه أبداً بواسطة الوجود الصحيح . والإنسان يجيأ دائماً في تقاطع الزائف مع الصحيح ، والهموم اليومية تخفي عنه هذه الأساسي ، ومشهد العالم يميل إلى جعله ينسى وجوده - في - العالم .

إن السبب في الزيف يرجع إلى كون العالم الحاضر في الآنية هو - الحياة اليومية - عالم « الناس » ، das Man أي أنه عالم من الكائنات غير المشخصة ، تذوب فيه إمكانية الوجود الحقيقي ، وجود الذات المشخصة الفردية أو الأنا . إن في « الناس » تنازل الآنية عن هويتها ، عن كونها وحيدة مفردة نسيج وحدها .

٣ - والضرب الثالث من اندراج الآنية في العالم يتحقق عن طريق القول (الكلام) بالمعنى الأوسع لهذا اللفظ ويقوم هذا الضرب في القدرة على صنع معاني Sinn ، وترتيب فكر .

الوجود، كما أن القاضي يقول القانون . واللغة الصحيحة هي خصوصاً تلك التي ينطق بها الشاعر، بكلامه الخاف .

أما الكلام الزائف فهو كلام المحادثات اليومية . إن هذا الكلام سقوط، وانهار، بالمعنى الانطولوجي، لا بالمعنى النفسي، لهذا اللفظ. إن الآنية وقد أسلمت إلى العالم، تضع في الوجود - مع Mitsein. ولا يستطيع الإنسان أن يتجنب الاختلاط بالموجودات، عندهم Sein - bei. وهذه البندية تجر بالضرورة إلى نوع من الاستبعاد العملي للكائنات التي نحن في حاجة إليها .

والإنسان يسقطه في العالم يتميز بلامع رئيسية هي : الإغراء، الطمأنينة الظاهرية، مغايرة الذات، والمؤجل .

والإغراء أبرز هذه الملامح، لأن السقوط معناه أن يُفَرِّق الإنسان بالوجود السهل، وجود الناس، ورفض الذات، والولوع بالثرثرة، والتطفل والاشتراك المعنوي (« الوجود والزمان »، ص ١٧٥). وفي الثرثرة لا يتم المرء بالموضوع الذي يجري الكلام حوله، بل يتم بما يقوله الآخرون عن هذا الموضوع. والتطفل يرتبط بالكسل وانعدام الفعل. فحينما يكف المرء عن الفعل، يتجلى التأمل، ومعه التطفل الذي يؤدي بدوره إلى التلهية وعدم الانتباه، والرغبة في اقتناء أكبر مقدار من المعرفة. أما الاشتراك المعنوي (أي في المعاني) فنشأ من كوننا نسعى قبل كل شيء إلى التفاهم مع الآخرين. لقد وضعنا أنفسنا، لأجاء الأشياء، بل تجاه بعضها البعض، هنالك لا نستطيع أن نغير ما رؤي على الوجه الصحيح وما لم ير كذلك .

أما الخاصية الثانية للسقوط وهي الطمأنينة Beruhigung فنشأ من كوننا قد استندنا إلى رأي الآخرين، فأشاع ذلك الطمأنينة في نفوسنا، لكنها طمأنينة ظاهرية فحسب، ولا تُرضي ولا تُقنع .

والخاصية الثالثة هي مغايرة الذات، الناجمة عن توافقه مع العالم. إن الآنية قد قررت ضد نفسها بتوافقها مع الغير، وبذلك فقدت إمكاناتها الصحيحة. لقد تحلّت عن شخصيتها الحقيقية .

والخاصية الرابعة والأخيرة للسقوط هي : المؤجل، أي الانفراس في وحل الآخرين .

ومع ذلك فلنأنا في الوجود الساقط لا نفلت من

والمعنى هو كل ما يتحدد في الفهم، إنه مضمونه المنظم. وليس للكون معنى إلا بسبب وجود الآنية. لكن المعنى ليس معنى عقلياً فقط، إنه ليس كلياً مستخلصاً (مجرداً) من حادث، ينطبق على عامة الحوادث التي من نفس النوع. إنما هو ما يقوم فيه الفهم. إنه يعني بُعد المشروع الانساني، وزاوية النظر التي منها يتجلى الشيء وإبتداء منها يمكن أن يفهم في إمكانياته، التي هي أيضاً إمكانياتنا نحن. وهكذا نتخذ الأشياء معاني من حيث هي مادة لامكانياتنا. إن الأشياء، من حيث ذاتها، لا تحل من المعنى sinnlos، ولكنها بلا معنى unsinnig (« الوجود والزمان » ص ١٥٢). والمعنى يكشف في - ومن أجل - آنية عينية محددة، ونشأ عن الموقف الدقيق لمشروع في داخل مجموع حقائق واقعية أنا مرتبط بها بواسطة الاهتمام. ففهم معنى بيت ما، هو رؤيته وفقاً لكونه يفيد في شيء ما، أعني وفقاً لكونه أداة Zeug هي السكّنى فيه .

والمعنى هو الذي يؤسس اللغة (« الوجود والزمان » ص ١٨٧) أو القول الذي هو تحديد عيني للكلام وبه يتبرر عادة. ويدون اللغة لن تكون الأشياء أبداً هي ما هي عليه، ذلك أن اللغة هي التي تستدعيها وتعطينا القدرة على استدعائها. وبهذا المعنى فإن اللغة هي التي تفتح لنا العالم، لأنها وحدها التي تعطينا إمكان الإقامة بالقرب من موجود مفتوح من قبل، وأن نتوجه بالخطاب إلى الموجود بما هو موجود. وكل ما هو كائن لا يمكن أن يكون إلا في « معبد اللغة ». وفي هذا المعبد يقيم الإنسان دائماً، لأن هذا المعبد هو الذي يجعل من الإنسان موجوداً بغير عن نفسه. إن اللغة هي بيت الوجود، الذي يسكنه الإنسان، وفيه يتخذ كل شيء مكانه .

والحوار هو الكلام الذي يتم فيه التعبير باشتراك الغير. وبالحوار نكون واحداً، مترابطين في تركيباتنا الأساسية. أنا ما أقول، ونحن معاً ما تعبر عنه كلماتنا. والآنية هي بالضرورة حوار، لأن وجودها ديبالكيكي، متعلق دائماً بالآخرين الذين يكونون معاً عالم الآنية (« الوجود والزمان » ص ١٧٠) إن الحوار يريد أن يوحد بيننا في قصد مشترك، دون أن نختلط ببعضنا ببعض .

واللغة هي التي تؤسس كل ما هو كائن، من حيث هو كائن. أو هذا على الأقل ما تفعله حين يكون الكلام صحيحاً، يفتحنا على المعقولة الصحيحة. إذن اللغة تقول

أي أنه خارج ذاته باستمرار ، بأن يتجاوز الماضي نفسه ليصبح حاضراً ، ويتجاوز الحاضر نفسه ليصبح مستقبلاً ، وهكذا .

لكن لحظات الزمانية تكون - مع ذلك - وحدة لا تنقسم عراها ، ولهذا تستطيع الآنية أن تفهمها .

ولقد كان « الحاضر » هو أوفر هذه اللحظات الثلاث عناية به لدى الفلاسفة . لقد رفعه البعض إلى درجة السرمدية ، لأن السرمدية حضور دائم ، فجعلوا الماضي والمستقبل في المقام الثاني . وبهذا حرموا الزمان من بُعدين من أبعاده ، مع أنه لا يوجد إلا بالثلاثة معاً .

ويرى هيدجر أن اللحظة الأهم بين لحظات الزمان الثلاث هي المستقبل ، وأنه يسبق اللحظتين الآخرين : الماضي والحاضر . والمستقبل يقوم في قدرة الآنية على التوجه نحو إمكانياتها ، ويتولد بفعل التشريع (أي تكوين مشروعات والسعي إلى تحقيقها) . والآنية نفسها حاملة للمستقبل . إنها مستقبل في وجودها لأنها بتركيبها قادرة على الذهاب أو التوجه نحو ما هو آت . والفهم يقوم على أساس المستقبل ، وبه تنزمن الآنية كمستقبل .

ويكون المستقبل صحيحاً حين تتوجه الآنية إلى امكانياتها القصوى ، التي هي موتها الفردي . ولا يقصد بالمستقبل ها هنا لحظة ليست بعد واقعة ، بل العملية التي بها الآنية تصل إلى ذاتها في داخل قدرتها الأصح .

ولما كان اليقين بالمتى هو أعلى مراتب اليقين ، وكان يحدث في المستقبل ، فمن الطبيعي أن تتسلسل لحظات الزمان ابتداءً من المستقبل ، على الأقل حين يتعلق الأمر بالصورة الأصلية والصحيحة للزمان .

بيد أن الآنية لا يمكن أن تتطلق نحو الموت إلا إذا كانت موجودة من قبل . ولكي تحقق وجودها الأنسب ، فعليها أن تتقبل - إلى جانب موتها - كونها مقلوذة هناك ، أعني موجودة بالفعل . وهكذا يرتبط المستقبل بالماضي ارتباطاً لا انفصام له . إن الوجود الصحيح يسبق موته ، ويولد إسلامه للعالم .

والماضي يناظر الموقف ، وبه تنزمن الآنية بوصفها قد كانت . وفي الوجود الصحيح بخاصة ، تكون الآنية هي ماضيها وفقاً لكونها تتلقّت نحو حالتها الأصلية في كونها ملقى بها هناك ، ومُسَلَّمة لمصير يتضمن قبولها أنها مستمرة في كونها

الوجود . ذلك أن السقوط Verfallen هو نفسه وجود الآنية . إن الآنية بسقوطها تؤدي حركة تجري في داخل ذاتها : وهذه الحركة موجودة existential .

ولا آنية تبدأ بالوجود الصحيح . بل الإنسان ، أولاً وبالعادة ، مُسَلَّم إلى العالم وإلى اغرائاته وغواياته . إنه منذ البداية ساقط . وابتداءً من هذه الحالة يجب على الآنية أن تغزو وجودها الخاص بها . إن الإنسان لا يصير ذاته حقاً ، إلا إذا تجاوز الوجود اللاتشخصي الذي يتبدى دائماً أمامه كإمكان يُغويه .

المهم والزمانية :

والعناصر الثلاثة المكونة للآنية يوحد بينها المهم . والآنية ، من حيث هي هم ، تعرف هكذا : إنها الوجود المستيق الملقى به والتروك في عالم ضاع فيه («الوجود والزمان» من ١٩٢) والوجود المستيق Das-sich-vorweg-sein هو الذي في سبق على نفسه ، وكل وجود هو في سبق على نفسه لأن فيه إمكانيات لم تتحقق بعد . وهذا الوجود المستيق يتعلق بالفهم . أما الوجود - من قبل - في - العالم Das-sich-vorweg-schon-sein فيتعلق بالموقف ، وبالواقعية .

والمهم هو الذي يربط الآنية بالعالم والآخرين . والمهم هو وجود الإنسان ، والعالم يولد ، بالنسبة إليه ، وهو متوقف على المهم . فسواء كانت تعرف ، أو تحب ، أو تفعل ، فإن المهم هو المبدأ لكل شيء .

ولما كان المهم يعبر عن الجذر النهائي للشخصية الإنسانية ، فإنه يشمل كل أوجه الشخصية . فهو لا يتعلق بالجانب العملي فحسب ، بل أيضاً بالجانب النظري ، لأن كليهما من إمكانيات وجودها .

لكن المهم إنما يقوم على أساس معنى آخر مهم جداً للوجود هو « الزمانية » Zeitlichkeit ذلك أن الآنية وجود متزمن بزمان ، بل هي عملية تزمن Zeitigung ، لأنها تشير دائماً وبالضرورة إلى مستقبل ، وماضي ، وحاضر . والزمانية تتضمن هذه اللحظات الثلاث ، التي تؤلف أفق الآنية . ويناطر كل لحظة منها عنصر من عناصر المهم .

والزمانية هي صورة التخارج المحض . وأوجهها خارجية بعضها عن بعض ، ويستبعد كل واحد منها الآخر . ذلك أن الزمان هو ما ليس إياه ، إنه يتخارج s'exteriorise ،

يكون حقاً معناه أن يتطابق مع الواقع ، وأن يسيطر على الشيء تحت نظرة العقل . وهذه النظرة إلى مفهوم الحقيقة هي الأساس في النظرات الأخلاقية والتقييمية والعملية .

لكن هناك سؤالاً أساسياً يغفله هذا التصور : ما الذي يمكن من التقاء الشيء مع العقل ؟ إذا كانت الحقيقة تقوم في التناظر بين التصور العقلي والشيء المعقول ، فلا مناص من التساؤل أولاً عن معنى هذا التناظر .

إن النظرة إلى الشيء تحول ظهور الشيء إلى مجرد مظهر . والفكرة الميتافيزيقية للحقيقة تقتصر على إقامة علاقة حيوية أو تطابق مع الظواهر الملحظة . لكنها بهذا تغفل الظاهرة الأصلية للظهور . كيف يتسنى امتثال الموضوعات إذا لم يكن هناك موضع منه يمكن إضاءتها به . أن يرى الشيء معناه أولاً أن يكشفه ، أن يفتحه على شيء آخر غيره . وفي داخل هذه الفتحة الانطولوجية تكون كل نظرة ممكنة . إن الفتحة هي الوسط الذي منه ينبثق الشيء .

وليست نظرتنا هي التي تقيس الشيء ، بل أفق الشيء هو الذي يقيس نظرتنا . ذلك أن الواقع يتجل ملتبساً بالمعاني التي لا يدرك منها العقل إلا الهيكل العظمي Gestell . والأرضية التي عليها يتكشف الشيء هي أولاً الوجود - في - العالم ، وكذلك عالم الوجود . فالحقيقة لا تقوم إذن في حالة العقل إلى الواقع ، بل في حالة العقل والواقع إلى الألف الانطولوجي الذي يضيئها . إنها لا تقوم في المقياس الذي ينظم تطابق النظرة ، بل في الفتحة التي تكيف وتقوم شرطاً لكل أخذ لقياس . وبالجمل ، الحقيقة هي كشف الحجاب αληθεια ، الذي يخرج الوجود من النسيان

إن الحقيقة هي الفعل الديناميكي الذي يجعل الأشياء تنبثق على ضوء بقطة فكرنا ليفهم الوجود .

لا أحد يملك الحقيقة . لكننا نحن في الحقيقة ونسير على ضوئها .

والحرية هي القدرة التي بفضلها نفتح على الأشياء بكشفنا للوجود . والوصول إلى الأشياء ليس ممكناً إلا لأننا نملك ملكة الكشف عن الوجود .

« والحرية تنصب من الماهية الأصلية للحقيقة ، ومن علاقة البشر في الخطأ » (« ماهية الحقيقة » ص ٩٩) .

هذا الماضي . فالآنية تتجلى على أنها الوجود الذي قد كان ، وهي قادرة على أن تكون ماضيها مثلما كان ، أي في السقوط .

أما الحاضر فيتعين بالهدف من الفعل . إنه لحظة الانشغال . لكن الانشغال النشيط ليس ممكناً إلا إذا استحضرت لنفسك مجموعاً يقوم نشاطي بالعمل فيه . ولهذا ينبغي علي أن أرى مستقبلي في ماضي ، وبهذا أحسب حساب الحاضر وفقاً لمختلف أحوال الزمن .

ونناظر الحاضر : السقوط ، حين يكون الوجود زائفاً . أما حضور الوجود الصحيح فهو الوجود - في موقف ، إنه موقف من يدرك المهام الملغاة على عاتقه ويؤديها بنزاهة .

والآنية تزمن بنفسها وبذاتها كمسرحية يمثلها الزمان ، لا كمسرحية تجري في الزمان . وتركيبها يتألف من هذا الزمان . والزمان ليس موجوداً من الموجودات ، بل هو تعبير عن واقعة الوجود ، وهو واقعة تحقق الوجود . أن يوجد هو أن يتزمن sich zeitigen .

ولما كانت الآنية بطبيعتها متزمنة ، فهي في جوهرها تاريخية . والانسان وحده هو ذو تاريخ ، أما الطبيعة فليست ذات تاريخ . إن الآنية هي تاريخ . والتاريخ يتأسس وترسم معالته على أساس العلاقة مع الموجودات في شمولها .

ويفرق هيدجر بين الواقع التاريخي Geschichte ، وبين العلم بهذا الواقع التاريخي وهو علم التاريخ Historie . ويمكن أن نسمي الأول باسم « التاريخ » (بدون همزة) ، والثاني باسم « التاريخ » (مع الهمزة) .

وبين الوجود والزمان علاقة وثيقة ، إذ ينبغي النظر إلى الوجود من أفق الزمان .

الحقيقة :

الحرية هي ماهية الحقيقة . ولا يقصد من هذا جعل الحقيقة خاضعة للهوى أو لإرادة الاختيار . ذلك أن الحرية ليست ملكة خاصة ، بل هي قدرة الانسان على الانفتاح على العالم وسؤال الوجود .

لقد كانت النظرة الغالبة عند الفلاسفة إلى الحقيقة هي أنها التطابق بين القول وبين الشيء ، وهذا التطابق يقوم في التناظر بين الشيء وماهيته . ومن هنا كان يقرر : أن

و «الأعل» و «المقدس» هما في نظر الشاعر أمر واحد : إنها السجوة die Heitere. والسجوة تبقى بوصفه يتبعاً لكل ما هو سارٌ ، «أشدّ الأمور سروراً» ؛ وفي هذا يحدث الاتضاح الأصفى ، «العودة» في «اقترايات من هيلدرن» ص (٢٣). ويقدم هيدجر نموذجاً فريداً لمعنى المقدس في الشعر ، قصيدة هيلدرن بعنوان : «كما في يوم العيد» فيقول إنها ليست انشودة شيء ، ولا انشودة للشعراء ، بل هي «انشودة المقدس». والكلام هو مجيء للمقدس . وشعر هيلدرن هو من إملاء المقدس .

ومهمة الشاعر هي «تأسيس الوجود بواسطة القول» (هيلدرن... ص ٥٢). «هيلدرن يبدأ بتعيين زمان جديد . إنه زمان الآلهة الذاتية و زمان الإله القادم». إنه زمان اليأس ، لأن هذا الزمان «يتسم بنقص مزدوج وبسلب مزدوج : «ما لم يَعدْ بَعدْ» للآلهة الذاتية و «ما ليس» للإله القادم .

وإذا كان الشاعر يؤسس الوجود بواسطة القول ، فإنه يعبر عن عصره تاريخياً . وتبعاً لهذا يعبر ، بطريقة بسيطة ، مباشرة ، عن روح الشعب بوصفه كلاً بسيطاً ، وشمولاً لا تفاضل فيه ولا تفرقة بين طبقاته . إن الشاعر هو - على نحو ما - لسان حال الشعب ، إن لم نقل إنه مرشده .

والقول الشعري لغة أولية ، أصيلة Ursprache ، هي لغة الأصول . ولغة الأصول هذه هي التي تؤسس قرارات الشعب التاريخي (ذي التاريخ). يقول هيدجر : «إن القول الشعري ليس إلا تفسيراً لصوت الشعب Stimm des Volkes» (هيلدرن... ص ٥٨) .

«وإذا كان العيد هو الأصل الجوهري لتاريخ الإنسانية ، وإذا كان الشاعر قد نشأ هو نفسه عن هذا العيد ، فإن الشاعر يصير مؤسس تاريخ للإنسانية .. إنه يبيىء ما هو شعري ، أي الأساس الذي تقيم عليه الإنسانية مقامها ، بالقدر الذي «يكون لها به تاريخ. وعيد الخطيئة هو الميلاد المحض للتاريخ ، أعني هاهنا تاريخ الألمان» (ذكرى ،) في «اقترايات من هيلدرن» ص (١٣٦) .

ويؤزل هيدجر قصيدة هيلدرن المشهورة : «خبز وخر» (راجع ترجمتنا لهذه القصيدة في كتابنا : «في الشعر الأوروبي المعاصر» ، القاهرة سنة ١٩٦٥) تأويلاً انطولوجيا لاهوتياً . يقول هيلدرن في هذه القصيدة :

وهيدجر يشير إلى أن الوقوع في الخطأ ضروري ، لكن في الإنسان القدرة على عدم الانهيار أمام الخطأ . فنحن في ترجيح مستمر بين المر وبين التهديد بالضلال .

ماهية الشعر :

اهتم هيدجر بالبحث في ماهية الشعر وفي العلاقة بين الشعر والفلسفة . وأثر الشعراء عنده هو هيلدرن . وقد خصّه بأول بحث في هذا الموضوع بعنوان : «هيلدرن وماهية الشعر» (سنة ١٩٣٦) . وتلاه ببحث بعنوان : «كما في يوم العيد» (سنة ١٩٤١) ؛ ثم «ذكرى ، عودة» (سنة ١٩٤٣) ؛ ثم : «لم الشعراء ؟» (سنة ١٩٤٦) ؛ ثم «جورج تراكل» (سنة ١٩٥٣) ؛ ثم «الإنسان يسكن كشاعر ...» (سنة ١٩٥٤) ؛ ثم «هيل ، صديق البيت» (سنة ١٩٥٧) ؛ ثم «في الطريق إلى اللغة» (سنة ١٩٥٩) ؛ ثم «سواء هيلدرن وأرضه» (سنة ١٩٦٠) .

وهيدجر يرى أنه إذا كان الفكر والشعر من أصل واحد ، فإن ثم مسافة كبيرة بينهما مع ذلك . «إن الفكر يقول الوجود ، أما الشاعر فيسمي المقدس ... ولا شك أننا نعرف الكثير عن العلاقات بين الفلسفة والشعر . لكننا لا نعرف شيئاً عن الحوار بين الشاعر والفكر اللذين يسكنان قريباً كل واحد منهما من الآخر على أبعد الجبال بعضها عن بعض» («ما الميتافيزيقا» ، ضميمه ، سنة ١٩٤٣) .

وبحثه الأول عن هيلدرن («هيلدرن وماهية الشعر») يتجلى كشرح لخمس عبارات من شعر هيلدرن ، لكنه يخلص من هذا الشرح إلى بيان ماهية الشعر بعامه . لماذا اختار هيلدرن بالذات ؟ «لأنه ، بالنسبة إلينا ، ويعنى ممتاز ، شاعر الشاعر» («هيلدرن وماهية الشعر» ص ٤٣) .

إن في الشعر يتجلى وجود اللغة . واللغة ليست في المقام الأول وسيلة الاتصال ، وإنما هي أساساً «ما يضمن إمكان الوجود في وسط افتتاح الموجود» («هيلدرن ...» ص ٤٨) .

إن ما يقوله الشاعر هو «المقدس» ، وما يسمعه في كلامه هو المقدس . «والسجوة die Heitere يمسك بكل الأشياء في كل ما هو بريء من الاضطراب وسليم . إن السجوة يُخلص في الأصل ؛ إنه ما يُخلص ؛ إنه المقدس .

« لما أشاح الأب بوجهه عن الناس
وبدا حداد صادق يغزو الأرض »

وتأويل هذا أن إشاحة الله الأب بوجهه عن الناس قد أوجد المأساة على الأرض : فمنذئذ عانى الإنسان - وقد حُرِم من الصُّور المُطْمَئِنِّة للمطلق - في الوحدة الخلو من الله Gottes Fehl. ونحت أقدام الإنسان انفتح الطريق الخالي ، طريق الزمان . ويفسّر هيدجر هذا المعنى وجودياً بأن الوجود هو الذي أشاح بوجهه عن الناس الفانين . فصار من العسير على العقل أن يسأل الوجود ، وأن يكون صورة عنه . فلم يبق للإنسان إلا أن ينصرف عن الأشكال التقليدية للمطلق . وصار بين الوجود الذي انسحب إلى سرّه وبين الآنية المُسلَّمة لوحدها ، منطقة لا معدودة من العدم . وفي قلب هذا الاختلاف المُعْجَم يجري التاريخ الانساني ، وزمان القلق والهم .

والإشاحة « التي يتحدث عنها هيدلرلن تؤدي إلى مشاهدة موت صورة الإله الأب » الذي يعطف وجهه الخائن على الانسانية . إن الله ترك الأرض ، والأرض في حداد على الله . لكن ، ألا يكون هذا الغياب - غياب الله عن الأرض - هو النحو الصحيح لحضور الله الحق ؟ .

الله والوجود

وهذا يقودنا إلى الحديث عن فكرة الله عند هيدجر .

إن علينا - هكذا يقول هيدجر - أن نفكر في الله ابتداءً من الوجود . إن الوجود ليس هو الله ، لأنه إذا كان الله هو من يقدر وحده على أن يكشف عن نفسه ، أي العالي أو الغير - الكلي ، فإن الوجود هو ما به يكشف الوجود عن نفسه . والعبارة : « الله هو وجوده » ، لو أخذت بحروفها ، لما دلّت على شيء . إنها تعني القول بالهوية بين التجربة الفلسفية لاكتشاف الوجود وبين التجربة اللاهوتية لاكتشاف الله (بالوحي) . والمؤمن يستجوبه كلام الله ، أما فكر الفيلسوف فيطالب به الوجود . ولهذا فإن إله الإيمان ليست له حاجة إلى توسط الاختلاف الانطولوجي كيما يتجلى ويظهر .

كذلك لا يمكن الوجود أن يكون هو الله لأن الوجود ليس حقيقة لا زمانية ، بل هو معنى التاريخ . وفكرة زمان مشبّه بحالة انكشاف الوجود تضاد فكرة مطلق يوجد وجوداً سرمدياً .

وسبب ثالث يدعونا إلى رفض المعادلة الميتافيزيقية : الله = الوجود . وهذا السبب مستمد من تركيب الوجود نفسه ، وهو أن الوجود ليس ذاتاً ، ولا موضوعاً ، ولا شخصاً ، ولا شيئاً . إن الوجود - عند هيدجر - انفتاح محض ، وعلاقة محضة : فخارج علاقته بالإنسان ، فإنه لا شيء .

ولا تستطيع اللغة التعبير بطريقة ثبوتية عن وجود الله وعمن هو الله . لكنها تستطيع مع ذلك أن تعبر عما ليس هو الله ، أي أن تعبر عنه بالسلب . إن الله ليس هو الموجود الأعلى ، أو الحلقة الأخيرة في سلسلة الموجودات . إن مثل هذا الإله المشبّه بالعلة الأولى مجانس للموجودات التي يخلقها : « وإلى هذا الإله لا يستطيع الإنسان أن يوجه الصلوات والأدعية ، ولا أن يقدم الذبائح . أمام علة ذاته (= الله) لا يستطيع الإنسان أن يركع خوفاً ، ولا يستطيع أمام هذا الإله أن يعترف موسيقياً ويرقص » (« الهوية والاختلاف » ، ص ٧٠) . واللاهوت بدفاعه عن الله العلة ، قد أسهم في مجيء إله الفلاسفة . والمطلق الحاكم الخالق مسح آثار الوجود ، والوجود لا يتصور من حيث الفاعلية ، بل من حيث الحضور والمحابة . والتحرر من صورة إله الفلسفة ابتغاء الاقتراب من الله الحقيقي بمسألة الوجود - تلك هي مهمة الفكر ، وربما أيضاً مهمة اللاهوت .

وأشد خطراً من تصور الله على أنه الموجود المطلق - تصوره على أنه القيمة . وهذا التصور قد ساد الفلسفة الغربية من عهد أفلاطون ، الذي جعل صورة الخير في قمة عالم الصور ، إلى نيتشه ، فكان هناك تحالف بين الخير الأفلاطوني وإله المسيحيين . إن نيتشه حين هاجم الله إنما هاجم في الواقع - بحسب رأي هيدجر - الله الأخلاقي الذي تصوره المسيحية ، أي الله الذي تصوّر على أنه قيمة . والله المتصور أنه قيمة - مهما تكن أعظم القيم - ليس إلهاً . « إذن الله لم يمت ، إن ألوهيته نجيا . إنها أقرب إلى الفكر منها إلى الايمان ، إذا كانت الألوهية ، فيها يتعلق بمآهيتها ، تنلقى أصلها من حقيقة الوجود » .

إن الله إذا تصوّر على أنه قيمة ، يفقد سرّه ومعناه .

وإله الوجود ليس شخصاً . إن الفكر حين ينعت الله بهذا النعت ، يطبق على الله مقولة موجودة واردة في الانثروبولوجيا الفلسفية .

- Holzwege, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1950.
- Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1951.
- Einführung in die Metaphysik, Tübingen, M. Niemeyer, 1953.
- Der Feldweg, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1953.
- Was heisst Denken? Tübingen, M. Niemeyer, 1954.
- Vorträge und Aufsätze, Pfullingen, G. Neske, 1954.
- Was ist das- die Philosophie? Pfullingen, G. Neske, 1956.
- Identität und Differenz, Pfullingen, G. Neske, 1957.
- Der Satz vom Grund, Pfullingen, G. Neske, 1957.
- Zur Seinsfrage, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1959.
- Unterwegs zur Sprache, Pfullingen, G. Neske, 1959.
- Gelassenheit, Pfullingen, G. Neske, 1959.
- Nietzsche, 2 bd., Pfullingen, G. Neske, 1961.
- Kants These über das Sein, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1962.
- La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, texte adressé par Heidegger au colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril, dans Kierkegaard vivant, trad. J. Beaufret et F. Fédier, Paris, Gallimard, 1966, p. 164- 204.
- Wegmarken, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1967.
- Die Physis bei Aristoteles, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1967.

مراجع

- V. Biemel: Le concept de monde chez Heidegger, Louvain- Paris, Nauwelaerts- Vrin, 1950.
- A. CHAPPELLE: L'ontologie phénoménologique de Heidegger, Paris. Ed. Universitaires, 1962.
- M. CORVEZ: La philosophie de Heidegger, Paris, P.U.F., «Initiation philosophique», 1961.
- O. LAFFOUCRIERE: Le Destin de la Pensée et «La Mort de Dieu» selon Heidegger, La Haye, M. Nijhoff, 1968.

والخلاصة إذن هي أن الله ليس مسجوداً من الموجودات ، ولا علة (أولى) ، ولا شخصاً . إن هيدجر يرفض وصف الله بأنه موجود من الموجودات ، لأن هذا من شأنه إخفاء ماهية الإلهية حقاً . « رفض نسبة الوجود إلى الآلهة (وهيدجر يستعمل المفرد : الله ، كما يستعمل الجمع : الآلهة ، دون تمييز) معناه أولاً فقط أن الوجود لا يقوم « فوق » الآلهة ، وأن الآلهة ليسوا « فوق » الوجود . ومع ذلك فإن الآلهة في حاجة إلى الوجود ، كما هم في حاجة إلى خيرهم الذي فيه سيجدون ثباتهم . إن الآلهة في حاجة إلى الوجود من أجل أن يتسبوا إلى أنفسهم بفضل هذا الوجود ، الذي لا ينتسب إليهم . إن الوجود هو ما يحتاج إليه الآلهة ، وهو ما يكون ، وضرورة الوجود تسمي وجودها الماهية ، وهذا ضروري للآلهة ، لأنه لا يمكن أبداً أن يكون معلولاً مشروطاً . وكون الآلهة في حاجة إلى الوجود يدفعها هي نفسها نحو الماهوية (الحرية) ويعبر عن رفض كل تبرير وكل برهان » .

مؤلفاته

- Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik, Leipzig, J. A. Barth, 1914.
- Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübingen, Mohr, 1916.
- Sein und Zeit, Halle, Niemeyer, 1927, 1941 (5^e éd.), 1953 (7^e éd.).
- Vom Wesen des Grundes, in Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1928, Bd. IX, 71- 100.
- Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn, Cohen, 1929.
- Was ist Metaphysik? Bonn, Cohen, 1929.
- Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Breslau, W. G. Korn, 1933.
- Platonslehre von der Wahrheit, Berne, Franke, 1947, 1954.
- Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1943, 1949, 1954.
- Über den Humanismus, Berne, A. Franke, 1946.

وخصوصاً بأرائه في المسيحية، فدفعه ذلك إلى دراسة الفلسفة. وسافر في سنة ١٨٦٨ - ١٨٦٩ إلى باريس حيث اهتم بدراسة المذهب الوضعي في فرنسا.

وتوفي في سنة ١٩٣١.

ولنتاج هيدنج غزير ومتنوع:

فله في علم النفس كتاب اشتهر متناً في هذا العلم، وعنوانه: «سوجز في علم النفس على أساس تجريبي» (كونهاجن سنة ١٨٨١)، ويمثل علم النفس التقليدي الذي بمقتضاه تنقسم النفس إلى ثلاث ملكات: الإدراك، الشعور، الإرادة. لكنه يؤكد خصوصاً دور الإرادة بمعناها الواسع الذي يشمل: النزوع، الامتناع، السعي، الحاجة، الطلب، الشهوة. وينظر إلى الإرادة على أنها لها الأولوية، وأن المعرفة ترشد الإرادة، أما الشعور فهو علامة الحاجة أو الشهوة وهما أيضاً عناصر في الإرادة.

وفي الأخلاق له كتاب: «الأخلاق: عرض للمبادئ الأخلاقية وتطبيقها على الأحوال الرئيسية في الحياة» (كونهاجن سنة ١٨٨٧). وفيه دعا إلى أخلاق رفاية، متأثرة بمذهب المنفعة عند مل. إذ رأى أن القيمة الأساسية هي أكبر سعادة لأكثر عدد من الناس. وفي حالة التنازع بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية يأخذ هيدنج جانب الأخلاق الفردية. والأساس النفسي للأخلاق في نظره هو التعاطف النزيه عن الأغراض.

وربما كان أشهر كتبه هو كتابه: «تاريخ الفلسفة الحديثة: من عصر النهضة حتى الوقت الحاضر» (في مجلدين، كونهاجن سنة ١٨٩٤ - ١٨٩٥)، ولا يزال مفيداً حتى اليوم.

وفي الدين له كتاب: «فلسفة الدين» (كونهاجن سنة ١٩٠١)، وفيه يتناول التجربة الدينية من وجهة نظر نظرية المعرفة، وعلم النفس، والأخلاق. وفيه يذهب إلى أن الأساس في كل الأديان هو الرغبة في الإيمان بوجود قيم، وأن الأديان المختلفة تتحدد بأنواع القيم التي يؤكدونها كل دين. أما هيدنج نفسه فكان في الدين لا أدرياً agnostic، أي لا يقرر شيئاً على سبيل اليقين فيما يتصل بكل العقائد الدينية.

- R. GUILEAD: Etre et Liberté. Une étude sur le dernier Heidegger, Louvain- Paris, Nauwelaerts, 1965.

- N. KANTHACK: Das Denken M. Heideggers. Die grosse Wende der Philosophie, Berlin, de Gruyter, 1959.

- K. LOEWITH: Heidegger Denker in dürftiger Zeit, Göttingen, Vandenhoeck et Rupprecht, 1960.

- O. POEGGELER: La pensée de M. Heidegger, trad. par Simon, Paris, Aubier- Montaigne, «Présence et pensée», 1967.

- W. J. RICHARDSON: Heidegger: Through Phenomenology to thought, The Hague, M. Nijhoff, 1963.

- B. RIOUX: L'être et la vérité chez Heidegger et Saint- Thomas d'Aquin, Montréal- Paris, P.U.F., 1963.

- P. TROTIGNON: Heidegger, Paris, P.U.F., «Les philosophes», 1965.

- A. DE WAELEHENS: La philosophie de M. Heidegger, Louvain, 3^e éd., 1948. Chemins et impasses de l'ontologie heideggérienne. A propos de Holzwege, Louvain- Paris, Nauwelaerts, 1953. Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger, Louvain, Nauwelaerts, 1955 (4^e éd.). «Heidegger», dans Les Philosophes célèbres, Paris, Mazenod, 1956, p. 336- 343.

- J. WAHL: La philosophie de Heidegger, Paris, C.D.U., 2 fasc., 1961.

هيدنج

Harald Höffding

مؤرخ فلسفة دانيمركي.

ولد في كونهاجن في سنة ١٨٤٣، وفيها عاش طوال حياته. وكان أستاذاً للفلسفة في جامعة كونهاجن من سنة ١٨٨٣ إلى سنة ١٩١٥، وكان قد حصل على إجازته العلمية في اللاهوت سنة ١٨٦٥ لكنه رفض الانخراط في سلك الكهنوت. ذلك أنه تأثر بمؤلفات مواطنه سيرن كيركجور،

- الشعور بالشخصية والشيء في ذاته عند كنت « (سنة ١٩٢٤)
- الميتافيزيقا والنقد عند كروسيوس « (سنة ١٩٢٦)
- الميتافيزيقا في العصر الحديث « (سنة ١٩٢٧ - ١٩٢٩ ط ٢ سنة ١٩٦٧)
- مكاسب المثالية الألمانية « (سنة ١٩٣٤)
- القوة والروح في فلسفة التاريخ عند نيتشه « (سنة ١٩٣٨)
- فكرة نيتشه عن التاريخ « (سنة ١٩٣٨)
- «فلسفة التاريخ» (سنة ١٩٤٨).
- المقترضات والدوافع الميتافيزيقية في «لا أخلاقية» نيتشه « (سنة ١٩٥٥)
- «دراسة في فلسفة امانويل كنت» (سنة ١٩٥٦)
- «دراسات في تاريخ الفلسفة» (سنة ١٩٦١)
- «الذرة، النفس، الأحاد: الأصول التاريخية لنقيضة التقسيم عند كنت» (سنة ١٩٦١)
- «فلكيات ولاهوتيات في فهم العالم عند كنت» (سنة ١٩٦٣)
- «الديالكتيك المتعالي: شرح على نقد العقل المحض» (سنة ١٩٦٦ - سنة ١٩٦٩).

هيوم (ديفيد)

David Hume

فيلسوف ومؤرخ انجليزي.

ولد في ٢٦ أغسطس سنة ١٧١١ في مدينة أدنبره (اسكتلندة بشمالى بريطانيا) حيث كان أبوه يعمل محامياً. وتوفي هذا الأب في سنة ١٧١٤ أي بعد ثلاث سنوات من ميلاد ديفيد هيوم، فانتقلت أمه للامامة هي وأولادها الثلاثة: جون، وكاترين، وديفيد. في ضيعة تملكها الأسرة في قرية ناينولز Ninewells في إقليم Berwickshire وهو إقليم رائع الجمال فيه الصخور والغابات، والينابيع البديعة.

وتولى تربيته الأولى عمه جورج، وكان راعي كنيسة في قرية مجاورة تدعى Chirnside. وكان هذا القسيس متشدداً في الدين والأخلاق، وكثيراً ما كان في مواعظه يشهر بالفتيات اللواتي يكشف انتفاخ بطونهن عما ارتكبن من خطايا محنة.

وله في نظرية المعرفة كتاب: «الفكر الانساني: أشكاله ومشاكله» (كوبنهاجن، سنة ١٩١٠) وفيه يؤكد الجانب النفساني في المعرفة أكثر من الجانب المنطقي، ويتأثر في نظريته في المعرفة بهيوم وكنت، وذلك بقوله إن أشكال المعرفة الانسانية ومبادئها خاصة بالكائنات الانسانية، ولا يمكن البرهنة عليها وجودياً. ومن ثم ينتهي إلى التوفيق بين التجريبية وبين نقدية كنت.

مراجع

- Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, vol. TV Leipzig, 1923.
- Kall Sandelin, ed: Harald Höffding in Memoriam. Copenhagen, 1932
- وفيه ثبت واثب مؤلفاته ومقالات كتبت عنه.

هيمزوت

Heinz Helmsoeth

مؤرخ فلسفة ألماني.

ولد في كيلن (كولونيا) في ١٢/٨/١٨٨٦، وتوفي في سنة ١٩٧٥.

دَرس في جامعات هيدلبرج وبرلين وماربورج وباريس ومشنن (ميونخ)، وعيّن مدرّساً حرّاً في جامعة ماربوج في سنة ١٩١٣، ثم أستاذاً مساعداً في سنة ١٩٢٢ بنفس الجامعة، ثم أستاذاً ذا كرسي في سنة ١٩٢٣ في جامعة كينجزبرج، وفي سنة ١٩٣١ في جامعة كيلن وفيها أنهى حياته التعليمية.

تأثر خصوصاً بنقولاي هرمن. وله مؤلفات عديدة جداً، نذكر منها:

- «منهج المعرفة عند ديكارت وليبنس» (١٩١٢ - ١٩١٤).

- «الموضوعات الستة الكبرى في الميتافيزيقا الغربية ونهاية العصر الوسيط» (سنة ١٩٢١ ط ٥ سنة ١٩٦٥) وهو أشهر كتبه وترجم إلى عدة لغات.

- «فشته» (سنة ١٩٢٣)

تلاميذه آنذاك آدم اسمث - الاقتصادي والأخلاقي الكبير - فتفرع إليه هيوم وصاروا منذ ذلك الوقت صديقين حميمين . كذلك وجد له هنتشون ناشراً ينشر الكتاين الثالث والرابع من «بحث في الطبيعة الانسانية» (ولم يكن قد نشر في المرة الأولى إلا الكتاين الأول والثاني منه) بيد أن هذا القسم الثاني لم يكن أوفر حظاً في النجاح من القسم الأول . وقد عزا هيوم في «ترجمته لنفسه» السر في هذا الاخفاق الى طريقة العرض الجافة الثقيلة ، لا إلى مادة الكتاب كما قال *more from the manner than the matter* . هنالك قرر أن يعنى بالعرض وحسن الأسلوب ووضوحه ، فأخذ يكتب مقالات قصيرة واضحة لماعة ، ونشرها في مجلد واحد سنة ١٧٤١ في ادنبره تحت عنوان : «مقالات أخلاقية وسياسية» . ونجح الكتاب لدى القراء ، مما دعا هيوم إلى الثقة بنفسه ، فتقدم بطلب لشغل منصب استاذ الفلسفة في جامعة جلاسجو . لكن اعترض على ترشيحه المتدينون من المسيحيين ، فلم يعين .

وفي سنة ١٧٤٦ صار هيوم سكرتيراً خاصاً للجنرال سانت كلير Saint-Clair وكان من أقرابه الأباعد . وصحبه في مهمة دبلوماسية إلى فينا وتورينو (إيطاليا) . وفي أثناء هذه الرحلة طبع لهيوم كتابه «مقالات فلسفية في العقل الانساني» (وقد عدل هذا العنوان فيما بعد إلى : «الفحص عن العقل الانساني») . وفيه أعاد عرض مادة الكتاين الأول والثاني من «بحث في الطبيعة الانسانية» لكن بأسلوب واضح لاعم وعرض مشوق . وفي هذه المرة نشر الفصل الخاص بالمعجزات والفصل الخاص بالنهاية الجزئية وهما الفصلان اللذان تميز من نشرهما في الطبعة الأولى لكتاب «بحث في الطبيعة الانسانية» (لندن سنة ١٨٣٧) . وصدرت هذه النشرة الجديدة الكاملة في سنة ١٧٤٨ .

ولما عاد من رحلته هذه نشر الكتاب الثالث في صورة جديدة مشوقة ومعه «الفحص عن مبادئ الأخلاق» ، وصدرت النشرة في سنة ١٧٥١ : وكان لهاتين النشرتين أثر بالغ في ارتفاع شهرة هيوم . فدخل في مراسلات مع مونتسكيو بمناسبة كتابه الأخير : «روح القوانين» .

وتقدم مرة أخرى في سنة ١٧٥١ للحصول على كرسي الفلسفة في جامعة جلاسجو ، فأخفق في الظفر به هذه المرة أيضاً . لكنه عين محافظاً لمكتب «كلية المحامين» (كلية الحقوق) في جامعة أدنبره ١٧٥٢ . وفي هذه المكتبة وجد كل المراجع والوثائق التي يحتاج إليها في كتابه «تاريخ إنجلترا» الذي عمل

ويلوح أن هذا التشدد الديني قد ولد في نفس هيوم كراهية المسيحية .

وفي سن الحادية عشرة (سنة ١٧٢٢) التحق ديفد هيوم بالمدرسة الثانوية في ادنبره ، وهي مدرسة ممتازة ستتحول فيما بعد إلى جامعة ، هي جامعة أدنبره الشهيرة حتى اليوم . فحضر دروس «الفلسفة الطبيعية» أي علم الفيزياء ، التي كان يلقيها Robert Stewart وكان من أنصار اسحق نيوتن Newton الفيزيائي العظيم ، بعد أن كان قبل ذلك من أتباع ديكارت في الفيزياء . لكن تكوينه الأساسي في تلك المدرسة (أو الكلية College) كان ادبياً كلاسيكياً لاتينياً . وأحجب الشاب الطلعة ديفد هيوم بمؤلفات شيشرون وشعر فرجيل . ومن بين مؤلفات أولها أثر فيه خصوصاً كتاب «في طبيعة الآلهة» ، ويحتوي على مناقشات لأراء الرواقين والأبيقوريين .

وفي سن الخامسة عشرة (سنة ١٧٢٦) عاد هيوم إلى قريته نايتولز ، حيث أكب على قراءة المؤلفين القدماء والمحدثين ومن بين الآخرين خصوصاً : بيكون ، ومالبرانش وبيل Bayle وملتون وبوب Pope وشيشرون .

وقد أرادت له أسرته أن يدرس القانون ليحترف مهنة أبيه . لكن هيوم كان يكره هذا اللون من الدراسة ، مما أوقعه في أزمة نفسية ، ونزاع مع أسرته .

ثم عمل لفترة قصيرة في التجارة عند تاجر في برستول ، ما لبث بعدها أن قرر أن يسير على النهج الذي تلمه عليه مواهبه ، أعني أن يشتغل بالفلسفة والأدب . ومن أجل أن يكفل معاشه سافر إلى فرنسا في سنة ١٧٣١ وأقام في رانس Reims (حاضرة اقليم البرجوني شرقي فرنسا) أولاً ، ثم غادرها إلى مدينة لافلش La Flèche (في اقليم الأنجو Anjou غربي فرنسا) وأقام غير بعيد عن كلية لافلش اليسوعية التي فُرس فيها ديكارته . وهنا كتب أهم كتبه في الفلسفة وعنوانه «بحث في الطبيعة الانسانية» ، وكان آنذاك في الثالثة والعشرين من عمره . وعاد إلى لندن في سنة ١٧٣٧ ، حيث وجد ناشراً ينشر كتابه هذا ، لكنه رأى أن من الحيلة أن يحذف منه الفصل الخاص بالدين ، فصدرت هذه الطبعة خلواً من هذا الفصل . بيد أن الكتاب كما قال هيوم هو نفسه في «ترجمته لنفسه» خرج من الطبعة ميباً إذ لم يحظ بأي نجاح يذكر . وفي الوقت نفسه تعرف إلى هنتشون Hutcheson استاذ الفلسفة في جامعة جلاسجو (اسكتلند) وكان من أنه

واستقبلته في «صالونائين» كبار السيدات المثقفات: مدام دي ديفاند Mme du Deffand ومدام جوفران Geoffrin ومدموازيل دي لسيناس Mile de Lespinasse - هذا عل الرغم من هيته البدنية غير الجذابة: فقد كان كبير الكرش، متمجن الوجه، وكانت لهجته اسكتلندية صارخة، ولهذا كانت مدام دي ديفاند تدعوه قائلة: «يا فلاحى المزيزا» *mon cher paysan*، ومدام جوفران تدعوه: «يا مضحكى السمين، يا وغدى السمين» *mon gros drôle, mon gros coquin*. ويصف هيوم حاله في هذا الجو فيكتب الى صديقه الدكتور روبرتسون قائلاً: «إني لا أكل غير الامبروزيا، ولا أشرب إلا النكتار، ولا اتنسم إلا البخور، ولا أمشي إلا عل الأزهار».

وفي سنة ١٧٦٦ وصل السفير الجديد، وهو دوق رتشمند Richmond فعاد هيوم الى انجلترا. وهنا حدث له حادث مع جان جاك روسو. ذلك أن الكونتيسة بوفلرز Boufflers - حامية هيوم - كانت قد أوصت هذا الأخير بقراءة روسو. وبها هي ذي تكتب اليه طالبة منه أن يساعد روسو عل الإقامة في انجلترا، بعد أن نفته مدينة جنيف، وصار ممنوعاً من الإقامة في فرنسا أيضاً. فاستجاب هيوم لطلبها واصطحب روسو معه، في يوم ٤ يناير سنة ١٧٦٦ فوصلا الى لندن في يوم ١٣ يناير. لكن روسو يكره المقام في المدن الكبرى ويشد الوحدة في الريف والغابات. فبقي في لندن الى حين وصول خادمتهم ورفيقة فراشه تيريز لوفاسير Thérèse Le Vasseur فرحلا من لندن في ١٩ مارس سنة ١٧٦٦ الى Wootton حيث كان يوجد منزل ريفي لأحد أصدقاء هيوم (في مقاطعة دوبيشير Derbyshire).

لكن لم تمض ثلاثة أشهر لروسو في هذا البيت الريفى حتى شب نزاع بينه وبين صديقه هيوم. ربما كان السبب فيه مزاج روسو السوداءي القلب ونفسه الحافلة بوساوس الاضطهاد له والمطاردة.

وقد بدأت هواجس روسو ضد هيوم تنفث سموها في نفسه منذ السفرة من باريس الى لندن. فقد نزل هيوم وروسو وصديق ثالث يدعى لوز Luzze وهو رجل أعمال سويسري كان في طريقه الى لندن - نزل الثلاثة في فندق بمدينة سنليس Senlis الواقعة على مسافة ٥٠ كيلومتراً الى الشمال من باريس، ونام ثلاثهم في غرفة واحدة على ثلاثة أسرة. ونام

في كتابته من سنة ١٧٥٤ الى ١٧٦١ وهذا التاريخ يبدأ من غزو بولويس قيصر لانجلترا (سنة ٥٥ قبل الميلاد) حتى جيمس الثاني (سنة ١٤٣٠ - ١٤٦٠ م)، ولكنه رتبته في الكتابة مبتدئاً بأخوه وصاعداً حتى أوله، ويقع في ست مجلدات، وابتدأه بحكم جيمس الثاني فالأول صاعداً به الى غزو قيصر لانجلترا في سنة ٥٥ ق.م. وفي المجلد الأول تناول حكم جيمس الأول الذي حكم اسكتلندة من سنة ١٤٣٤ الى سنة ١٤٣٧ فآثار غضب الأوساط الدينية بهذا المجلد الأول.

ثم أصدر بعد ذلك «أربعة أبحاث» منها بحث عن التاريخ الطبيعي للدين وبحث عن الانتحار؛ لكنه ما لبث أن سحب هذا البحث الأخير.

ودعاه سفير انجلترا في باريس، لورد هرتفورد Hertford ليشغل سكرتيراً للسفارة الانجليزية في باريس. وهنا عرف هيوم أوج مجده وشهرته؛ وقد بقي في هذا المنصب من سنة ١٧٦٣ الى ١٧٦٦. ولما استدعي لورد هرتفورد الى لندن صار هيوم قائماً بأعمال السفارة الانجليزية في باريس الى حين وصول السفير الجديد؛ وكانت تسنده الكونتيسة بوفلرز Boufflers.

أما أنه عرف المجد في باريس، فذلك لأن الصفوة من المفكرين الفرنسيين الذين كانوا يؤلفون «دائرة المعارف» L'Encyclopédie وعلى رأسهم دالمير وديدرو، كانوا قد قرأوا بعض مؤلفاته خصوصاً «المقالات» Essays فوجدوا في صاحبها عقلاً مفتوحاً مستنيراً يتصف بالتسامح والزرعة العقلية. ولهذا سرعان ما انعقدت أواصر الصداقة بين هيوم وبين دالمير D'Alembert وديدرو Diderot ودولباك D'Holbach وهلفسيوس Helvétius. وحدث ذات مرة أن أقام البارون دولباك مأدبة دعا إليها بعض المفكرين المشتركين في تحرير «دائرة المعارف» وهيوم وجرى الحديث حول الدين، وكان هيوم مؤملاً *déiste* أي يقول بوجود إله ولكنه لا يؤمن بأي دين وضمي - فقال هيوم: «إني لم أشهد في حياتي انساناً ملحداً». فرد عليه البارون دولباك: «التفت الى من حولك عل المائدة تجد خمسة عشر ملحداً». كذلك احتفل به سيدات المجتمع الراقى في باريس، وحرصت دوقة لافالير Duchesse de la Valière ذات النفوذ المائل على الملك لويس الخامس عشر، عل رؤية هيوم لدى وصوله الى باريس.

البريطانية تريد قتله عن طريق هيوم، ففرّ روسو من انجلترا وعاد إلى فرنسا في حياية المركز دي ميرابو de Mirabeau والأمير دي كونتي Prince de Conti.

ونعود إلى هيوم فنقول إنه صار وكيلًا للوزارة في سنة ١٧٦٧ بفضل حاميه القويّ النفوذ، لورد هرتفورد.

وفي سنة ١٧٦٩ عاد هيوم إلى مسقط رأسه، مدينة أدنبره حاضرة اسكتلند و«أثينا الشمال» كما كانت تسمى آنذاك، ليقضي البقية الباقية من عمره فيها بين أصدقائه مثل آدم اسمث الاقتصادي العظيم، ولورد كيمز Kames رجل القانون والتشريع - وبين خصومه الذين كانوا مع ذلك يحترمونه ويحلمونه مثل جورج كامبل George Campbell، اللاهوتي الذي كتب نقداً عادلاً لبحث هيوم وعن المعجزات. وأمضى وقته في مراجعة مؤلفاته توطئة لإعادة نشرها منقحة مصححة.

ثم أصيب بقرحة في المعدة شديدة أبقن بعدها بقرب الموت، فكتب وصيته. وتوفي ديفد هيوم في عصر يوم الأحد الخامس والعشرين من شهر أغسطس سنة ١٧٧٦.

فلسفته

١- نظرية المعرفة:

كان هيوم ذائزعة حسيّة مغالية. ويظهر هذا جلياً من أول عبارة يقولها في كتابه البكر والشامل لمذهبه وهو كتاب «بحث في الطبيعة الانسانية» حيث يقول: «كل إدراكات العقل الانساني ترجع إلى حسيّن متميزين اسمهما: الانطباعات impressions والأفكار ideas». والانطباعات هي وحدها الأصلية، أما الأفكار فها هي إلا نسخ عن انطباعاتنا، أي أن الأفكار هي مجرد انعكاسات باهتة للاحاساسات على مرآة أفكارنا. ولهذا فإن الانطباعات أقوى من الأفكار وأشد تأثيراً وحيوية. وباستخدام الذاكرة والخيال نحن نرتب أفكارنا. وينكر هيوم أن تكون لدينا أفكار عامة مجردة، بل يرى أن كل أفكارنا هي عن أشياء جزئية يمكن النظر فيها بطريقة جامعة وذلك عن طريق ألفاظ كلية. واليقين يأتي من التعرف العياني للمشاهات أو الفروق بين الأفكار، أو من العملية البرهانية التي فيها يربط سلسلة من العيانات، كما هي الحال في الحساب والجبر.

ومعرفتنا بالعلاقات العلية ليس شيئاً آخر سوى عادة أن

هيوم ولوز بيننا لم يستطع روسو النوم، وإذا به يسمع هيوم يقول بصوت عالٍ - وهو نائم يحلم: «إني قابض على جانك روسو فأوجس روسو من هذه العبارة وتوهم أن هيوم يعني أن روسو قد صار أسيراً بين يديه، فيا لفرحة أصدقائه الملحمدين من رجال الانسكلوبيديا وهم أعداء روسو الألداء. وكان روسو توهم إذن أن هيوم مشترك في مؤامرة دبرها هو وأصدقائه من رجال «الانسكلوبيديا» لاهانتة واضطهاده، وأنه لم يساعده في السفر إلى انجلترا من باب الصداقة، والشهامة والنجدة، بل لمزيد من التنكيل!

وتسلطت هذه الفكرة على ذهنه طوال إقامته في لندن وفي ذلك البيت الريفي، مما ولد نزاعه مع هيوم الذي أنجده! لهذا كان روسو يشك في كل بادرة من بوادر الصداقة والمساعدة يديها هيوم. من ذلك أن هيوم كان يتولى احضار بريد روسو إليه من مكتب البريد، وكان ذلك - فيما شكنا روسو - يسبب تأخير وصول بريده إليه. لكن حجة هيوم هي أنه إنما كان يفعل ذلك لأن روسو كان دائماً يذّعي أنه مفلس؛ لهذا كان يتولى هيوم سحب بريد روسو من مكتب البريد ودفع ثمن البريد حتى لا يضطر روسو إلى دفع هذا الثمن (وكان ثمن البريد في ذلك الوقت على المرسل إليه لا على من أرسله). - ومن ذلك أيضاً أن روسو قد ترك بعض أوراقه الخاصة بـ «اعترافاته» في فرنسا وأراد الحصول عليها. فكلف هيوم أحد أصدقائه وهو هوراس والبول Walpole بهذه المهمة، مع أن والبول كان عدواً لروسو وسخر منه بأن نشر رسالة مزورة زعم أنها دعوة من فردريك الأكبر ملك بروسيا (ألمانيا) يدعو روسو إلى الحضور إلى بلاطه لينال من نعمه أو من «اضطهاد» لأنه علم أن روسو يفضل نبيل الاضطهاد على نبيل النعم!

ومعها يكن من أمر هذه الاتهامات فلا شك أن هيوم اساء إلى ضيفه روسو لما أن نشر وعرضاً موجزاً لخلافه مع روسو، مما زود أعداء روسو - وما أكثرهم من بين الأدباء والفكرين في ذلك الوقت - بمادة سمينة للتهكم عليه، والسخرية منه. وقد اعترف هيوم فيها بعد بأنه أخطأ في تصرفه هذا، لكنه برّره بأنه خشي أن يصور روسو في «اعترافاته» هذا الحادث تصويراً شائناً لحيوم. وعلى كل حال فإن روسو لم يفعل ذلك، لسبب بسيط وهو أن «اعترافاته» لم تصل إلى أحداث سنة ١٧٦٦، وأن كان روسو قد توفي في سنة ١٧٧٨.

على كل حال خشي روسو من أن تكون الحكومة

على مجموعة من الأفكار الجزئية المشابهة التي اكتسبناها من التجربة.

٢ - العلية:

ولعل أبرز ما اشتهر به هيوم هو رأيه في العلية، وقد عرضه في الكتاب الأول (القسم الثالث، الفقرة ١١-١٤) من كتابه «بحث في الطبيعة الانسانية» فقال:

«إن فكرة العلية causation لا بد أنها مشتقة من علاقة بين أشياء، وعلينا الآن أن نحاول الكشف عنها. إن أجد في المقام الأول أن الأشياء التي تُعد عللاً أو معلولات هي متصلة contiguous فيها بينها، وأنه لا شيء يمكن أن يفعل في زمان أو مكان يُتعد أقل بُعد عن وجوده. وعلى الرغم من أنه يبدو أن بعض الأشياء المتباعدة قد تنتج البعض الآخر، فإن المزيد من البحث يكشف أن بينها اتصالاً لسلسلة من الجمل متصلة فيها بينها وبين الأشياء المتباعدة. وإذا لم نستطع اكتشاف هذا الاتصال في حالة معينة، فإننا مع ذلك نظل نفترض وجوده ومن أجل هذا نستطيع أن نعدّ علاقة الاتصال contiguity أساسية وجوهرية لعلاقة العلية.

والعلاقة الثانية التي لاحظناها جوهرية للعلل والمعلولات لا يعترف بها الجميع، بل تحتل الجدل، وأقصد بها علاقة الأسبقية الزمانية من العلة على معلولها. ويرى البعض أنه ليس من الضروري تماماً أن تسبق العلة، بالضرورة، المعلوم؛ بل قد يقع أن يُحدث الموضوع أو الفعل في نفس اللحظة الأولى من وجوده، موضوعاً أو فعلاً آخر مترتباً معه تماماً. لكن إلى جانب كون التجربة في معظم الأحوال تناقض هذا الرأي، فإنها تستطيع أن تقرر علاقة الأسبقية بنوع من الاستنتاج أو البرهان.

لكن الشيء قد يكون متصلاً بشيء آخر وسابقاً عليه في الزمان، دون أن يُعدّ علة له، فلا بد من اعتبار وجود ارتباط ضروري بينهما، وهذه العلاقة أهم كثيراً من العلاقتين السابقتين الذكر.

وعلّل هيوم هذه العلاقات الثلاث: الاتصال، الأسبقية، الارتباط الضروري - وينتهي إلى أن «رؤية أي شيئين أو فعلين، مهما تكن العلاقة بينهما، لا يمكن أن تمنحنا أية فكرة عن قوة، أو ارتباط بينهما، وأن هذه الفكرة تنشأ عن تكرار وجودهما معاً؛ وأن التكرار لا يكشف ولا يحدث أي

توقع أن نوعاً من الأحداث يتلو نوعاً آخر لوحظ ارتباطه بالأول بحيث أنه كلما وقع هذا النوع الثاني وقع النوع الأول تالياً له. لكن لا توجد علاقات ضرورية بين الأحداث.

ولدينا أسباب قوية للشك في صحة المعرفة الناشئة عن البرهان وتلك الناشئة عن الاحساس أيضاً.

ومن هذا يتبين أن جسيّة هيوم تنتهي إلى الشك، بعكس جسيّة لوك وكونديك التي تنتهي إلى اليقين. ومن هنا يمكن أن نعت موقف هيوم من المعرفة أنه جسيّة شكية.

وتفصيلاً لذلك نقول إن هيوم، بعد أن ميّز بين الانطباعات والأفكار، قسّم كل واحد منها إلى نوعين: بسيطة ومركبة. فالبسيطة هي التي لا يمكن أن تجزأ إلى أجزاء أو أوجه؛ بينما المركبة مؤلفة من بسائط. وهناك تشابه كبير بين الانطباعات من جهة، والأفكار من جهة أخرى. ذلك أن الأفكار البسيطة تشبه تماماً الانطباعات البسيطة من كل وجه إلا ونهجاً واحداً هو القوة والحياة. وفيها يتعلق بظهورها في العقل، فإن الانطباعات البسيطة تسبق دائماً الأفكار البسيطة.

والأفكار المركبة مؤلفة من أجزاء بسيطة تشبه تماماً العناصر البسيطة في الانطباعات التي جربناها، وإن كانت الفكرة المركبة يمكن ألا تكون بالضغط نسخة من أية انطباعات مركبة.

وتخلص هيوم من هذا كله إلى توكيد أن كل أفكارنا صادرة عن التجربة. وأنه ليست لدينا أفكار فطرية innate ideas - كما ذهب إلى هذا ديكارت - أعني أفكاراً لا تقوم على أساس الإدراك الحسي.

ويوجد لدينا ملكتان لمعالجة الأفكار هما: الذاكرة، والخيال (أو المخيلة) فالذاكرة تحفظ الأفكار وفقاً للترتيب الذي عليه دخلت العقل. أما المخيلة فهي حرة في التصرف في الأفكار على النحو الذي تريده. ومع ذلك فإن المخيلة لا تعمل اعتباطاً وحيثما اتفق وإنما هي تعمل وفقاً لنوال منظم بحيث إذا جاءت فكرة تلتها فكرة أخرى معينة مرتبطة بها ارتباطاً آلياً وفقاً لمبادئ ترابط الأفكار وينتج هيوم بأنه «نوع من الجاذبية attraction؛ له في العالم العقلي من الآثار المعجبية ما لقانون الجاذبية من آثار في العالم الفيزيائي».

والأفكار العامة المجردة ليست في نظر هيوم غير أفكار عن أشياء جزئية. فلفظ عام مثل «إنسان» أو «مثلث» إنما يدل

العقل مع التعريفات التي وضعها. وهذا أظهر ما يكون في الحقائق الرياضية، مثل $3 \times 5 = 15$ ، بيد أنها توجد أيضاً في القانون، مثل هذه القضية: «حيث لا توجد ملكية لا يوجد ظلم». إن كنا قبل ذلك قد عرفنا «الظلم» بأنه انتهاك الملكية.

وعلى خلاف هذا تماماً تكون الحقائق المتعلقة بالوقائع. فإذا كانت الانطباعات تفرض نفسها على عقولنا، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى النتائج التي نصل إليها ابتداءً من الوقائع. وهذه هي حال مبدأ العلية. ومن هنا شكك فيه هيوم، كما شكك في كل الاستقراءات المبتدئة من التجربة: إنها مجرد احتمالات. إن كل تأكيد يتعلق بالوقائع يجب أن يقتصر على الانطباعات، على التجارب الجزئية، لا على النتائج المبرهن عليها انطلاقاً من هذه الانطباعات أو التجارب الجزئية.

واكتشاف هيوم للمعنى النفسي المحض للعلية لا يقدمه هو على أنه انتصار للعقل التجريبي، بل على أنه قضاء على قيمة المعرفة الانسانية.

٤ - الجمال والأخلاق والسياسة:

وهنا نصل إلى ميدان الأحكام التقويمية. وفي هذا الميدان أيضاً يطبق هيوم منهجه في المعرفة، فيقرر أن الأحكام التقويمية كلها ذاتية، ناشئة عن «الطبيعة الانسانية». فالجمال مثلاً ليس صفة قائمة في الشيء الجميل، ولا يقوم في علاقات موضوعية؛ وإلا لجعل منه إقليدس خاصية من خواص الدائرة. والحق هو أن الجمال لا يوجد إلا في نفس من يتأمل الشيء الذي ينعت به بأنه جميل. إنه رد فعل عاطفي انفعالي صادر عن الطبيعة الانسانية إزاء ذلك الشيء. وينجم عن هذا أن القيم الجمالية ذاتية نسبية إلى الأشخاص، فما يراه الواحد جميلاً قد يراه الآخر قبيحاً. ومن شأن هذا أن يؤدي إلى الشك في قيمة الجمال. لكن هيوم يتدارك فيقول إنه إذا كان هذا صحيحاً من الناحية النظرية، فالأمر ليس كذلك من الناحية العملية الواقعية. ذلك أن الناس يتفقون تقريباً على ما هو جميل، وما هو قبيح، على تفاوت فيبها بينهم مع ذلك. يقول هيوم: ونحن نقر بأنه لا يوجد لدى أورجيلي Orgilby من العبقرية بقدر ما عند ملتون. وأورجيلي هذا (١٦٠٠-١٦٧٦) شاعر ضعيف سيئ، ترجم «بإيادته» فرجيل، أما ملتون فمن فحول الشعراء. كما أن علينا في أمور الذوق ألا ننق إلا بأهل

شيء في الموضوعات، وإنما يؤثر فقط في العقل بذلك الانتقال المعتاد الذي يحدثه، وأن هذا الانتقال المعتاد (من العلة إلى المفعول) هو القوة والضرورة، وأن هاتين هما إذن صيغتان للادراك، لا للموضوعات، وتشعر بهما النفس ولا تدركان خارجياً في الأشياء.

نحن لا نرى إذن غير الاتصال والتوالي. فما الذي يفسر القول بوجود ارتباط ضروري بين الوقائع المتصلة المتوالية؟ إنها العادة الناشئة عن التكرار المستمر لنفس الاتصالات المتوالية، وهي عادة قد خلقت ارتباطاً شبيهاً بالارتباط الموجود بين اللفظ والموضوع الذي يدل عليه، ويفضله ننقل مباشرة من اللفظ إلى الشيء المدلول عليه. إن ضرورة الرابطة العلية لا توجد إلا في عقولنا، ونحن الذين ننقلها ونخلعها على الأشياء الخارجية. «وليس لدينا أية فكرة عن العلة والمفعول غير فكرة عن أشياء كانت مرتبطة دائماً، وفي جميع الأحوال الماضية بدت غير منفصلة بعضها عن بعض، وليس في وسعنا النفوذ إلى سبب هذا الارتباط. وإنما نحن نلاحظ هذه الواقعة فقط، ونجد أنه تبعاً لهذا الارتباط المستمر فإن الأشياء تتحد بالضرورة في الخيال. فإذا حضر انطباع الواحد، كونا نحن في الحال فكرة زميله المرتبط به عادة.» (الكتاب نفسه، الكتاب الثالث، الجزء الثالث، فقرة ٦).

٣ - الشك:

وهنا نسأل: هل كان هيوم من الشكك؟ وهو سؤال أثار الكثير من الجدل بين المؤرخين فنجد لابورت La Porte يؤكد أن هيوم كان من أتباع مذهب الشك المطلق، ولا يرى كومبايريه Compayré هذا الرأي، وبينهما نرى لوروا M. Leroy يرى أن نزعة هيوم هي «الاحتمالية» Probabilisme وليس الشك Scepticisme. لكن الجميع متفقون على أن هيوم يضع حدوداً لإمكان المعرفة. والخلاف إنما هو في حقيقة ومدى هذه الحدود.

ذلك أن هيوم يميز بين نمطين من المعرفة: العلاقات بين الأفكار، ثم الوقائع. ومن خصائص النمط الأول، أي العلاقات بين الأفكار، أن من الممكن «اكتشافها» بواسطة عملية الفكر وحدها دون الاستناد إلى أي شيء يوجد في الكون. «والحقائق الضرورية التي يمكن أن نضعها في هذا المجال هي حقائق صورية محض، وعكمة لكنها خاوية. والنتائج التي نصل إليها هنا ليست ضرورية إلا بسبب اتفاق

أوضح آراء هيوم في الأخلاق. والأحكام الأخلاقية.

كذلك لا يستطيع العقل أن يفسر الغايات النهائية؛ كما يتضح هذا من السؤال التالي: لماذا نمارس الرياضة؟ فإن قيل: من أجل الصحة، فيقال له: ولماذا الصحة؟ - فإن قيل: من أجل إمكان العمل؟ فيقال له: ولماذا العمل؟ فإن أجاب: من أجل الحصول على المال - فيقال له: ولماذا الحصول على المال؟ فإن أجاب من أجل إشباع اللذات - فإن السؤال هنا ينقطع لأنه لا يمكن أن نبرر عقلياً إشباع اللذات، وإنما العاطفة وحدها أو الشعور هو الذي يستطيع تبرير ذلك. وهكذا الحال في الأفعال الأخلاقية، لا تبرر بالعقل، بل بالشعور أو العاطفة.

٥ - الدين الطبيعي:

يمكن تحديد موقف هيوم من الدين بالنفي أكثر منه بالإيجاب. فهو لم يكن هرطيقاً، ولا ملحدًا، ولا مؤمناً بدين وضي.

لقد كان في طفولته ممارساً متحمساً للشعائر الدينية. فكان يقضي سحابة نهار الأحد في الصلاة والعبادة، على نحو سيحتج عليه ويدينه بشدة فيما بعد.

لكنه بالقرأة والتأمل فيما قرأ، فقد إيمانه. ومن أهم الكتب التي أثرت عليه في هذا الاتجاه مؤلفات لوك وكتاب كلارك بعنوان: «برهان على وجود الله وصفاته» (سنة ١٧٠٤) فقد أحدث هذا الأخير العكس تماماً عما قصد إليه مؤلفه صمويل كلارك Samuel Clarke (١٦٧٥-١٧٢٩).

وكانت ثمرة تأملاته في الدين أن أصدر فضلاً (هو الفصل ١٠ من التحرير الأول لكتابه... Enquiry)، نشر بحثاً عن «التاريخ الطبيعي للدين» في كتاب بعنوان: «أربعة أبحاث» Four Dissertations. وبين عامي ١٧٤٩ و ١٧٥١ بدأ يكتب «محاورات عن الدين الطبيعي» وراح يراجعها وينقحها بين الحين والحين، بيد أنه لم يحاول نشرها، بل أوصى أن تنشر بعد وفاته، وعهد بها إلى ابن أخيه فنشرها هذا في سنة ١٧٧٩ أي بعد وفاة هيوم بثلاث سنوات.

وقد جعل موضوع هذه المحاورات تحليل ونقد البرهان المعروف بالكوسمولوجي على وجود الله، القائم على أساس أن ما في الكون من نظام يحكم يقضي بوجود علّة عاقلة مدبرة هي صانعة الكون. فراح هيوم في هذه

الخبرة والتجربة، الذين كوّنت التجارب لديهم ملكة مرهفة لتقدير الجمال.

فإذا انتقلنا إلى ميدان الأحكام التقييمية في الأخلاق، وجدنا نفس النزعة الذاتية عند هيوم. إذ يقرر أن الخير والشر ليسا قيمتين موضوعيتين قائمتين في الأفعال الإنسانية. ونحن لا نستطيع أن نؤسس واجباتنا على مبادئ موجودة في ذاتها، فمثلاً الإرادة الإلهية كما تعرفها الفلسفة لا يمكن أن تبرّر إدانة الانتحار، إذ يقال عادة إن العناية الإلهية لا يمكن أن تسمح للناس بالتصرف في حياتهم. لكن هذا استدلال خطأ، لأن جميع ما يجري في الكون، بدون استثناء، «يمكن أن يقال عنه إنه من فعل الله القدير»، لأن كل شيء يصدر عنه من خلال ما منحه لمخلوقاته من قوة. «والبيت الذي ينهار من تلقاء نفسه قد دمرته العناية الإلهية تماماً مثل البيت الذي تدمره أيدي الناس». ولا شيء يفلت من قوانين الطبيعة. والزلازل والسيول والعواصف والأوبئة، ونتائج أحكامنا وشهوأتنا - هذا كله من آثار العناية الإلهية. فالإنسان الذي يتحجر لا يفسد نظام الكون بل يعبّر عنه. ولو كان التصرف في حياة الإنسان هو من شأن العناية الإلهية وحدها، وفعلًا من اختصاص الخالق وحده، «فسيكون الجرم في تدمير حياة هو نفس الجرم في انقذاها». وإذن فمن وجهة النظر الانطولوجية لا فارق بين الانتحار والقتل، أي لا يجوز إدانة الواحد دون إدانة الآخر.

والهدف من البحث الأخلاقي هو الكشف عن المبادئ الكلية التي يقوم عليها المدح أو الذم الأخلاقيان. والاحسان مدوح لسببين: التعاطف الإنساني، والمنفعة الاجتماعية. أما العدالة فمدحوة لسبب واحد هو المنفعة وحدها. والمنفعة هي التي تبرر الفضائل التي مثل: الإنسانية humanity، الصدقة، النزاهة integrity، الصدق veracity. ثم إن الحكم government إنما تبرره المنفعة. والنظريات التي تحاول أن تفسر كل سلوك إنساني على أساس أنه نابع من حب الذات هي نظريات خاطئة. والأحكام الأخلاقية هي من شأن العاطفة، أولى من أن تكون من شأن العقل. يقول هيوم: «بعد معرفة كل ظرف وكل علاقة، في الأحكام الأخلاقية، فإنه ليس ثم مجال كما يعمل العقل، ولا أي موضوع يمكن أن يتناوله. والمدح أو الذم الذي يتلو ذلك لا يمكن أن يكون من عمل ملكة الحكم، بل هو من عمل القلب، وليس قضية نظرية أو تقريراً affirmation بل هو شعور feeling فعّال أو عاطفة sentiment. وهذا الرأي من

- Three Essays («Of Natural Character», «Of the Original Contract.» and «Of Passive Obedience»).. London, 1748.
- Enquiry concerning Human Understanding. London, 1748. Published as Philosophical Essays concerning Human Understanding as were all the early editions prior to that of 1758. Modern edition by G. W. Hendel. New York, 1955.
- Enquiry concerning the Principles of Morals. London, 1751. Modern edition by C. W. Hendel. New York, 1957.
- Hume's Enquiries, L.A. Selby Bigge, ed. Oxford, 1894. Contains both Enquiries.
- Political Discourses. London, 1752.
- Four Dissertations («The Natural History of Religion.» «Of the Passions.» «Of Tragedy.» and «Of the Standard of Taste»). London, 1757.
- Two Essays («Of Suicide» and «Of the Immortality of the Soul»). London, 1777.
- The Life of David Hume, Esq., Written by Himself, Adam Smith, ed. London, 1777. Reprinted in Mossner, E.C., The Life of David Hume and in Greig, J.Y.T., The Letters of David Hume. Often found under its original manuscript title, My Own Life.
- Dialogues concerning Natural Religion. London, 1779. Recent edition by Norman Kemp Smith. Oxford, 1935; Edinburgh, 1947; New York, 1962.
- History of Great Britain from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688, 6 vols. London, 1754- 1762. More recent edition by R. Worthington. New York, 1880.
- Hume's Philosophical Works, T.H. Green and T.H. Grose, eds. 4 vols. London, 1874- 1875. Includes all works listed above except the Abstract and the History.

مراجع

١ : عن حياته ورسائله :

- Greig, J.Y.T., David Hume. London, 1931.

المحاورات يفند هذه الحجة ويبين بطلانها. وانتهى إلى القول ببطلان كل الحجج التي قيلت للبرهنة على وجود الله. كما قرر أن الإيمان بوجود إله theism ليس أمراً طبيعياً في الإنسان.

وكان هيوم في بحثه عن «التاريخ الطبيعي للدين» قد قرر أنه لا توجد في الإنسان غريزة للتدين أو الإيمان بدين ما، والدليل على ذلك أن ثم أجناساً لا تؤمن بوجود إله. فلو كان الإيمان بالله فطرياً في الإنسان، لكان موجوداً في كل الشعوب. وفي كل الأحوال المعروفة كانت الأديان الأولى كلها مشركة، وليست موحدة. وكانت تعبد الأوثان المفردة دون أن توحيدها في إله أو قوة واحدة، ودون أن تكون لديها أية فكرة عن علّة عاقلة مدبّرة تدبر الكون كله. ولم يكن الإنسان البدائي مهتماً بتفسير النظام في وقوع ظواهر الطبيعة. بل رأى في كوارث الطبيعة: من فيضان وجفاف، وزلازل وبراكين، وعواصف وأمراض وأوبئة أفعالا لقوى مختلفة متضادة لا يسودها أو يشملها شيء واحد يسيطر عليها جميعاً. وكان اهتمام الإنسان البدائي هو كيف يستطيع أن يدرك عن نفسه أفعال هذه القوى المجسدة مادياً في ذهنه - عن نفسه.

وإذا كان هيوم في «محاورات عن الدين الطبيعي» يرى أنه لا مانع من احتمال أن يكون هناك إله، فإنه يقرر في نفس الوقت أن هذا الاحتمال نفسه ليس من نوع الاحتمال العلمي، كما أن هذا «الاله» لا يشبه إله الأديان إلا من بعيد جداً. (راجع فصل ١٢ من هذه «المحاورات»). ولذلك رأى أن العناية الإلهية، وخلود النفس، وسائر صفات الله، وكل قصة الخلق كما تؤمن بها المسيحية، وكل الأخرويات هي في رأيه مجرد خرافات.

مؤلفات هيوم

- A Treatise of Human Nature, Bks. I and II, 2 vols. London, 1739. Bk. III, London, 1740. Modern editions are by L.A. Selby Bigge (Oxford, 1888 and 1896) and by A.D. Lindsay (London and New York, 1911, 2 vols.) A recent edition of Book I only, by D.G.C. Macnabb (New York, 1962), also includes the Abstract.
- An Abstract of a Treatise of Human Nature. London, 1740. Modern edition by J.M. Keynes and Piero Sraffa, eds. Cambridge, 1938.
- Essays, Moral and Political, 2 vols. Edinburgh, 1741- 1742.

- Laird, John, Hume's Philosophy of Human Nature. London, 1932.
- Leroy, andré- Louis. David Hume. Paris, 1953.
- Macnabb, D.G.C., David Hume, His Theory of Knowledge and Morality. London, 1951.
- Michotte, Albert Edouard, La Perception de la causalité. Louvain, Belgium, 1954. Translated by T.R. Miles and E. Miles as The Perception of Causality. London, 1962.
- Passmore, J.A., Hume's Intentions. Cambridge, 1952. A brief but acute analysis of the distinct but related trends in Hume's thought.
- Price, H.H., Hume's Theory of the External World. Oxford, 1940.
- Stewart, J.B., The Moral and Political Philosophy of David Hume. New York, 1963.
- Taylor, A. E., «David Hume and the Miraculous, in his philosophical Studies. London, 1934.
- Zabeck, Farhang, Hume: Precursor of Modern Empiricism. The Hague, 1960.

- Greig, J.Y.T., ed., The Letters of David Hume, 2 vols. Oxford, 1932.
- Klibansky, Raymond, and Mossner, E. C., eds. New Letters of David Hume. Oxford, 1954.
- Mossner, E.C., The Life of David Hume. Austin, Texas, London, and Edinburgh, 1954.

ب : عن الفلسفة :

- Church, R. W., Hume's Theory of the Understanding. Ithaca, N.Y., 1935.
- Flew, Antony, Hume's Philosophy of Belief. London and New York, 1961.
- Green, T.H., General Introduction to Hume's Treatise. London, 1874.
- Hendel, C.W., Studies in the Philosophy of David Hume, Princeton, N.J., 1925.
- Kemp Smith, Norman, The Philosophy of David Hume. London, 1941.
- Laing, B.M., David Hume. London, 1932.



الواحدية

monisme

المذهب القائل بمبدأ واحد في الوجود، أو بجوهر واحد، أو بنوع واحد من الجوهر وإن تعددت أفراده. ويستوي في ذلك أن يكون هذا الجوهر الواحد مادة أو روحاً. فالمذهب الذي يقول إنه لا يوجد في الكون إلا مبدأ واحد هو المادة يعد واحدياً تماماً مثل المذهب الذي يقول إنه لا يوجد إلا مبدأ واحد هو الروح (أو العقل). ومن هنا فإن الواحدية إما أن تكون مادية محضة، أو روحية محضة. وأبرز القائلين بالواحدية في العصر اليوناني برمنيدس، وأبرزهم في العصر الحديث اسبينوزا.

والواحدية تقال في مقابل الثنوية، فهذه تقول بأن أصل الوجود أو الكون جوهران أو ميدان؛ كما في مذهب المانوية القائل بأن الأصل في الكون ميدان هما النور والظلمة، كذلك الحال في مذهب أفلاطون القائل بأن الأصل في الكون جوهران هما الميولى والروح (أو النفس).

وتقال الواحدية أيضاً في مقابل الكثرة pluralisme وهي المذهب القائل بأن الأصل أو المبدأ في الكون جواهر أو مبادئ كثيرة مستقلة بعضها عن بعض ولا يرد بعضها إلى بعض. مثل مذهب أنباقتليس القائل بالعناصر الأربعة: الماء والهواء والتراب والنار.

لكن المصطلح monismus مرّ بعدة معان منذ أن وضعه لأول مرة كرسيتان غولف (1799-1754) ليُدلّ به على المذاهب أو النظريات القائلة بمبدأ واحد للحقيقة

الواقعية، سواء أكان هذا المبدأ روحياً أم مادياً. فقد استعمله أحد تلاميذ هيغل وهو جيشل Goeschel للدلالة على مذهب هيغل، وذلك في كتابه بعنوان Der Monismus des Gedankens (1832). استعمله للدلالة على مذهب هيغل القائل بأن كل ما هو واقعي عقلي وكل ما هو عقلي واقعي. ثم جاء أصحاب مذهب التطور، وعمل رأسهم خصوصاً أرنست هكل Haeckel فاستعملوا هذا المصطلح هو وبعض من ساروا في اتجاه مذهب التطور الحيوي مثل اشليشر Schleicher للدلالة على مذهبهم، بل وأنشأوا جمعية بهذا الاسم Monistenbund (= رابطة الواحديين). والفكرة الأساسية في واحدية هكل هي القول بأن في الكون جوهرأ واحداً له صفات مادية وحيوية معاً. فالذرات ليست فقط مادية، بل لها إحساسات وإرادات أيضاً. وقد عرض هكل آراءه في الواحدية الطبيعية في كتابين رئيسيين هما: «لغز العالم Die Welträtsel» (سنة 1899) و«التاريخ الطبيعي للخلق» Natürliche Schöpfungsgeschichte (برلين، سنة 1868، ط 10 سنة 1902).

أما في نظرية المعرفة فالواحدية هي الاتجاه الذي يردّ المعلوم به إلى الذات - وهذه هي المثالية المحضة، أو إلى الموضوع وهذه هي الواقعية في المعرفة.

ويخلط عادة بين الواحدية وبين وحدة الوجود، فينتج مذهب برمنيدس أو مذهب اسبينوزا تارة بالواحدية، وتارة أخرى بالقول بوحدة الوجود. لكن من الواجب التمييز الحاد بين كلا المذهبين على أساس أن الواحدية تقول بمبدأ أو بجوهر واحد في كل تجلياته، كما هي الحال في المادية المحضة عند بوشنر ومولشوت وارنست هكل، وفي المثالية المحضة عند

ولهذا فإن الواقعة تنسم بالقرضية Zufälligkeit بينما الماهية تنصف بالضرورة Notwendigkeit. ومن هنا فإن الماهية لا يمكن أبداً أن تكون واقعة. والواقعة عند هسرل هي ما هو موضوع بواسطة الماهية.

الواقعية

réalisme (F.); realism (E.); realismus (G.)

الواقعية، بوصفها مذهباً فلسفياً، تضاد المثالية idéalisme. فمن السؤال: «ما هو الوجود؟» تحجب المثالية: «الموجود هو إما الفكرة أو العلاقة مع الأفكار، أو النشاط البنائي الفكري الذي يقوم به العقل؛ وتحجب الواقعية: «الموجود شيء إما روحي (لأنه توجد واقعية روحية) أو مادي».

أما الواقعية الساذجة فهي الموقف التلقائي للإنسان، الذي يدرك الأشياء ويعتقد أنها موجودة كما يدركها. لكن العلم يبدأ بالقضاء على هذه الواقعية الساذجة. غير أنه مع ذلك يقوم على مصادرتين:

- ١ - الأولى هي أنه «يوجد عالم واقعي مستقل عنا».
- ٢ - والثانية هي أن «العالم الخارجي لا يمكن معرفته بطريق مباشر، بل يدرك فقط ابتداءً من إدراكات الحواس».

ولهذا لا يمكن القول بوجود استمرار واتصال بين العلم والإدراك الحسي، بل ثم نوع من القطيعة، ومهمة العلم هي تصحيح معطيات الحس وتهذيبها.

وحدة الوجود

Panthéisme

مذهب في الوجود يقول إن كل شيء هو الله، أو أن الله هو كل شيء. أي أن الله هو العالم، والعالم هو الله. وهذا يمكن أن يفهم بمعنيين:

- ١ - الله وحده هو الحقيقي وما العالم إلا مجموع من التجليات أو الصدورات التي ليست لها أية حقيقة ثابتة، ولا جوهر متميز. وهذا هو مذهب اسبينوزا.

فشبهته. أما من يعزو إلى الجوهر الواحد مظهرين أو وجهين متقابلين، كما فعل اسبينوزا في القول بالله والطبيعة، العقل والامتداد، أو كما فعل أفلوطين في القول بالواحد وبالحويلى (مهما تكن درجتهما) - فيجب أن ينسب إلى مذهب وحدة الوجود، لا الواحدية، لأنه بعد المبدأ الأول أو الجوهر الواحد مايلبت أن يقول بالثنائية أو التعدد.

واقعة

Fait (F.), Fact (E.), Faktum (G.), Fatto (I)

الواقعة هي ما له قوام موضوعي. لكن ما هو معيار القوام الموضوعي؟ يقول مورتنس اشلك Schlick إن الواقعة هي ما يسبق كل علم وكل تقدير، وهو من هذه الناحية يقيني. يقول: «لا معنى للتحدث عن وقائع غير يقينية؛ فقط تقاريرنا ومعرفتنا هي التي يمكن أن تكون غير أكيدة» (اشلك: «نظرية المعرفة العامة» ص ٤١، برلين سنة ١٩١٨) وهكذا فإن معيار القوام الموضوعي هو الاستقلال عن المعرفة.

وفي مقابل ذلك يقول نورث G. Neurath إن الوقائع ليست يقينية يقيناً مطلقاً. إن الوقائع الغليظة يجب أن تتحول إلى قضايا اصطلاحية. وعلى هذا فالواقعة هي ما له قوام بالاصطلاح Konvention فقط.

ورأي اشلك يقوم على أساس التفرقة التي يضعها هو ومدرسته بين «الحقائق الصورية» في المنطق والرياضيات، وبين «الحقائق الواقعية» في العلوم التجريبية؛ بين التقريرات التحليلية والقبلية من ناحية، وبين التقريرات التركيبية النقدية من ناحية أخرى.

لكن أصحاب مذهب الظاهريات يرون إنه إلى جانب المعطيات التجريبية (التركيبات البعدية)، توجد معطيات ماهية وقوانين قائمة عليها (تركيبات قبلية). إن الوقائع التجريبية تنتسب إلى الحقيقة الواقعية، ولكنها لا تستند كل مضمونها. ذلك أنه ينبغي أن يضاف إليها أو يميز منها، ما هو معطيات ماهية. إن الوقائع هي ما يجبرنا عنه الإدراك الحسي، ويمثل «الوجود - هكذا So-Sein القرصية»؛ أما الماهية فهي «الوجود - هكذا الضروري notwendiges So-Sein- Müssen». إن الواقعة يمكن أن تكون بخلاف ما هي عليه، أما الماهية فلا يمكن أن تكون بخلاف ما هي عليه.

Causa, dial. II) لكنه يجذر من تصور الله موزعاً في الكون، ذلك لأن الله هو الكل في الكل، وهو الكل في كل جزء، وهكذا نحن نتكلم عن أجزاء في اللامتناهي، لا عن أجزاء للامتناهي». ولما كانت كل الأحداث يحكمها القانون الإلهي، فإن المعجزات لا يمكن أن تقع، إذ كل ما يحدث إنما يحدث وفقاً للقانون الإلهي. وحررتنا تقوم في التوحيد بين انفسنا وبين مجرى الأمور.

وجاء اسبينوزا فقال بأنه لا يوجد إلا جوهر واحد أحد ولهذا لا يمكن اعتبار الله والطبيعة جوهرين منفصلين. ويتبع عن هذا أنه لا يمكن وصف الله بأنه خالق الطبيعة، إلا بمعنى يختلف عن المعنى الموجود في اليهودية والمسيحية. وميز اسبينوزا بين الطبيعة الطابعة natura naturans والطبيعة المطبوعة natura naturata الأولى فعالة، والثانية منفعة. وذلك الجوهر ليس حادثاً. صحيح أن الله هو العلة الباطنة للعالم وللكائنات، لكنه لا ينبغي أن يفهم هذا بمعنى أنه ينتج شيئاً خارج ذاته: بالصدر: أو الاشعاع، أو التحقيق. والعلاقة بين «الجوهر» وبين الجزئيات، أي العالم المحسوس، ليست علاقة خارجية وعالية للموجود ينتج شيئاً آخر.

مراجع

- E. Namer: Aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno, Paris, 1926.
- P. Siwek: Spinoza et le Panthéisme religieux, Paris, 1937.
- G. Fraccari: Giordano Bruno, Milano, 1951.
- Et. Vacherot: Histoire Critique de l'école d'Alexandrie, 3 vols. Paris, 1846- 51.
- M. Heinze: Die Lehre vom Logos in griechischen Philosophie, Oldenburg, 1872.

الوجود

etre (F.); sein (D.); to be (E.); ser (Esp.); essere (I).

١ - أول من بحث في الوجود بحثاً فلسفياً عميقاً هو برميندس الايلي (القرن الخامس قبل الميلاد). ذلك أنه رأى

ب - العالم هو وحده الحقيقي، وما الله إلا مجموع كل ما هو موجود وهذا مذهب دوليك d'Holbach، وديدرو، واليسارية الميجلية. وكثيراً ما يطلق عليه اسم «وحدة الوجود الطبيعية»، أو «وحدة الوجود المادية».

(راجع «معجم لالاند»، تحت المادة).

أوليات هذا المذهب نجدها عند بعض الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط، ونجده عند انكسمندر في قول به «الايريون» αἰριον، أي الواحد اللامحدود اللاخلوق اللانفائي. وهو يشمل كل شيء ويحكم كل شيء. ومن بعده نجد اسكينوفان الايلي يرى أن الله هو الموجود الثابت السرمدي، وهو وحدة مزودة بعقل: «كله يرى، وكله يفكر، وكله يسمع»، ويحكم كل شيء بقوة عقله. وقال بوحدة كل شيء وسماها: الله. وتلميذه برميندس الايلي يقرر أن الوجود ثابت، لا يتغير، ولا يفنى، ويبقى دائماً هو هو، والعقل والوجود فيه متحدان.

ثم جاء الرواقية فقالوا بنوع من وحدة الوجود الديناميكية، فقالوا بأن العالم جسم σώμα، وأن الله هو النفس الحالة به πνεύμα، وشرح ذلك فلوطرخس (de Stoic. 41) فيقول: «إنه موجود واحد هو نفسه يتجلى مرةً على شكل وحدة فردية (الله)، ومرة أخرى على شكل كثرة منقسمة (العالم)».

وعند أفلوطين نجد نوعاً خاصاً من وحدة الوجود فهو يقرر علو الله على الكون، ولكنه يقرر أن الكون «صدره عن الله: ذلك أن العقل νοῦς صدر عن الله، ثم صدر «اللوغوس» λόγος عن العقل وعبر عن نفسه خارجاً في شكل المادة المهيئة، التي هي صدور بعيد عن الله. والطبيعة مملوءة بالأفكار الإلهية، والقرى الإلهية وكلها صدرت في النهاية عن الله. لكن الله لا يستغنى في فعل الصدور عنه، بل على العكس يظل هو هو مع صدور الكون عنه.

وفي العصر الأوروبي الوسيط نجد يوحنا اسكوت اريجين الذي يقرر تارة أن الله هو ماهية كل الموجودات، ولكنه يقرر تارة أخرى أن الله هو مجموع الموجودات.

وفي عصر النهضة الاوربية وأوائل العصر الحديث نجد جوردانو برونو يقرر أن «الله في كل مكان، وهو الكل في الكل، كما يسمع الصوت في كل أنحاء الغرفة» (De la

الوجود من الأشرف فالأشرف حتى انتهى إلى المهيولى؛ ثم عاد من الأخصّ فالأخصّ، إلى الأشرف فالأشرف، حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد (الكتاب نفسه ص ٦٧١-٦٧٢).

ويقول أبو البركات البغدادي: «الوجود... أظهر من كل ظاهر، وأخفى من كل خفي، بجهة وجهه. أما ظهوره فلأن من يشعر بذاته يشعر بوجوده. وكل من شعر بفعله شعر معه بذاته الفاعلة ووجودها ووجود ما يوجد عنها ويصدر من الفعل. فمن يشعر بذاته يشعر بالوجود، أعني وجود ذاته... وكذلك الزمان: يشعر به كل إنسان، أو أكثر الناس جملة... وإن لم يعرف جوهر الزمان وماهية. وكذلك الوجود: يشعرون بأنيته، وإن لم يشعروا بماهيته» (أبو البركات البغدادي: «المعتبر في الحكمة» جـ ٣ ص ٦٣، حيدرآباد سنة ١٩٣٩).

٦ - وعند ثوما - المتأثر ها هنا بأرسطو وابن سينا - أن الوجود ليس معنى جنسياً، لأنه يحتوي في داخله على كل اختلافاته (De. verit., q. 1, a. 1; Sum. theol. I, q. 4, a. 1; c. Gent. I, 25). إن الوجود يعلو على كل الأنواع، ولهذا ينته كما نعتة أرسطو بأنه حد متعال، terme transcendantal. إنه يعلو على كل الأجناس والأنواع والفصول النوعية، ويشير إلى كل شيء، ويحتوي إذن على كل شيء. ولهذا أيضاً يقول إنه معنى متفق analogue، أي أنه ليس متواطئاً ولا مشتركاً: فلا وجود هو وجود على نفس النحو مثل غيره، فالوجود إذا أطلق على الجوهر غيره إذا أطلق على العَرَض، إنه وجود متفق، أي متردد بين التواطؤ والاشتراك.

وكذلك نجد ثوما يقرر أن من الممكن أن نصف الوجود بأنه «المهيولى»، و«الجزرة»، و«الأساس» لكل الموجودات، بمعنى أن حقيقة الوجود مشتركة بين كل الكائنات، لا بمعنى وحدة الوجود.

٧ - وفي العصر الحديث بدأت فكرة الوجود ترتبط بالشيء المحسّن الطبيعي، وفقدت فكرة المشاركة وقياس النظر، حتى انتهى بها الأمر إلى الخلط بين فكرة «الوجود» وفكرة «الموضوع» objet وأصبح الوجود، هو «ما يمكن امتثاله» فامتزج البحث الانطولوجي (الخاص بالوجود) مع البحث الخاص بالمعرفة.

فنجد كُنت في «نقد العقل المحض» يشير إلى مقولتين تتعلقان بالوجود هما: «الواقعية»، و«الكينونة». والأولى تتعلق

هيرقليطس يؤكد أن كل شيء في سيلان دائم، ولا شيء ثابت، وحتى الأضداد يتحول بعضها إلى بعض. وبالجمل لا يوجد إلا التغير. فجاء برميندس وأكد عكس ذلك تماماً فقال إن التغير متناقض؛ والوجود وحده هو الحقيقي، والتغير هو عدم. والوجود واحد ثابت دائم. ذلك أنه ليس ثم إلا الوجود، فإلى أي شيء يمكن أن يتغير؟ إنه لن يتغير إلا إلى وجود أيضاً. إن الوجود موجود، أما العدم فليس بشيء. وصفات الوجود هي إذن: أنه واحد، وأنه هو هو نفسه، وأنه ضروري (أي لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن)، وأنه دائم سرمدى، وأنه متصل، ومتجانس. والوجود والفكر شيء واحد.

٢ - وأمام هذا التناقض بين هيرقليطس وبرميندس جاء سقراط وأفلاطون فحاولا التوفيق، وذلك بأن قالوا إن الجزئي هو التغير، أما الكلي (أو التصور) فهو ثابت. وقرر أفلاطون أن الوجود لا ينبغي أن يكون متحركاً فقط، ولا واحداً فقط ولا غيراً فقط، ولا مادياً فقط ولا غير مادي فقط. إن من الواجب، هكذا يرى أفلاطون، أن نقول بوجود مبدئين: مبدأ «هوية حقيقية بين كل الموجودات ويسميه *θατερον*، ومبدأ مقابل له يسميه *τὸν* هو مبدأ التنوع والتغير. والوجود يقابله العدم أو اللاوجود.

٣ - وجاء أرسطو فقرر أن الوجود ينبغي ألا يدرك بالتواطؤ، أي بمعنى واحد. والوجود ليس جنساً، بل هو فوق كل الأجناس («ما بعد الطبيعة» م ٣ ف ٣ ص ٩٩٨ ب). والوجود يمكن أن يشتق من الوجود، أو من اللاوجود. ذلك أن للوجود حالين: الوجود بالقوة (= الامكان)، والوجود بالفعل. والتغير هو الانتقال من حال القوة إلى حال الفعل. فالإنسان المريض كان بالقوة مريضاً ثم صار بالفعل كذلك؛ وإذا صحّ من جديد، فإنه كان صحيحاً بالقوة وصار بالدواء صحيحاً بالفعل.

٤ - وعند أفلوطين يمتزج المعقول بالوجود. فالعقل الأعلى، الذي يتعلّق ذاته، يتعلّق ذاته بوصفه وجوداً أعلى، ويتعلّق ماهيته بوصفها قابلة للتحديد في الموجودات المعقولة الجزئية.

٥ - وعند ابن سينا أن «كل موجود: اما واجب الوجود بذاته، أو يمكن الوجود بذاته» (الاشارات والتنبيهات ص ٤٤٧، القاهرة، دار المعارف سنة ١٩٥٨). وقد ابتدأ

الطبيعية في الدين.

ولد في Coton-Clasford في ٢٦ مارس سنة ١٦٥٩، وتوفي في لندن في ٢٩/١٠/١٧٢٤.

وتلقى العلم في كلية سدني سسكس في كمبرج من سنة ١٦٧٤ إلى سنة ١٦٨١. ثم صار مدرساً في مدرسة في برمنجهام في سنة ١٦٨٢. ثم رُسم قسيساً. لكنه في سنة ١٦٨٨ ورث القسم الأكبر من ثروة أسرته وذلك من ابن عمه وليام ولستون أوف شستون، مما مكّنه من الإقامة في لندن، والزواج في سنة ١٦٨٩؛ وكوّس بقية حياته للبحث والفلسفة.

وقد كتب كثيراً، لكنه مزق الكثير مما كتبه، لتبرمه به. ونشر ترجمة موسعة منظومة لقسم من سفر «الجامعة» ومن أسفار العهد القديم (في «الكتاب المقدس») في سنة ١٦٩٠.

لكن أهم كتبه هو «رسم تخطيطي لدين الطبيعة»، وقد نشر، في سنة ١٧٢٤. ويتميز بأناقة الأسلوب، وقد قسمه إلى ٩ أقسام. في الأول منها شرح مبداءه الرئيسي وهو أن «من يعمل كما لو كانت الأمور هي كذا، أو هي ليست كذا، يعلن بأفعاله أن الأمور هي كذا، أو هي ليست كذا» ويجعل «قوام الخير والشر الأخلاقيين في اتفاق أفعال الإنسان مع الحقيقة».

وفي نظره أن «الحقيقة هي الاتفاق مع الطبيعة»، إذ الله سمح بالطبيعة، إن لم يكن قد آيدها كل التأيد، حتى إن رفض الطبيعة معناه التمرد على الله. ويضع معياراً مميزاً بالتدرج للأفعال الشريفة، هو أن الفعل يكون فيه من الشر بقدر أهميته أو عدد الحقائق المنتهكة.

وفي القسم الثاني يتناول السعادة، فيقرر «أن الطريق إلى السعادة وممارسة الحقيقة يؤدي كلاماً إلى الآخر».

وفي القسم الثالث يجدد الدين الطبيعي بأنه «السمي إلى السعادة عن طريق ممارسة الحقيقة والعقل».

وفي القسم الرابع يرفض الجمع الموقف لاثبات حرية الإرادة.

وفي الأقسام الخمسة الباقية يضع الجمع التي يسوقها أنصار مذهب المؤلفة theism؛ ويقرر أن المعجزات هي من آثار العناية الإلهية؛ ويسوق برهاناً على ضرورة وجود الآخرة، على أساس أن الله حكيم عاقل. ويدافع عن الصلاة الشفوية

بالحكم بوصفه عملية عقلية؛ أما الكينونة فهي كون ظواهر الطبيعة معطاة. وكنت لا يزال يؤمن بوجود أشياء في ذاتها، خارج العقل، ولهذا هاجم المثالية التوكيدية عند باركلي. لكن جاء فشله ففقد على وجود الأشياء في ذاتها، وقال إن الوجود هو من وضع الأنا.

٨ - لكن ازدهرت في القرن العشرين المباحث المتعلقة بالوجود، بفضل هيدجر ويسبرز ونقولاي هرتمن، كما برز التوكيد على التفرقة بين الوجود Sein والموجود Seinde.

فعند هرتمن أن الموجود هو المعطى الأول والأساس لكل بحث ولكل مذهب في الفلسفة. والموجود ليس مجرد «موضوع للامتثال» بل هو معطى حاضر.

أما يسبرز فجعل الأهمية للوجود، لا للموجود.

واهتم هيدجر بالبحث في العلاقة بين الإنسان والوجود، أي بالبحث في الأنية Dasein التي هي ليست مجرد كينونة هناك. ورأى أن برمنيدس هو الوحيد الذي وضع مشكلة الوجود وضعاً حقيقياً؛ أما من بعده فإن الفلسفة الغربية عنت بالموجود، وأغفلت الوجود. وهو يريغ إلى العودة إلى ما فعله برمنيدس من الاهتمام بالوجود المطلق Sein selbst.

مراجع

- G. Di Napoli: La concezione dell'essere nella filosofia greca. Milano, 1953.
- P. Aubenque: Le Problème de l'être chez Aristote. Paris, 1962.
- J. de Finance: Etre et agir dans la philosophie de St. Thomas. Paris, 1945.
- G. Di Napoli: La concezione dell'essere nella filosofia contemporanea. Roma, 1953.
- F. Alquié: La Nostalgie de L'être. Paris, 1950.
- L'Essere: Problema, teoria, storia. Roma, 1967.

ولستون

William Wollaston

مفكر أخلاقي ولاهوتي إنجليزي، من أتباع النزعة

بها. وفي سنة ١٨١٤ رُسم قسيساً. وعين ناظراً لكنيسة القديس ألبان St. Alban Hall في أكسفورد في سنة ١٨٢٥. وصار أستاذاً للاقتصاد السياسي في جامعة أكسفورد سنة ١٨٢٩، كما أصبح رئيس أساقفة دبلن في سنة ١٨٣٩. ومن أوائل أعماله وهو في هذا المنصب أن قدم منحة من ماله الخاص لإنشاء كرسي للاقتصاد السياسي في كلية الثالوث في دبلن. وقد لقي معارضة من الكهنوت التابع له ومن البروتستانت في أيرلندا، لأنه اشترك في محاولة وضع نظام للتعليم غير طائفي. وكرس نفسه لمسائل العشور الكنسية واصلح الكنيسة الأيرلندية وقوانين الفقراء في أيرلندا. وأشهر كتبه: «عناصر المنطق» Elements of Logic (سنة ١٨٢٦). وله أيضاً كتاب في «الخطابة» Rhetoric (سنة ١٨٢٨). وله كتاب في الدين انتشر انتشاراً واسعاً، عنوانه: «البيئات المسيحية» Christian Evidences (سنة ١٨٣٧). وله في الدين أيضاً كتاب: «في استخدام وموه استخدام الروح الجزئية في أمور الدين» (سنة ١٨٢٢). وفنذ رأي هيوم في المعجزات، بكتابه «شكوك تاريخية حول نابليون» (سنة ١٨١٩).

وقد قال عنه أوجستس دي مورجن في سنة ١٨٦٠ «إنه يستحق أن يلقب بلقب باحث دراسة المنطق في انجلترا».

يقول ويتلي إن «المنطق يقوم كله على اللغة»، ولا يستطيع المنطق دراسة البرهنة إلا باعتبارها معبراً عنها في اللغة.

ودافع ويتلي عن الهجمات ضد المنطق. فردّ على الاعتراض الذي وجهه لوك قائلاً إن الانسان كان يفكر تفكيراً سليماً قبل أن يسمع عن القياس - بأن قال: لكن وضع الحجج في صورة منطقية يزودنا بأداة للفحص عن صحة الحجة. وهذا الفحص ينطبق في كل الميادين. وليس هناك منطق خاص بالعلم، وآخر خاص بالدين أو غيره. والاستقراء يعني في المقام الأول صورة من صور الحجاج؛ لكن الاستقراءات التي من هذا النوع قياسية الشكل. والاستقراء يعني ثانياً التعميم من الجزئيات؛ لكن هذا ليس من ميدان المنطق، والمنطق لا يستطيع أن يضمن صدق المقدمات التي نصل إليها عن هذا الطريق. وكون النتيجة في القياس لا تحتوي على شيء زيادة عما في المقدمات ليس من شأنه أن يجعل القياس عديم الفائدة كما زعم جورج كامبل وغيره.

والعامة. ويحدد القانون الطبيعي بأنه التوافق مع الحق. وفي القسم التاسع والأخير يبحث في النفس ويقرر أنها لا مادية وخالدة.

وهكذا تجده في هذا الكتاب يحاول أن يبين، دون اللجوء إلى الوحي، ما ينبغي على الانسان العاقل أن يعده ديناً طبيعياً. ومن هنا كان اتجاهه قريباً من اتجاه لورد هربرت أوف تشربوري Lord Herbert of Cherbury الذي حاول تحديد المعاني العامة في الدين الطبيعي، وقريباً أيضاً من مذهب كلاك Clarke.

إن الانسان، هكذا يقول ولستون، فاعل ذكي وحر. والحقيقة هي التعبير عن الأشياء كما هي. والردية هي رفض الحقيقة. وإنكار الأشياء كما هي في الواقع هو في مضمونه إنكار لوجود الله. واتباع الطبيعة هو اتباع الله. لكن هذا لا يعني أن يتابع المرء ميوله الفردية. لأنه لما كان لا يوجد إنسان عاقل كل العقل، فلا بد للمرء أن يراعي طبيعة الآخرين. والقانون الأكبر للدين هو بالنسبة إلى كل انسان ألا يناقض الحقيقة، وأن يعامل كل شيء بحسب ما هو عليه العقل. والسعادة تقوم على أساس مبدأ اللذة - والألم: فالألم هو الشر الحقيقي، واللذة هي الخير الحقيقي. والسعادة القصوى تقوم في زيادة اللذات على الآلام. وإن من واجب كل انسان أن يجعل نفسه سعيداً قدر الامكان، ومتلشياً مع سعادة الآخرين. ولهذا فإن السعادة والحقيقة صنوان.

مراجع

- Life of Wollaston, Prefixed to The Religion of Nature Delineated, 6th ed. London, 1738.
- Clifford G. Thompson: The Ethics of William Wollaston. Bosten, 1922.

ويتلي

Richard Whately

منطقي وكاتب لاهوتي انجليزي.

ولد في لندن في غرة فبراير سنة ١٧٨٧، وتوفي ٨ أكتوبر سنة ١٨٦٣.

تعلم في كلية أوريل بجامعة أكسفورد، واختير زميلاً

مراجع

- E. J. Whately: Life and Correspondance of Richard Whately, 2 vols. London, 1866.

وبالأمثلة وبالبرهان حارب ويتلي الدعوى القائلة بأن «المنطق يقوم في إدهاش المتعلمين بواسطة تدقيقات عابثة». وساق لتفنيد هذه الدعوى شواهد من العلم ومن علم الاجتماع ومن الدين؛ وبهذا بين فوائد المنطق العملية.



Karl Jaspers

كارل يسيرز من بين الفلاسفة الوجوديين المعاصرين أغزهم إنتاجاً وأوضحهم تفكيراً وأوسعهم اهتماماً وأقربهم إلى التفكير الإنساني العام. ليس فيه غموض هيدجر، ولا جفاف لغته ولا ضراوة اصطلاحاته؛ وليس فيه عبث سارتر ولا دعاواه الفجة، وليس فيه أخيراً تملخل التحليل وتلهل التفكير اللذان يميزان جبريل مارسل. وهو قبل هؤلاء جميعاً أشدهم تأثراً بأبي الوجودية كيركجور: عني به منذ بداية اتجاهه الفلسفي الخالص، وأخلص له، وإن كان لم يطرق الموضوعات التي طرقها وبالطريقة التي لجأ إليها.

ولد كارل يسيرز Karl Jaspers في الثالث والعشرين من فبراير سنة ١٨٨٣ بمدينة أولدنبرج في ألمانيا، وأمضى طفولة هادئة، مقبياً معظم الوقت في الريف أو على شواطئ بحر الشمال. ورثه أبواه على حب الحق والاخلاص في العمل، دون الارتباط بمراسم دينية فيها عدا قليلاً من الطقوس البروتستنتية ثم درس في مدارس أولدنبرج، وفي سنة ١٩٠١ دخل الجامعة.

ولم يكن طريقه المعتاد الذي يسلكه أساتذة الفلسفة. فلم يتخصص في الفلسفة في الجامعة، بل في الطب، لأنه بدا له أن الفلسفة كالشعر لا يمكن أن تكون دراسة للتخصص يصبح المرء بعدها فيلسوفاً بيد أنه كان في عهد الطب مشغولاً بالمسائل الفلسفية وتبدت له الفلسفة رسالة الانسان العليا، بل الوحيدة في الوجود. لقد كان يرهب جلال الفلسفة فتمنعه

هذه الرهبة وهذا الإجلال من اتخاذها حرفة في الحياة. ورأى أن مهنته الحقيقية يجب أن تتعلق بالحياة العملية. فقرر بادية الأمر أن يدرس القانون، ليكون محامياً؛ وفي الوقت نفسه كان يحضر محاضرات الفلسفة غير أن هذه المحاضرات في الفلسفة خيبت رجاءه؛ لأنها لم تعطه شيئاً مما رجاه من الفلسفة: فلم يجد فيها تجارب أساسية تتعلق بالحقيقة الواقعية، ولا دليلاً هادياً إلى الحياة الباطنة والتربية الذاتية؛ بل كل ما قدمته له كان خليطاً من الآراء الجدلية زعمت مع ذلك أن لها قيمة عملية. كذلك لم ترضه دراسة القانون، لأنه لم يكن يعرف الحياة التي يمكن أن تنفذ فيها؛ ولم يرفها غير طريقة شاذة غريبة للجدل والمراء والسفسطة بواسطة افتراضات جوفاء لا تثير الاهتمام. لقد كان يبحث عن نظرة في الواقع، ولم يجد في دراسة القانون ولا في محاضرات الفلسفة التي تلقاها آنذاك ما يعينه على إيجاد هذه النظرة في الوجود وفي الحياة.

واستبد به الضيق فراح يعزي نفسه بالاهتمام بالفن والشعر، وزار روما سنة ١٩٠٢ حتى يتحمل بهمال هذه المدينة الخالدة وينعم بروائعها الفنية فعاد من هذه الرحلة مليئاً بنبيل الانفعالات. ثم انتهت هذه الحياة الدراسية المضطربة بنهاية الفصل الدراسي الثالث في الجامعة، إذ قرر نهائياً التخصص في الطب. لقد أحس بالحاجة إلى معرفة الانسان معرفة تقوم على الوقائع. وعكف على العلوم الطبية والطبيعية المرتبطة بالطب، وأصبح وقته موزعاً بين العمل والمستشفى. وكان هدفه أن يصبح طبيباً، ولعله كان يطمح ببصره إلى أن يكون أستاذاً في كلية الطب، أستاذاً لعلم النفس والأمراض العقلية. وفعللاً بدأ منذ سنة ١٩٠٩ ينشر أبحاثاً في الأمراض

يتعلق بالموضوعات الخارجية، فليس إلا تهيئة لتلك الفلسفة الحققة. في هذه الممارسة القمّة تصبح هذه فعلاً باطناً أصبح به نفسي، وبه ينكشف وجودي، إنها تجربة عالية إيجابية يصبح فيها الوجود هو هو نفسه. وما يكتبه الفيلسوف هو محاولة للبلوغ هذه التجربة، ولكنه لن يبلغها أبداً.

ولما كانت الممارسة الفلسفية تنبثق عن الحياة، فإن صورتها على إرتباط بالموقف التاريخي. وهذا الموقف بدوره مرتبط بالسلسل التاريخي الذي أفضى إليه. والمسائل الكبرى التي تعنيها هي تلك التي وضعها كنت:

- (١) ماذا أستطيع أن أعرف؟
- (٢) ماذا يجب أن أفعل؟
- (٣) ماذا أستطيع أن أمل؟
- (٤) ثم ما الانسان؟

وهذه المسائل الكبرى التي أثارها الفلسفة على مدى التاريخ أثارها يسيرز لنفسه فانتهت به إلى البحث في المعاني الرئيسية التالية:

- (١) الوجود - ويقصد به الوجود الماهوي Existenz
- (٢) الاتصال بين الانسان والانسان
- (٣) التاريخيّة
- (٤) الحرية
- (٥) العلم
- (٦) راموز العلم
- (٧) الاخفاق

فلنوضح بإيجاز موقف يسيرز من هذه المعاني.

- (١) الوجود الماهوي:

يميز يسيرز - شأنه شأن هيدجر والوجوديين بعمامة - تميزاً دقيقاً مفصلاً بين الآنية Dasein وبين الوجود الماهوي Existenz ويوغل في تحليل الفارق بين كليهما، وفي شرح معنى الوجود الماهوي. ويبدأ بتقرير واقعة أساسية، وهي أن الانسان هو الحقيقة الأساسية التي أستطيع إدراكها في العالم: فهو يتصف بالحضور والقرب والامتلاء والحياة. وفي الانسان وبه وحده يصبح كل ممكن واقعاً. لهذا فإن إهمال الوجود الانساني، أو تغافله، معناه الغرق في العدم.

والانسان ليس موجوداً يكفي ذاته بذاته وليس مغلقاً عليه في ذاته، بل الانسان هو الانسان بفضل ما يفعله

النفسية؛ وفي سنة ١٩١٣ حصل على دكتوراه التأهيل لتدريس علم النفس.

ولم يكن يسيرز يهتم بالسياسة ولا الأحوال الاجتماعية، بل كان يكرس كل تفكيره لأعمال الروح، أعني للبحث العلمي الخالص في ميدان العلوم النفسية والأمراض العقلية. إلى أن جاءت الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ ف شعر شعوراً عنيفاً بما للمشكلات السياسية والتاريخية والاجتماعية من أهمية بالغة التأثير في حياة الانسان. هنالك أحس بأهمية الفلسفة وكان عمله في التدريس في الجامعة مقصوداً على علم النفس، لكن تبين له شيئاً فشيئاً أن دراسته للنفس إنما هي تحضير للخطوط العامة لإيضاح الوجود. لأنه لم يفهم من علم النفس مجرد الدراسة التجريبية لوقائع الحياة النفسية وقوانينها، بل في المقام الأول دراسة إمكانيات النفس ابتغاء معرفة ما الانسان، وماذا يستطيع أن يكون، وماذا يستطيع أن يفعل.

وحصل يسيرز في سنة ١٩٢١ على كرسى الأستاذية في الفلسفة، ولكن اتجاهه ظل برغم ذلك كما كان من قبل؛ واستمر كذلك حيناً إلى أن تبين له بكل يقين أنه ليس ثم في الجامعة فلسفة حقيقية، فأحس بضرورة البحث فيما هي الفلسفة الحققة وكيف يجب أن تكون ومن هذا التاريخ - وقد شارف الأربعين - كرّس نفسه نهائياً للفلسفة فجعل منها واجبه وغايته.

أدرك يسيرز أن الفلسفة ليست إدراكاً لصورة العالم وشكله، فهذا من شأن مجموع العلوم في حركة تطورها المستمر. وليست الفلسفة نظرية المعرفة، فهذه فصل من فصول المنطق؛ وليست تحصيلاً للمذاهب والمدارس التي نشأت على مدى تاريخ الفلسفة، فما هذه غير نظرات موضوعية جوفاء للفكر الانساني. بل الفلسفة في نظر يسيرز تنبع من تعقيد الحياة نفسه؛ والفكر الفلسفي فعل، ولكنه فعل من نوع خاص. إنه عملية أصل فيها إلى الوجود وإلى ذاتي. والفلسفة بوصفها فعلاً وسلوكاً باطناً لا يمكن إنزالها إلى مرتبة تصبح معها آلة للبلوغ أهداف نفعية، أو وسيلة لرفع الأخلاق أو لتثنية النفوس من غفلتها، كلا، ليس هذا من شأن الفلسفة. بل الفلسفة ممارسة لما هو في داخل وجودي، ومنه ينبع تفكيري، ممارسة تنبثق من الحياة في أعماقها، لا من سطحها حيث تسعى إلى تحقيق أغراض عملية محددة. ومن أجل هذا لا تعد ممارسة الفلسفة حققة إلا في الأطراف العليا للفلسفة الذاتية أما التفكير الفلسفي الموضوعي، أعني الذي

والإنسان يجد نفسه منذ البداية فيما يسميه يسيرز باسم المواقف النهائية Grenzsituationen، ويقصد بها تلك المواقف المفروضة على الموجود ولا يملك منها فكاً. الموقف النهائي بمثابة سور نصلطد به باستمرار، دون أن نستطيع الخروج منه ولا اقتحامه. فاليلاد في يوم كذا في بلد كذا من أوبين هما فلان وفلانة، هذا أمر لا فكاك منه، ولا يستطيع شيء أن يغيره، كذلك الموت، لا سبيل أبداً إلى تجنبه. والنضال أيضاً، لا سبيل إلى التحرر منه أو الامتناع، لأن مجرد الوجود ينطوي على النضال، وما يستلزمه من مخاطرة. ومن يعيش يخاطر على درجات متفاوتة من المخاطرة، إذ كل عملية من عمليات الوجود تنطوي على مراعاة الوجود الإنساني في الموقف الناشئ عنه.

ويقترن بالمخاطرة الاخفاق والخطيئة. ويقصد بالخطيئة هنا المعنى العام، لا المعنى الديني، إذ معناها نبذ الامكانيات وإدخال القدم شرطاً لتحقيق الوجود. فمن يفعل يخطئ لأنه إنما يفعل وجهاً من أوجه الممكن بالنسبة إلى الأمر الواحد، ويضطر إلى نبذ باقي الامكانيات؛ ولأنه يستولي على شيء مما للآخرين، ولأنه يتوسع في وجوده على حساب الغير. وكل هذه مواقف نهائية، لأنها فرضت على الإنسان فرضاً. الموت والخطيئة والألم والنضال والميلاد والوطن والجنس. هذه مواقف نهائية تضيق إلى طابع القلق المتأصل في طبع الأنية طابعاً جديداً من الأسى والعنف في الوجود.

وفي مقابل هذه المواقف النهائية تقف الحرية، التي بها وحدها يستطيع الموجود أن يحقق إمكانيات وجوده الماهوي على هيئة الأنية. ومن هنا ينشأ «ديالكتيك» مستمر التوتر بين الموقف النهائي من ناحية، وبين الحرية التي هي الصفة الأصلية في الوجود الماهوي من ناحية أخرى، وفي هذا الصراع يقوم معنى الوجود.

وهذه العملية، عملية التحرر من آثار الضرورة التي تفرضها المواقف النهائية، يسميها يسيرز باسم إضاح الوجود Existenzzerhellung، وإضاح الوجود يتجه إلى تحقيق الموجود، وذلك بأن يخرق نطاق المواقف النهائية، فيعلو عليها، وهذا هو العلو على الذات.

ومعنى العلو Transcendenz عند يسيرز يكاد ينحصر خصوصاً في هذا المعنى، أعني الخروج من حال الامكان إلى حال التحقيق. وفي هذا الخروج يتحقق معنى الحرية، لأنه ارتفاع عن حال إلى حال أخرى، بما يقدر عليها ما يريد فعله

ويتخذ. والإنسان، في كل مظهر من مظاهره، على علاقة بشيء آخر. ومن حيث هو موجود في مواقف عينية واقعية في الحياة، أي من حيث هو هناك da-sein فإنه على صلة بالعالم، عاله. ومن حيث هو شعور بوجه عام، فإنه على صلة بفكرة الكل من جهة ما يجلده. ومن حيث هو موجود فهو على صلة بالعلو. والإنسان يصبح إنساناً من حيث يتقدم لما هو غيره، أعني أنه لا يصبح ذاته إلا بالاتصال بالموضوعات والأفكار والعلو.

نحن إذن في عالم، فيه نحقق إمكانياتنا وهذه الامكانيات إنما تصدر عن وجود ماهوي، كلما أحاول الإحاطة به فلت من بين يدي. وهذا الوجود وإن ظهر في صورة الأنية، أي الوجود المتحقق العيني، فإنه في حال من التراجع المستمر بين الذاتية والموضوعية، إنه ليس في نفسه مظهراً لشيء يمكن أن يبدو على هيئة الموضوع. وهو لا يبدو إلا لنفسه وللموجودات الأخرى والإنسان في الأنية هو وجود فلان أو فلان من الناس ومن الأشياء. والأنيات يتميز بعضها من بعض بصفات خارجية، أما الوجود الماهوي فيتميز بعضها من بعض بالحرية. والأنية زمانية، أما الوجود الماهوي فهو في الزمان أكثر من الزمان، أعني أنه بالنسبة إليه لا يوجد موت، بل يوجد فقط علو أو سقوط. وأنيتي شيء متناه، لأنها ليست حقيقة سائر الأشياء، بل حقيقي أنا فقط، والأنية تتحقق على شكل وجود في العالم؛ وبمجموع الأنيات هو العالم في مجموعه هو أنية تتقدم إلى على هيئة موجود محدد الموضوع.

أما العالم بوصفه موضوعاً للعلم فهو شيء أجنبي عني؛ وبرغم ذلك فإنني أستطيع إدراك العالم، لأنني فيه أحقق إمكانياتي. والعالم يجتذب الوجود الماهوي حتى يحقق فيه إمكانياته؛ ولكنه مع ذلك يرفعه أو ينزله، لأنه يقوم عقبة في سبيل سقوطه في الأنية التجريبية. وبين العالم والوجود الماهوي توتر مستمر فلا يمكن أن يتحداً ولا أن يفصلا. وهذا التوتر هو مبدأ التفلسف في الوجود.

والوجود الماهوي حينما يتحقق يصبح فردياً تاريخياً، لكنه في ذاته لا يحيط به الفكر بل يكفي التفكير فيه للقضاء عليه. ومن هنا كانت الأنية في حال قلق مستمر بالنسبة إلى وجودها وتحققها. وهذا القلق أو عدم الرضا هو الشرط الذي يسمح بالنفوذ إلى حقيقة الوجود الماهوي، بأن يجرني من سلطان الوجود - في - العالم.

اجتماعياً وأدرك قيمتي في وسط الآخرين، فأصبر آنية كسائر الأنيات. ومع ذلك فإني في داخل هذا المجتمع أستطيع أن أقمّر وأن أعصى. وهذا يرديني إلى ذاتي، فأشعر من جديد بهذه الذاتية التي خُشيت على فنائها بالندماجها في الحياة الاجتماعية.

وفي مرتبة ثالثة يبدو الأنا حسياً بفعل. فالفعل مرآة تنعكس فيها نفسي. غير أني لست ما أفعله؛ إذ يمكنني أن أضع نفسي في مقابل، وفي مضاد ما أفعله. والأفعال، بمجرد أن تتحقق، تنفصل عن ذاتي، وهذا يشعرني بذاتي في مقابل أفعالي، فإنا لست أفعالي.

ورابعاً أنا أعرف من أنا عن طريق تاريخي، عن طريق الماضي الذي تكلس من خلفي، أجد نفسي فأعرف ماذا كنت، ومع ذلك فهذا الماضي ليس في نظري موضوعاً متحجراً ثابتاً، كذلك ليس الماضي مجموع الذات: ولو قلت إنني الماضي لأفانيت نفسي، لأنني بهذا ألقني بحاضري ومستقبلي في بحر ماضي.

وبالجملة، فإني مهما حاولت إدراك نفسي على أنني صورة من الصور الأربع السابقة، أعني الجسم، والحياة الاجتماعية، وأفعالي، وماضي - فإني لا أجد نفسي متحققاً حقيقياً، بل أجد أنني وراء كل صورة من تلك الصور. على أنني أجد نفسي برغم ذلك قادراً على أن أعود إلى نفسي عن طريق التأمل فتصبح ذاتي موضوعاً لذاتها. ولهذا يمكن أن أقول عن نفسي إني أنا الموجود الذي يقلق على نفسه، وفي هذا القلق على نفسي أقرر من أنا. وحينها أقول: نفسي - أزدوج وأصبح في وقت واحد: واحداً واثنين معاً. ومهما حاولت التخلص من هذه الثنائية بيني وبين نفسي فلن أصل إلى شيء. كذلك أشعر أيضاً بأنني لا أكون نفسي حقاً إلا إذا امتلكت نفسي وهذا لا يكون إلا بتأملي لنفسي باستمرار. وهذا التأمل يستمر إلى غير نهاية (سوى نهاية الموت طبعاً)، وفيه أضع ذاتي دائماً موضع الامتحان.

لكن ما ذا يحدث إذا أخفقت في محاولة استعادة نفسي؟ أي ماذا يحدث لي - رغم كل ما حاولت - إذا أردت أن أكون أنا فلا أجد نفسي؟ هل أكون مسؤولاً عن هذا الإخفاق؟

نعم أنا مسؤول عن نفسي لأن لديّ اليقين بأنني الأصل في نفسي؛ وتلك هي المشكلة المرحجة في هذا التأمل. ولا سبيل إلى التخلص من هذا الإحراج. إن عليّ أمرين

وهو في هذا السبيل يوضح، لأنه يبين معاني الوجود الماهوي موضوعياً؛ بيد أن هذه الموضوعية قد تفسد عليه وجوده، وذلك بإيلاجه في الكلي والعام، والكلي أو العام هو في الوجودية بعامة مصدر من مصادر الافساد، لأن الأصل هو الذاتية الفردية، فكل ما يعتدي على حمى الفردية ويغوص بها في هوة الكلية يعد افساداً وتزييفاً للذاتية، ويعد تبعاً لهذا تحطياً للوجود الماهوي، ولم يتوسع يسيرز في إيضاح معنى السقوط، إكتفاء بما فعله هيدجر في فصوله الطويلة عن سقوط الأنية Verfall des Daseins في كتابه: «الوجود والزمان».

ولكن كل محاولة يبذلها الموجود للنفوذ في حقيقة الوجود الماهوي سرعان ما ترتد لتشعر المرء بنقصه. ولهذا يظل الإنسان في قلق مستمر ابتغاء تحقيق هذا الإيضاح. إنه يسعى دائماً إلى الإيضاح الكامل دون أن يبلغه أبداً.

(٢) - الاتصال بالغير:

ولا يتم هذا التحقيق إلا إذا فتحت الذات نفسها على العالم، لتحقق فيه إمكانياتها، إذ الذات توجد مغموسة في الأشياء والأحياء الذين يأخذون انتباهها، وشيئاً فشيئاً حينها ترجع الذات إلى نفسها تنبّه إلى أصولها، فلا تدرك نفسها على أنها شيء خارجي، بل على أنها حضرة حقيقة تملأ ذاتها امتلاء كاملاً غير أنها في هذا السبيل إلى اكتناه نفسها يعز عليها أن تجهدا. لقد وجدت نفسها أولاً بين أشياء وأحياء، ولأياً أدركت أن لها كيانها المستقل. فإذا أدركت كيانها أدركت في الوقت نفسه الصراع بينه وبين الغير في العالم. ومن هنا يقوم التوتر بين الذات والموضوع، بين الإنسان والعالم الذي يوجد فيه. وفي هذا التوتر يقوم المعنى الأعظم للحياة الذاتية.

إنه إذا بدأ فأدرك ذاته، اصطدم بحقيقة نفسه أولاً على هيئة جسم. إذ يجد أن له جسماً، وهذا الجسم يوجد في مكان. ويبدو لي أنني وجسمي شيء واحد؛ ومع ذلك أميز بين نفسي وبين جسمي. فإنا أحياء، ولكنني لست حياة فحسب، وإلا كنت ظاهرة من ظواهر الحياة الطبيعية، وأشعر أن لي جسماً، ولكنني أشعر في الوقت نفسه أنني أستطيع أن أقتل هذا الجسم؛ وبهذا أثبت أنني لست بدني، وإن كان الأمر سبته في الواقع إلى فناء كليهما معاً: أنا وجسمي.

وثمة مظهر آخر من مظاهر الأنا، وهو الحياة الاجتماعية. في هذا المظهر أنساءل: ما قيمتي؟ فوظيفتي وأعمالي وواجباتي كلها تكون الصورة التي أدرك بها نفسي

أن يبحث فيها بسميه البواعث، بواعث الاختيار والعمل الحر، لكن نتائج بحثه هنا موضوع شك كبير. ذلك أن الاختيار ليس أثراً لقوة تسيطر عليه، بل الاختيار قرار به أكبر القوى التي تسيطر عليّ وأعطي به لدافع من الدوافع قيمة مطلقة. فليست الدوافع هي التي تفسر الاختيار، بل الاختيار هو الذي يفسر الدوافع. فأنا الذي أختار الدافع نفسه. والسبب في هذا الاختيار هو أنني أريد أن يكون الأمر هكذا. فالإرادة إذن صلة بالذات، وشعور بالذات، به أكون فعلاً بالنسبة إلى نفسي. وفعل الأنا الذاتي الذي تدخل ها هنا هو خلق ذاتي. وهذا ما تنبه إليه كيركجور من قبل فقال: إنه كلما ازدادت الإرادة ازدادت الشخصية. والمعنى الذي يستخلص من هذا كله هو أن الإرادة قرار وتصميم، ينبذ بواعث ويستقي باعثاً واحداً. فليست البواعث هي التي تحكملي على الاختيار بل الاختيار قرار تلقائي مباشر ينبذ البواعث كلها إلا واحداً.

والأصل في السؤال عن الحرية وهل أنا حر هو أنني أريد أن أكون حراً. ولهذا فإن إمكان الحرية ناشئ من إرادتي للحرية. فالحرية ليست شيئاً يحتاج إلى برهان، بل هي قراري أنا أن أكون حراً. وإذن لا تأتي الحرية من خارج، ولا تحتاج إلى شيء لإثباتها، بل يكفي أن أقرر أنني حر كذا أكون حراً.

وهنا يعترض بفكرة القانون. لكن القانون ليس إلا تعبيراً عن ضرورة معايير الفعل، تلك المعايير التي يمكن أن أسير عليها، وأن لا أسير. ولكنني أحيل الضرورة القانونية إلى حرية وذلك بأن أشعر بأن هذه المعايير تتساوى مع نفسي وإنها توافق نفسي، فأطبع عمومها بطابع شخصيتي الخاصة، وأخلع عليها خصائص ذاتي. ولهذا فإن الحرية تقتضى الخضوع للقانون، لكنها لا ترد إلى هذا الخضوع.

(٥) - العلو:

وهنا نصل إلى مسألة العلو، وهي من المسائل الغامضة الشائكة في مذهب يسيرز، لأن فكره هنا يشوبه غموض وقلق، لعل مرجعه إلى خضوعه هنا لاعتبارات غير فلسفية.

فهو يبدأ بإعلان أن كل محاولة لإثبات وجود العلو هي محاولة وهمية. فلا يوجد برهان موضوعي ولا حجة يقينية يمكن بها إثباته: لا بالعقل، ولا بالنقل. بل الوجود الماهوي، وحده بما فيه من حرية، هو الذي يفتح السبيل إلى العلو، العلو الذي يجده في نفسه؛ وهذا العلو هو الرغبة والسعي في تجاوز

متعارضين: أن أنقذ نفسي، وأن أسلم نفسي إلى العالم وإلى العلو. بوصفي حراً أكون أنا نفسي، لكن هذا لا يكفي، إذ لا يكفي الإنسان نفسه بنفسه، لهذا لا مناص له من المشاركة في العالم الذي يوجد فيه.

(٣) - التاريخية:

يفرق يسيرز، ومن قبله هيدجر، بين التاريخ والتاريخ، بين الشعور التاريخي، وبين الشعور التاريخي فالتاريخ هو العلم بحدوث الماضي خلال التسلسل الزمني للعالم، أما التاريخ فهو شعور الذات بما حققته في مظاهر نشاطها المختلفة. والشعور التاريخي هو النور الذي يوضح تاريخية الآنية. وينبدي في كل حالة أريد فيها أن أدرك العلو، أي أن أدرك أنني من خلال المواقف التي أوجد فيها أحاول الخروج عنها والعلو عليها ابتغاء تحقيق إمكانات جديدة. ولهذا يعرف يسيرز التاريخية Geschichtlichkeit بأنها التضامن والوحدة بين الأنا التاريخي وبين الآنية. ويسمي الشعور بهذه الوحدة باسم الشعور التاريخي.

والتاريخية - من ناحية أخرى - هي الوحدة بين الضرورة وبين الحرية. فهناك مواقف نهائية مفروضة فرضاً، وهناك من جهة أخرى حرية تعمل في هذه المواقف. وعند نقطة التقاطع بين الضرورة التي فرضتها المواقف النهائية وبين الحرية التي تعمل في ضمير كل موجود - تقوم التاريخية الحقيقية.

والتاريخية هي أيضاً وحدة الزمان والسرمدية. ذلك أن الوجود الماهوي ليس هو الزمانية، ولا اللازمانية، بل هو كليهما معاً، ولا يمكن الواحد أن يوجد دون الآخر. ولفهم هذا يجب أن يستبعد المعنى التقليدي لفكرة السرمدية؛ فالسرمدية الحقيقية هي صورة من صور الوجود الماهوي، ومعناها تعمق الآن، أي ملء الحاضر بحضرة زمانية. والآن يلعب دوراً خطيراً عند يسيرز، كما كان عند كيركجور. إنه يجمع بين ما هو في الزمان وما هو خارج الزمان، بحيث نصبح في حاضر سرمدية.

(٤) - الحرية:

الحرية جوهر الوجود الماهوي. والآنية لها الحرية بمثابة تعبير عن إرادتها، لكن الإرادة ليست نشاطاً سابقاً، بل حرية الإرادة معناها أن أريد دائماً. وقد حاول علم النفس التقليدي

ولهذا العلو لغات ثلاث في هذه الشفرة: الأولى مباشرة، وتأتي من التجربة، إنها الإدراك الحسي والعلمي للأشياء الزمانية المكاتبية، وللشعور بالذاتية والعمليات العقلية. والثانية هي لغة بني الانسان، ولها مظاهر ثلاثة: الأساطير، الوحي، عالم الفن. فمن طريق هذه المظاهرة تعبر لغة الانسان عن حقائق أبدية أزلية. واللغة الثالثة هي لغة النظر العقلي الذي ينشئ مذاهب ميتافيزيقية ويهدف بالتالي إلى العلو؛ بيد أن هذا النظر العقلي لا يمكن أن يؤدي لنا غير رموز مجردة، ولا يمكن أن يعرفنا بالعلو معرفة إحاطة.

(٧) - الاخفاق:

والمعنى الأخير في فلسفة سپرز هو الاخفاق. وهو ينشأ عن أن الانسان يحاول دائماً أن يقرأ شفرة العلو وأن يمررها في صورة عقلية يقينية، بيد أنه يخفق دائماً في هذا الفهم. والاخفاق في كل مكان طابع يسود كل موجود فالأنية مصيرها إلى الموت، والانسان في حياته وتاريخه يدرك أن مصير كل شيء إلى الزوال؛ سينتهي هو، وسينتهي كل شيء. فأي عظم لم يزل! وأي بناء لم يتداع! وإذن فقوى التحطيم تفعل فعلها باستمرار ضد أعمال الانسان. لا شيء يبقى، وسرعان ما يأتي النسيان على كل شيء.

ولهذا فإن الاخفاق هو القانون الكلي الوحيد، سواء في عالم العقل، وفي الواقع الحي.

فمصدر كل شيء إلى الغرق.

مؤلفاته

أ - في علم النفس المرضي وعلم النفس بعامة

«علم النفس المرضي العام»

- Allgemeine Psychopathologie, Berlin, 1913.

«نفسانية النظرات في العالم»

- Psychologie der Weltanschauungen, Berlin, 1919.

«أشترندبرج وفان خوخ»

- Strindberg und van Gogh, Bern, 1922.

ب - كتب في تاريخ الفلسفة

«نيتشه: مدخل إلى فهم الفلسفة»

- Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines philosophierens, Berlin, 1936.

نطاق الواقع الراهن، وليس له معنى أكثر من هذا.

وهذا العلو معنى غامض، ولهذا فإن لغته هي الرموز (الشفرة)، أي لغة سرية غير مفهومة مهما حاولنا استجلاءها. ولقد أخطأت الفلسفة في بحثها في الله لما أن أدركته في العلو الثابت الباقي. وكل نظرة في الله - مؤلّمة كانت أو قائلة بوحدة الوجود - تقع في الزيف والتناقض، لأن القول بالمحاياة والبطون في وحدة الوجود يستبعد العلو، كما أن القول بالعلو في مذهب المؤلّمة يستبعد المحايية immanence.

كذلك يجب ألا نجعل من هذا العلو أمراً يجاوز هذا العالم، وإلا انتهينا إلى معدوم لا يمكن أن يحقق معنى ولا يفسر شيئاً، وإنما الوضع الحقيقي في نظر سپرز هو أن نقول إن العلو والبطون لا ينفصلان، وأنه ليس وراء العالم شيء، ويجب أن يكون العلو باطناً في الموجود نفسه.

والعلو في نهاية الأمر هو الحقيقة الفعلية التي ليس وراءها شيء، وأمامها لا أملاك إلا أن أظل صامتاً فأنا أصطلم بالعلو في كل حالة أصطلم فيها بحقيقة لا يمكن أن تستحيل إلى إمكان، أي ليس فيها قرار ممكن، وذلك أن إمكان القرار أو الحرية يدل على نقص في الوجود الزماني. وإذا فالعلو هو الحقيقة المتحققة تحقّقاً فعلياً بحيث لا يوجد ثم مجال لأي قرار جديد، لأنه ليس ثم نقص. ولهذا فإن العلو يحيط بنا كالإطار، أي أنه منطقة الأشياء المتحققة فعلاً.

(٦) - رموز العلو (الشفرة):

قلنا إن هذا العلو ليس في متناول الإدراك أن يحيط به. ومهما اقترب الانسان منه تبدى له أبعد. ومهما حاول أن يقول إنه هناك فهو وراء هذا التصور. ولكني في كل فعل من أفعال الحرية أشعر بأنه هو الحد، وأنه هو السبق لما يقع؛ وكل مظهر يمكن أن يكون راموزاً لهذا العلو. والأنية نفسها يمكن أن تصبح شفرة للوجود الماهوي. فإن كل وجود: مثل الانسان والحيوان، والوقائع التاريخية والحضارية - كل هذا يعتبر عن شيء، بطريقة غامضة. وهذا الغموض هو طابع الشفرة الموجود في الأشياء. فحيث يبدو الشيء غير مفهوم، فإنه يتصف بطابع الشفرة. وعلى الانسان أن يسعى لقراءتها. إننا نجد الشفرة في كل مكان، لأنها ممكنة باستمرار، ولكنها غير قابلة لبينة واضحة أبداً، فلقراءتها لا بد من تجاوز مظهرها الرمزي؛ ومع ذلك يجب أن أرجع إلى الخيال كي أتصورها وأنوئسها على نحو ما تتبدى عليه في الأشياء.

lichen Offenbarung. In: Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth. Basel- Stuttgart, 1960.

«الايان الفلسفي في مواجهة الوعي المسيحي»

- Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1962.

«الايان الفلسفي في مواجهة الوعي»

«محاسبة وتطلع»

- Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. München, 1951

«الفلسفة والعالم: خطب ومقالات»

- Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze. München, 1958.

«مقالات فلسفية»

- Philosophische Aufsätze. Frankfurt- Hamburg.

«تحديات: أحاديث ولقاءات صحفية»

- Provokationen. Gespräche und Interviews. München, 1969.

«شفرة العلو»

- Chiffren der Transzendenz. München, 1970.

د - كتب في التاريخ والسياسة

«الوضع الروحي في العصر الحاضر»

- Die geistige Situation der Zeit. Berlin, 1931

- Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich, 1949.

«في أصل التاريخ ومهدف»

- Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, München 1958.

«القبلة الذرية ومستقبل الانسان»

- Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945- 1965. München, 1965.

«آمال وهم: كتابات في السياسة الألمانية ما بين سنة ١٩٤٥ - ١٩٦٥»

- Wohnt treibt die Bundesrepublik? Tatsachen-Gefahren- Chancen. München, 1966.

«إلى أين تمضي ألمانيا الاتحادية؟ وقائع - أخطار - خطوات»

- Antwort. Zur Kritik meiner Schrift and Wohin teibt die Bundesrepublik? Hünchen, 1967

«رد على النقد الموجه لكتابي: إلى أين تمضي ألمانيا الاتحادية؟»

- Descartes und die Philosophie. «الفلسفة» Berlin, 1937.

«شلتنج: عظمة ومصر»

- Schelling. Gröse und Verhängnis. München, 1955.

«كبار الفلاسفة»

- Die grossen Philosophen. München, 1957.

«نقولا الكوزاني»

- Nikolaus Cusanus. München, 1964.

«اكتساب ومجادلة: خطب ومقالات مجموعة في تاريخ الفلسفة»

- Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie. München, 1968

ج - كتب في مذهبه الفلسفي

«فكرة الجامعة»

- Die Idee der Universität. Berlin, 1923.

«فلسفة» في ٣ مجلدات (أهم مؤلفاته)

- Philosophie. 3 Bde. Berlin, 1932

- Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen. Groningen, 1935.

«العقل والوجود: خمس محاضرات»

- Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen. Berlin, 1938.

«فلسفة الوجود: ثلاث محاضرات»

- Von der Wahrheit. Philosophische Logik. Erster Band. München, 1947.

«في الحقيقة: منطقي فلسفي. المجلد الأول».

- Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge. Zürich, 1950.

«مدخل إلى الفلسفة: اثنا عشر حديثاً في الإذاعة»

- Vernunft und Widervernunft in unsere Zeit. Drei Gastvorlesungen. München, 1950.

«العقل واللا عقل في عصرنا الحاضر. ثلاث محاضرات».

- Der Philosophische Glaube. Gastvolesungen. Zürich, 1948.

«الايان الفلسفي. محاضرات دُعي إلى إلغائها»

- Die Frage der Entmythologisierung. München, 1954.

«مسألة التجريد من الأساطير»

- Der Philosophische Glaube augesichts der christ-

هـ - ترجمة ذاتية

- Schicksal und Will. autobiographische Schriften. München, 1967.

«مسير وإرادة».

مراجع

- Paul Ricœur: Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Paris, 1947.
- A. Caracciolo: Studi Jaspersiani. Milano, 1958.
- M. Crammer: Untersuchungen über Karl Jaspers' Philosophie. Dissertation. Innsbruck, 1952.
- L. Deimel: Die Existenz philosophie von Karl Jaspers. Diss. Münster, 1952.
- M. Dufrenne and P. Ricœur: Karl Jaspers et la philosophie de l'existence. Paris, 1947.
- H. Gottschalk: Karl Jaspers. Berlin, 1966.
- A. Kremer- Marietti: Jaspers et la Scission de l'être. Paris, 1967.
- G. Marcel: «Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers», in Du Refus à l'invocation. Paris, 1939, pp. 284- 326.
- L. Pareyson: La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers. Napoli, 1940.

اليقين

Certitude (F.), Certainty (E.).

هو ما يفيد شيئاً لا يتصور تغييره بحال

والقضايا اليقينية ، أو اليقينات أربعة أصناف :

- ١ - الصنف الأول هو « الأوليات العقلية المحضة ، وهي قضايا راسخة - في الإنسان - من جهة قوته العقلية المجردة ، من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها . . . كقولنا : إن الاثنين أكبر من الواحد . . . وإن الشيء الواحد لا يكون قديماً وحديثاً معاً ، وإن السلب والایجاب معاً لا يصدقان في شيء واحد فقط . . . وهذا الجنس من العلوم لا يتوقف الذهن في التصديق به إلا على تصور البسائط ، أعني الحدود

والذوات المفردة . . .

٢ - والصنف الثاني هو المحسوسات ، كقولنا : القمر مستدير ، والشمس منيرة .

٣ - والصنف الثالث : المجربات ، وهي أمور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي ، كحكمنا بأن الضرب مؤلم للحیوان ، وحز الرقبة مهلك ، والسقمونيا مُسهل . . . ومن قبيل المجربات : الحدسيات : وهي قضايا مبدأ الحكم بها خُذس من النفس يقع لصفاء الذهن وقوته وتوليئه الشهادة لأمر ، فتدعن النفس لقبوله بالتصديق له ، بحيث لا يقدر على التشكيك فيه . ولكن لو نازع فيه منازع - معتقداً أو معانداً - لم يمكن أن يُعرَف به ، ما لم يُفَوِّحده ولم يتولَّ الاعتقاد الذي تولّاه ذو الحدس القويّ - وذلك مثل قضائنا بأن نور القمر مستمد من الشمس ، وأن انعكاس شعاعه يضاهي انعكاس شعاع المرأة إلى سائر الأجسام التي تقابلها ، وذلك لاختلاف تشكله عند اختلاف نسبه من الشمس : قريباً وبعيداً وتوسطاً . ومن تأمل شواهد ذلك لم يبق له فيه ريبه (الغزالي : معيار العلم ، ص ١٨٦ - ١٩١ ، القاهرة ، مطبعة المعارف) .

٤ - والصنف الرابع «القضايا التي عُرفت لا بنفسها ، بل بواسطتها وكان لا يغرب عن الذهن أوساطها ، بل مهما (م) أحضر جزئي المطلوب ، أحضر التصديق به لحضور الوسط معه ، كقولنا : «الانثان ثلث الستة» ، فإن هذا معلوم بوسط وهو أن كل منقسم ثلاثة أقسام متساوية فأحد الأقسام ثلث ، والستة تنقسم بالإنثانات ثلاثة أقسام متساوية . فالانثان إذن ثلث الستة . ولكن هذا الوسط لا يغرب عن الذهن ، لقلة هذا العدد وتعدد الانسان التأمل فيه» (الكتاب نفسه ص ١٩٢) .

لكن الشك في يقين هذه الأصناف الأربعة قد ثار لدى الكثير من الفلاسفة وفي نظريات المعرفة :

١ - فالصنف الأول وهو الأوليات «قد شكك فيه على نقاد الرياضيات المحدثون مثل بونكاريه (راجعته) ورسل (راجعته) فقالوا إن ما يسمى بدييات هي في الواقع تعريفات مقنعة ، فمثلاً : قولنا إن الكل أكبر من الجزء - ما هو إلا تعريف لما هو «الكل» وما هو «الجزء» .

٢ - والصنف الثاني وهو المحسوسات قد شكك فيه كل

خاص من أشكال التجربة ، لا يشاركها فيه أي علم آخر . لكنه ما لبث بعد ذلك أن تفرغ لدراسة الانطولوجيا ، وخصوصاً ما يتعلق بطبيعة الوجود ووجود الكون . وهنا اختلف مع أستاذه هسرل الذي أفضى إلى مثالية متعالية ، بينما رأى ينجاردين أن الظاهريات لا تؤدي بالضرورة إلى مثالية متعالية . وقد كرّس لبعض الموضوعات الانطولوجية كتابه الرئيسي وعنوانه : « الجدل حول وجود العالم » (باللغة البولندية ، في مجلدين ، كراكوف ١٩٤٧-١٩٤٨ ، ط ٢ سنة ١٩٦٠ - سنة ١٩٦١) . فدرس مشاكل الانطولوجيا الصورية ، والانطولوجيا المادية ، والانطولوجيا الوجودية : وهذا التقسيم الثلاثي يناظر فكرة أن كل موجود ينبغي أن ينظر إليه من ثلاث جهات نظر : التركيب الصوري (للجوهر الخاص بالفرد ، وللإضافة ، وللمعملية ، الخ) ، والأوصاف المادية ، وحال الوجود .

وقد ميّز ينجاردين بين الانطولوجيا والميتافيزيقا وعدهما علمين متميزين : فالانطولوجيا تبحث في الموجودات الممكنة وعلاقاتها الضرورية ، والميتافيزيقا تبحث في ماهية ما يوجد بالفعل وفي هذا الوجود الفعلي .

وفي كتاب « الجدل حول وجود العالم » يميز بين أربع لحظات وجودية هي :

- ١ - الاستقلال الذاتي والتشريع الخارجي الوجوديان ؛
- ٢ - الأصالة والاشتقاق ؛
- ٣ - التميز والترابط ؛
- ٤ - الاستقلال والاعتماد .

والمزج بين هذه اللحظات الوجودية يمكن من بناء ثمانية تصورات قبلية لأحوال الوجود ، أحدها - وهو الذي يتعين بالاستقلال الذاتي والأصالة والاستقلال والتميز - يقوم في تقابل مع السبعة الأخرى ، بما له من مظهر وجود مطلق .

كذلك يميز ينجاردين بين ثلاث لحظات وجودية من ناحية الزمان ، وهي : الفعلية *actualité* ، والتحديد ، والمهشاشة الوجودية *fragilité existentielle* .

وشم جانب آخر في فكر ينجاردين ، وهو فلسفة الفن . وله في هذا المجال مؤلفات عديدة نذكر منها :

- ١ - « العمل الفني الأدبي » ، سنة ١٩٣١ (ط ٢ سنة ١٩٦٥) ، بالألمانية .

الذين هاجموا المعرفة الحسية من أفلاطون حتى المصير الحاضر، خصوصاً الشكك اليونانيين (راجع : الشك) .

٣ - أما المجريّات فقد شكك فيها على أساس أنها معرفة جزئية ، لا تصلح للتعميم .

٤ - أما النوع الرابع وهو الحدسيّات فالمعرفة فيه ذاتية تتوقف على من له ملكة قوية للحدس ، ولا يُقرّبه إلا من يملك هذه القدرة .

مراجع

- Descartes: *Méditations*
- G. E. Moore: *Philosophical papers*. London, 1959.

ينجاردين

Roman Yngarden

فيلسوف بولندي من أنصار مذهب الظاهريات

ولد في سنة ١٨٩٣ ، وتوفي في ١٤/٦/١٩٧٠

تلمذ على ثياردوفسكي Twardowski وهسرل . وصار أستاذاً للفلسفة في جامعة لقوف Lwow وجامعة كراكوف Krakow (في بولنده) . وكان عضواً في الأكاديمية البولندية للعلوم .

واهتم خصوصاً بمشكلة المعرفة . ففي رسالة للدكتوراه ، وعنوانها : « الوجدان والعقل عند برجسون » (بالألمانية ، هله ، سنة ١٩٢١) أكد استقلال نظرية المعرفة عن سائر العلوم (وخصوصاً عن علم النفس) ودافع عنها ضد اتهامها بأنها تقوم على مصادرة على المطلوب الأول ، وذلك في كتابه : « في خطر وجود مصادرة على المطلوب الأول في نظرية المعرفة » (بالألمانية ، هله ، سنة ١٩٢١) .

وبحث في العلاقة بين نظرية المعرفة وسائر العلوم ، وذلك في كتابه : « في موقع نظرية المعرفة داخل مذهب الفلسفة » (بالألمانية ، هله ، سنة ١٩٢٥) . وفيه يؤكد أن نظرية المعرفة لا تقوم على النتائج المتحصلة في العلوم الأخرى (علم النفس ، الفسيولوجيا ، الفيزياء ، الخ) ، بل ولا على نتائج العلوم الفلسفية الأخرى ، وخصوصاً الانطولوجيا . ذلك لأن المعرفة ، القبل منها والبعدي ، تقوم على شكل

اوجين بلويلر Eugen Bleuler في مستشفى بورجولتسلي Burghölzli في زيورخ سويسرا بين سنة ١٩٠٠ وسنة ١٩٠٩. ونشر في هذه الفترة «دراسات في تراكيب الكلمات»، وفيها ابتكر لأول مرة الاصطلاح «مركب» (أو «عقدة») الذي اشتهر اشتهاً واسعاً جداً فيما بعد. ثم نشر كتابه «علم نفس الجنون المبكر» (سنة ١٩٠٦ - ١٩٠٧).

ثم التقى بسجموند فرويد في مدينة فيينا في سنة ١٩٠٧. فتعاونوا على البحث معاً في ميدان الأمراض النفسية. لكنه ما لبث أن استقل بنفسه عن فرويد، وأخذ ينتقد مبالغة فرويد في أهمية الغريزة الجنسية، وبدلاً من ذلك عني بتعمق دراسة فكرته التي ابتدعها، أعني «المركبات» أو «العقد» النفسية، وأكد العقد الحالية وقال إنها أهم من عقد الطفولة في تفسير العصبانيات neuroses. ولما نشر كتابه «علم نفس اللاشعور» (سنة ١٩١١ - ١٩١٢) أدى ذلك إلى انفصاله عن فرويد في سنة ١٩١٣. واختير رئيساً للجمعية الدولية للتحليل النفسي من سنة ١٩١٠ إلى ١٩١٤.

ومنذ أن انفصل عن فرويد في سنة ١٩١٣ شق طريقه بنفسه، وكوّن آراءه الرئيسية في علم النفس، ونذكر منها: وصف الأنماط النفسية (النفس المطلقة والنفس المنطوية / extraversion introversion) في سنة ١٩٢١، ونظرية الطاقة النفسية (سنة ١٩٢٨) التي أكد فيها الغائية تجاه العلية الفاعلية؛ تصوّر الرمز بوصفه محوّلًا للطاقة (سنة ١٩٢٨)؛ اكتشاف «اللاشعور الجماعي» بأنماطه الأولية بوصفه أساساً لللاشعور الفردي؛ فكرة البسوخية Psyche بوصفها جهازاً ينظم نفسه بنفسه، ويعبر عن نفسه في عملية الفردانية (التفرد individuation). وقد توسّع في دراسة البسوخية في الشطر الأخير من حياته وراح يتلمس تجلياتها في رموز الدين، وفي الأساطير، وفي علم الصنعة (الكيمياء القديمة).

وكان علم النفس عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين قد أدرج «اللاشعور» بين المعاني الرئيسية في علم النفس، بعد أن أكده وبين دوره إدورد فون هرمن في كتابه «فلسفة اللاشعور» (سنة ١٨٦٩) ومن قبله كارل جوستاف كاروس Carus (١٧٨٩ - ١٨٦٩) في أبحاثه في اللاشعور. وحوالي نهاية القرن التاسع عشر قامت محاولات عديدة في وقت واحد تقريباً وفي استقلال بعضها عن بعض - من أجل فهم اللاشعور بواسطة التجريب. وكان الرواد في

- ٢ - «في بنية اللوحة الفنية» سنة ١٩٤٦، بالبولندية.
- ٣ - «العمل المعماري»، سنة ١٩٤٦، بالبولندية.
- ٤ - «مشكلة هوية العمل الموسيقي»، سنة ١٩٣٣، بالبولندية.
- ٥ - «أبحاث في انطولوجيا الفن»، سنة ١٩٦٢، بالألمانية.

وفيهما يسعى إلى وضع انطولوجيا ظاهريّة للفن. وهو في تحليله للعمل الفني يميّز أربع طبقات:

- ١ - العلامات اللغوية؛
- ٢ - المعاني؛
- ٣ - الموضوعات المثلة؛
- ٤ - المظاهر الاجمالية schématiques لهذه الموضوعات.

وعنده أن الانسان على الحدود القائمة بين ميدانين للوجود: ميدان الطبيعة، والميدان الانساني الخاص. والانسان مضطر إلى العيش على أساس الطبيعة وفي الطبيعة، لكن ينبغي عليه أن يعلو عليها، ولا يحق له أن يقنع بها. وتلك هي مأساة الانسان، وفيها تتجلى طبيعته الحقّة: إن وجود الانسان عبقرّي لكنه زائل نهائي.

وفي آخر كتبه، وعنوانه: «في المسؤولية: أسسها الموجدية» (اشتوتغرت، سنة ١٩٧٠، بالألمانية) يلخص أفكاره الرئيسية فيما يتعلق بتكوين الوجود الفردي، والزمان، والعلية، والقيم، والشخصية الإنسانية.

مراجع

- Izydora Damska: Roman Yngarden», in *Revue philosophique* oct- decem. 1970, pp. 503- 506, Paris.

يونج

Carl Gustav Jung

عالم نفسي سويسري أسهم بقسط وافر في بيان اللاشعور، وفي تكوين الطب النفسي.

ولد في ٢٦ يوليو سنة ١٨٧٥ في Kesswil وتوفي في ٦ يونيو سنة ١٩٦١ في كوستنخت بجوار زيورخ.

درس الطب في جامعة بازل، وعمل تحت اشراف

الاجتماعية ، والمتفائلة ، وبين الشخصية المنطوية ، التي هي أميل إلى الانسحاب من الواقع ، وأقل اجتماعية ، وأكثر انغماساً في حياتها الباطنة . ورافق هذا التمييز تمييز بين أربع وظائف للشخصية هي : الاحساس ، التفكير ، الشعور ، والعيان intuition ويقصد بالاحساس : كل ما نكتسبه بالادراكات الحسية ؛ والتفكير : المعنى العادي لهذا اللفظ . أما الشعور فهو القدرة على تقويم الانسان لنفسه ولغيره من الناس . أما العيان - عنده - فهو إدراك الوقائع التي لا تدرك عن وعي ، وهو يعمل تلقائياً لحل المشاكل التي لا يمكن حلها بطريقة عقلية .

وهو يميز بين أنماط الشخصية وفقاً للوظيفة السائدة من بين هذه الوظائف الأربع ووفقاً لكون الشخص منفتحاً أو منطوياً . فمثلاً : المفتح الذي تسود فيه وظيفة التفكير ينجذب إلى الوقائع ويتم بترتيبها ترتيباً عقلياً ، ويقطع من قيمة الانفعالات ، وهذا يصير خاضعاً بين الحين والحين لانفجارات للانفعال لا يتحكم فيها وربما لا يتعرفها . أما النمط المنطوي الذي يسوده التفكير فلا يرى للوقائع قيمة في ذاتها ، وإنما قيمتها عنده هي فقط في علاقتها بقدرته الخلاقة على وضع النظريات وابداع الأفكار . وكلا النمطين من التفكير مصحوب بوظيفة شعور غير نامية ، لأن التفكير والشعور متضادان في جوهرهما ومتعاديان .

ومن رأي يونج أن من النادر وجود شخص هو نموذج خالص لواحد من هذه الأنماط . وإنما الغالب أن تسود إحدى الوظائف الأربع ، معدلةً بحضور واحدة من الثلاث الأخرى . وفي الشخصيات الأكثر تعقيداً يمكن أن توجد وظيفتان معاً مسيطرتين ، وأندر من هذا أن توجد ثلاث وظائف مسيطرة معاً ؛ لكن دائماً توجد وظيفة مهملة أو غير معترف بها .

اللاشعور الشخصي والجماعي : أما اللاشعور الشخصي فيقوم في المركبات (أو العقد) Complexes ، التي هي انسجة من الأفكار والانفعالات التي كَبُتْ في الشعور ، لأن الشعور وجددها مؤلة في الاقرار بها ، وكذلك من إدراكات الواقع التي لم تتشقق طريقها أبداً إلى الوعي . وهكذا فإن كل لا شعور شخصي عند فرد ما يمكن - إلى حد ما - تفسيره عن طريق تاريخ حياته . لكن بعض ملامح اللاشعور الشخصي مشتركة بين كل الأفراد وليست مشتقة من تاريخ الفرد الشخصي .

هذا المجال هم بير جانيه Pierre Janet في فرنسا ، وسجوند فرويد في النمسا . واشتهر جانيه بأبحاثه في الناحية الشكلية ، وفرويد بأبحاثه في مضمون الأعراض النفسية التكوينية Psychogenic . فقام فرويد ، انطلاقاً من أعراض العُصابيات ، باتخاذ الأحلام وسائط للمضمونات اللاواعية . وقد خيل إليه - هكذا يقول يونج - أن عناصر اللاشعور « قد كَبُتْ بسبب طبيعتها غير الملائمة أخلاقياً . وهكذا فإنها ، مثل مضمونات منسية ، كانت قبل ذلك شعورية ثم تسامت ، ومن غير الممكن استعادتها ، بسبب تأثير مارسه موقف العقل الواعي . . . وهذا الكشف الأولي أدى منطقياً إلى تفسير اللاشعور على أنه ظاهرة كَبُتْ repression يمكن أن يفهم بمعان شخصية . إن محتوياته كانت عناصر مفقودة كانت قبل ذلك ذات يوم شعورية . وأقر فرويد بعد ذلك باستمرار وجود بقايا عتيقة على شكل أحوال أولية للعمل ، وإن كانت هذه قُسرَتْ على نحو شخصي . ووفقاً لهذا الرأي فإن الپسوخي اللاشعورية تبدو ملحقةً متساوياً للعلل subliminal للعقل الواعي . والمحتويات التي رفعها فرويد إلى الوعي (الشعور) هي تلك الأسهل في الاسترداد ، لأن لها قدرة على أن تصبح واعية (شعورية) وكانت في الأصل واعية . » (يونج : « روح علم النفس » في « هذه فلسفتي » ص ١٣٠ ، لندن سنة ١٩٥٨) .

ويوضح يونج أن اللاشعور ليس هو اللامعروف فقط ، بل هو بالأحرى « النفسي اللامعروف » unknown Psychic ، ونعني به ، من ناحية ، كل الأشياء الموجودة فينا ، والتي لو صارت مشعوراً بها ، من المحتمل ألا تختلف عن المحتويات النفسية المعروفة ، مع إضافة النظام شبه النفسي Psychoid system من ناحية أخرى . فاللاشعور ، معزفاً على هذا النحو ، يمثل حالة غامضة تماماً غير محددة : إنه كل شيء أعرفه ، ولكنني لا أفكر فيه الآن ؛ وكل شيء كنت واعياً به ذات مرة لكنني نسيت الآن ؛ وكل شيء أدركته حواسي ، لكن لم يسجله عقلي الواعي ؛ وكل شيء أشعر به ، وأفكر فيه ، وأتذكره ، وأحتاجه ، وأعمله ، لكن على نحو غير إرادي ودون انتباه إليه ؛ وكل الأمور المستقبلية التي تتخذ لها شكلاً في نفسي وستبلغ مرة مرتبة الوعي : ذلك هو محتوى اللاشعور .

الأنماط النفسية : ويميز يونج ، مثل كرتشمير ، بين الشخصية المنفتحة extraverted type وهي الشخصية

ويضع يونج الذات self في مقابل الأنا ego. فالأنا هو المركز الفعلي للشعور، أما الذات فهي مركز اللاشعور. والرؤى الدينية، والأحلام، والشكل السحري الذي يسميه اليونزيون « مندلا » mandala كلها صور لوحدة ممكنة تكون فيها الذات في المركز. وتحقيق هذه الوحدة لدى أي إنسان مهمة تنتسب خصوصاً إلى النصف الثاني من العمر. أما في النصف الأول فإن الفرد مضطر إلى الانشغال بعمله، وبالأزواج، وتربية أولاده. وحين تنجز هذه الأشغال، فإن على الفرد أن يتفاهم مع نفسه. ومن هنا نجيء الأزمة النفسية التي تحدث في أواخر الأربعينات من عمر الإنسان.

ويستخدم يونج فكرة اللاشعور الجماعي لتفسير ليس فقط ما يحدث في الأحلام، بل وأيضاً تكرار ظهور نفس الرموز والموضوعات، في أوقات مختلفة متباعدة وأماكن نائية، في الأساطير والأديان. لقد وجد يونج في أحلام ورسوم بعض المرضى مادة تشبه كثيراً ما يوجد في كتب الأديان الشرقية.

وزيادة الفهم العلمي أدت إلى تجريد العالم الطبيعي والاجتماعي من جانبه الإنساني. فمثلاً تفسير الرعد تفسيراً علمياً وليس على أنه صوت إله معناه إبعاد الإنسان عن الطبيعة الخارجية. وزوال الاعتقاد في الآلهة والجن قد أدى إلى انعدام إدراك الإنسان للقوى الموجودة في الطبيعة الإنسانية. ومن ثم صار الإنسان المعصري فريسة للاضطرابات النفسية.

ولهذا يحتاج الناس إلى عقائد وتجارب دينية قوية، لأنهم في الشكل الديني يستطيعون أن يلتقوا بمضمونات اللاشعور الجماعي وأن يقبلوها. ويرى يونج أنه لا يمكن بيان أن العقائد الدينية صحيحة، وفي الوقت نفسه لا يمكن أيضاً بيان أنها باطلة.

مؤلفاته الرئيسية

« التحولات ورموز اللذة الجنسية »
- Wandlungen und Symbole der Libido,
1912 = Symbolé der Wandlung, 1952.

« الأنماط النفسية »

- Psychologische Typen, 1920.

« العلاقات بين الأنا وبين اللاشعور »

ويميز يونج بين « الشخص » persona و« الظل » sha-dow. فالشخص هو القناع المقبول عند الناس اجتماعياً والمفروض من الجماعة، والذي وراءه يقيم الأنا الحقيقي. ووجود هذا القناع ضرورة لا مفر منها، لكن الأنا قد يخفق في تحقيق ذاته إما بوضعه هوية قوية بينه وبين شخص، أو بعدم تنمية شخص موافق على الإطلاق. والمقابل للشخص هو الظل، ويتألف من مجموع الشهوات، والانفعالات، والمواقف، التي رفضت وخُيست، والتي تشخصها في الأحلام على هيئة معادية أو كريمة. والظل في جوهره طفولي، لأنه لم تحسم عملية النضج أو التربية. وعجز المرء عن تعرّف ظله هو دائماً خطر محتمل على شخصيته، لأن الظل غير المتعرّف وغير المقرّب أقوى وأشدّ نزاه من الظل المقرّب به المتعرّف.

وعلى الرغم من أن لكل فرد ظلاً، فإنه لما كان الظل هو ناتج ما كبته شعوره الخاص، فإنه ينتسب إلى اللاشعور الشخصي. لكن يوجد إلى جانبه في اللاشعور الشخصي قوة أكبر هي « الصورة » image، والصورة تكون المؤنث في الرجل، والمذكر في المرأة، ويسمياها يونج باسم anima وanimus على التوالي. والanima لا تتحدد بتاريخ الإنسان الخاص، بل تتحدد بالكيفية التي بها الجنس المضاد يُدرك أو يُساء إدراكه. والanima صورة جماعية موروثية للمرأة بما هي امرأة. وهكذا فإن ما يهم الطفل ليس فقط كيف تعامله أمه، بل إن تجربته مع الأم تنتج من أمرين: السلوك الحالي للأنثى، والكيفية التي بها anima تحدد نظرتها إليها وشعوره نحوها. ويربط يونج بين anima ووظيفة التفكير، وبين anima ووظيفة الشعور، على أساس افتراض أن التفكير أكثر سيطرة في الرجل، والشعور أكثر سيطرة في المرأة.

والanima وanimus يتسبان إلى اللاشعور الجماعي للإنسانية، وهما من بين الأنماط العليا archetypes، أي الميول الموروثة للعمل النفسي الموجود في اللاشعور الجماعي. ومن بين الأنماط العليا الأخرى الرئيسية: الشيخ الحكيم، الأرض الأم، والذات. والنمط العالي يلعب أدواراً متعددة: فهو ليس فقط يكتف الطرق التي تبعاً لها تتكون تجربة شعورنا، بل هو أيضاً يستطيع أن يظهر مباشرة في عد من الشخصيات في الأحلام والتأويل، وقد يسيطر على الشخص سيطرة تجعله يضع هوية بين ذاته وبينه. وإذا حدث هذا، فإن الشخص يصبح « إنساناً ».

« في جذور الشعور »

- Von den Wurzeln des Bewusstseins, 1953

مراجع

- G. Adler: Entdeckung der Seele, 1934
- J. Jacobi: Die Psychologie von C. G. Jung, 2^e Aufl. 1949 وفيه مراجع
- H. Schär: Religion und Seele in der Psychologie Jungs, 1946
- «Frieda Fordham: an Introduction to Jungs Psychology, Landon 1953.
- E. Glover: Freud or Jung, London, 1950.
- Jolanda Jacobi: The Psychology of C.G.Jung, London 1942; revised 6th ed. New Haven, 1962.
- Jolanda Jacobi : Complex/ Archetype/ Symbol in the Psychology of C. G. Jung. New York, 1959.

- Die Beziehungen Zwischen dem Ich and dem Unbewussten, 1928.

« علم النفس والدين »

- Psychologie und Religion, 1939

« علم النفس وعلم الصنعة »

- Psychologie und Alchemie, 1944

« علم نفس التحميل »

- Die Psychologie der Uebertragung, 1946

« في الطاقة النفسية وماهية الأحلام »

- Ueber psychische Energetik und das Wesen der Träume, 1948

« رموز الروح »

- Die Symbolik des Geistes, 1948

« الدهر : ابحاث في تاريخ الرموز »

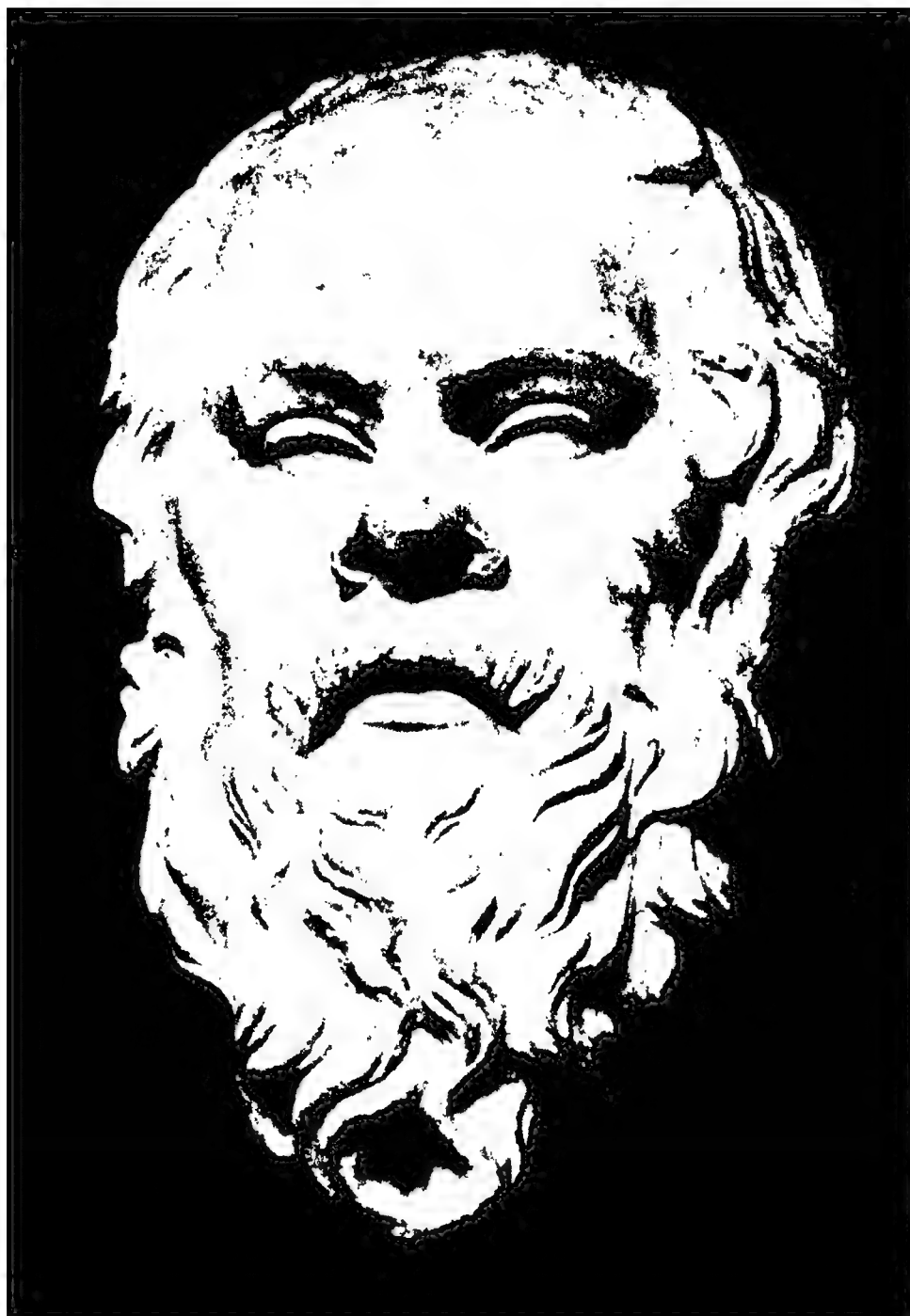
- Aion, Untersuchungen Zur Symbolgeschichte, 1951

« الرد على أيوب »

- Antwort auf Hiob, 1952









۱۸۸۱



۱۸۸۱



۱۸۸۱





۱۸۹ مونسکیو



۱۷۳ مارسل (جربیل)



۱۸۱ مریلوونی



۱۷۱ مالیرانش



۱۶۹ میکايل

